ISTORIA CA INTEROGAȚIE

Mariei Crăciun, la o aniversare

ISTORIA
CA
INTEROGAȚIE

Mariei Crăciun, la o aniversare

Coordonatori

Carmen Florea
Greta-Monica Miron

Argonaut/MEGA
Cluj-Napoca
2020

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Istoria ca interogaţie: Mariei Crăciun, la o aniversare / vol. coord. de Carmen Florea şi Greta-Monica Miron. - Cluj-Napoca: Argonaut: Mega, 2020
ISBN 978-973-109-921-7
ISBN 978-606-020-139-7

I. Florea, Carmen (coord.)
II. Miron, Greta-Monica (coord.)

94

Imagine copertă realizată de Ciprian Firea (Consola Predelei Polipticului din Sebeş)

Tehnoredactare: Braeş Mădălina
Coperta: Braeş Mădălina
© Coordonatorii & Argonaut

Editura Argonaut
Str. Ciucaş, nr.5 /15
Cluj-Napoca
Tel. 0730.015.485
e-mail: edituraargonaut@yahoo.com
www.editura-argonaut.ro
Consilier editorial atestat: Emil POP

Editura Argonaut este acreditată CNCSIS/CNCS din anul 2002



CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE 11

Gheorghe NEGUSTOR
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ 13

NORMĂ ECLEZIASTICĂ ŞI VIAŢĂ RELIGIOASĂ

Graeme MURDOCK
REFLECTIONS ON IMAGES AND WORDS IN THE REFORMED TRADITION IN TRANSYLVANIA 29

Carmen FLOREA
REFORMĂ ŞI ÎNNOIRE RELIGIOASĂ ÎN TRANSILVANIA 41

Mária LUPESCU-MAKÓ
PRACTICI RELIGIOASE PENTRU MÂNTUIREA SUFLETULUI ÎN TRANSILVANIA MEDIEVALĂ 75

Ioan Aurel POP
PATRIARHATUL DE AQUILEIA ŞI SIGISMUND DE LUXEMBURG 95

Cesare ALZATI
ALLE ORIGINI DELL'IDEA DI TERZA ROMA: TEOLOGIA DELLA STORIA ED ESCATOLOGIA NELLA MOSCOVIA TRA XV E XVI SECOLO 109

Carolina G. DAVIS
IN SEARCH FOR TOLERANCE? CONSIDERATIONS ON THE CONCEPT OF TOLERATION DURING THE SIXTEENTH CENTURY. THE CASE OF JACOBUS PALEOLOGUS IN TRANSYLVANIA 119

Edith SZEGEDI
…cei aflați în religia lui Francisc David: ANTITRINITARIENII ŞI ANTITRINITARIANISMUL ÎN ARTICOLELE DIETALE DIN SECOLUL AL XVI–LEA 131

Corina TEODOR
DIN ISTORIA PROTOPOPIATULUI GRECO-CATOLIC TÂRGU MUREŞ (1912 – 1923) 145

VIZUALUL CA DOCUMENT ISTORIC

Anca GOGÂLTAN
MARIA, IOSIF ŞI ISUS, MODELE VIZUALE ALE SALVĂRII DIVINE ÎN NAVA BISERICII MEDIEVALE DIN MĂLÂNCRAV (MALMKROG, ALMAKÉREK, JUD. SIBIU 163

Elena FIREA
DIN NOU DESPRE FRESCE ŞI SFINȚI. O REPREZENTARE NECUNOSCUTĂ A SF. IOAN CEL NOU ŞI DATAREA PICTURILOR INTERIOARE DE LA VORONEȚ 179

Ciprian FIREA
CIBINIUM, 1545 – ÎNTRE TRADIȚIA GOTICULUI, RENAŞTERE ŞI REFORMĂ 197

Adinel C. DINCĂ
IMAGINES LIBRORUM: IZVOARE VIZUALE PENTRU ISTORIA CĂRȚII DIN TRANSILVANIA MEDIEVALĂ. POTENȚIAL DE CERCETARE ŞI PRECAUȚII NECESARE 211

Katalin SZENDE
THE MINE IS MINE! THE VISUAL ASSERTION OF ROYAL AUTHORITY IN THE MINING TOWNS OF THE MEDIEVAL KINGDOM OF HUNGARY 231

Silvia MARIN-BARUTCIEFF
O CĂLĂUZĂ MEDIEVALĂ: ICONOGRAFIA SFÂNTULUI HRISTOFOR ÎN ȚARA ROMÂNEASCĂ (1640-1740) 253

Gheorghe NEGUSTOR
IMAGINE ŞI TEXT: DESPRE O ISTORIE VIZUALĂ A MARELUI RĂZBOI 269

EXPRESIE ARTISTICĂ ŞI IDEOLOGIE

Nicolae SABĂU
MORE ITALICO. PROLEGOMENA LA CRONICA RELAȚIILOR CULTURAL-ARTISTICE ITALO-TRANSILVANE (SEC. XV-XVIII). CAZUL VENEȚIA 293

Dan Eugen RAȚIU
PICTURA FILOSOFICĂ ÎN CONCEPȚIA LUI NICOLAS POUSSIN: O NOUĂ LECTURĂ 341

Josef WOLF, Marionela WOLF
ARTĂ MONUMENTALĂ ŞI IDEOLOGIILE MEMORIEI ISTORICE. STEFAN JÄGER ŞI TRIPTICUL SĂU *COLONIZAREA ŞVABILOR* (1910) 365

Radu MÂRZA
CĂRȚI POŞTALE ŞI TURISM 401

DEZBATERI ISTORIOGRAFICE. MITURI. IMAGINAR

Gelu FLOREA
THE „TYRANNY OF HISTORY". SOME THOUGHTS REGARDING THE LATE IRON AGE ARCHAEOLOGY IN ROMANIA 423

Ovidiu PECICAN
DIMITRIE CANTEMIR ŞI *ISTORIA IEROGLIFICĂ* 433

Constantin BĂRBULESCU
IMAGINEA ȚĂRANULUI ÎN SCRIERILE LUI C.A. ROSETTI 455

Sorin MITU
MITUL LIDERULUI SALVATOR ÎN CULTURA POLITICĂ ROMÂNEASCĂ: DEFINIȚII ŞI CONCEPTE ISTORIOGRAFICE 477

Alexandru-Florin PLATON
CORPUL „TRANSPARENT" *VS*. CORPUL „OPAC": FIZIOGNOMONIA ŞI IMAGINARUL CORPORAL AL TOTALITARISMULUI 485

PENTRU O ISTORIE SUBIECTIVĂ

Doru RADOSAV
DE RE AMICITIAE. HISTORICAL AND INTELLECTUAL LANDMARKS IN THE CULTURE OF FRIENDSHIP 517

Ovidiu MUREȘAN
PSIHOLOGIE ȘI ISTORIE. DE LA MACHIAVELISM LA NEOMACHIAVELISM 533

Maria Magdalena SZÉKELY
CÂȚI ANI AI? DESPRE TRĂIREA SUBIECTIVĂ A TRECERII TIMPULUI 541

Greta-Monica MIRON
DESPRE CĂSĂTORIE ȘI TRISTEȚILE EI ÎN LUMEA ROMÂNEASCĂ TRANSILVĂNEANĂ A SECOLULUI AL XVIII-LEA 567

Ioana RUS-CACOVEAN
DEZBATERI PRINCIPIALE CU OCAZIA RESTAURĂRII BISERICII REFORMATE DE PE STRADA KOGĂLNICEANU DIN CLUJ ÎN ANII 1957 – 1962 587

SOCIETATE. POLITICĂ. MODERNIZARE

Enikő RÜSZ-FOGARASI
LIMBILE VERNACULARE ÎN INSTITUȚIILE DIN TRANSILVANIA PREMODERNĂ. STUDIU DE CAZ – ORAȘUL CLUJ 615

Klára JAKÓ
O CARIERĂ DE FUNCȚIONAR INTELECTUAL ÎN ANTURAJUL LUI MIHAI VITEAZUL: BIOGRAFIA SECRETARULUI JÁNOS RÁCZ 627

Toader NICOARĂ
DIN ISTORIA SOCIETĂȚII DE CURTE ÎN ȚĂRILE ROMÂNE (SEC. XVI-XVII). PRELIMINARII 645

Judit PÁL
ANUL 1867 ÎN TRANSILVANIA DIN PERSPECTIVA POLITICII SIMBOLICE 659

Veronica TURCUȘ, Șerban TURCUȘ
ACADEMIA ȘI IMPUNEREA MODELULUI INSTITUȚIONAL MODERN - EXEMPLUL ITALIAN (SEC. XVIII-XIX) 671

Simona NICOARĂ
CONSTRUIREA PATRIMONIULUI NAȚIONAL ROMÂNESC ÎN SECOLUL AL XIX-LEA ȘI LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX. FONDAREA MUZEULUI ASTREI (1905) 689

Ioan-Marius BUCUR
MODERNIZARE ÎN REGIUNI PERIFERICE: EUROPA CENTRAL-RĂSĂRITEANĂ ŞI DE SUD-EST ÎN ANII INTERBELICI 713

Marcela SĂLĂGEAN
ÎNTRE NAZISM ŞI COMUNISM, ÎNTRE DIPLOMAŢIE ŞI SECURITATE. STATUTUL INTERNAŢIONAL AL ROMÂNIEI 1933 – 1939 729

DIN ISTORIA UNIVERSITĂŢII CLUJENE

Ovidiu GHITTA
„U" CLUJ: PREISTORIA ŞI ÎNCEPUTUL 741

Maria GHITTA
ÎN CONFLICT CU AUTORITĂŢILE UNIVERSITARE. CENTRUL STUDENŢESC „PETRU MAIOR" DIN CLUJ: PRIMĂVARA 1923 781

Mihai Teodor NICOARĂ
SERBĂRILE JUBILIARE ALE UNIVERSITĂŢII DIN CLUJ LA ÎMPLINIREA UNUI DECENIU (1920-1930) 801

Ionuţ COSTEA
ISTORIA GENERALĂ A EVULUI MEDIU LA UNIVERSITATEA VICTOR BABEŞ DIN CLUJ (1951 – 1952)/ 817

LISTA CONTRIBUTORILOR 835

CUVÂNT ÎNAINTE

Există un ingredient secret care transformă solidaritatea academică dintr-un exerciţiu formal într-unul *atitudinal*? Un început de răspuns se găseşte în obişnuita deja raportare la contextul de după 1989, cu toate provocările, frământările şi oportunităţile sale. Imaginea unei cariere individuale se developează deci astfel încadrată, conturând împlinirea profesională şi reflectarea ei instituţională. Nimic mai uşor la ceas aniversar decât revizitarea jaloanelor care au marcat acest succes.

Pentru Maria Crăciun interesele de cercetare s-au rafinat în interiorul unui generos câmp de investigaţie al relaţiei biserică-societate, cu un accent puternic pus asupra procesului de construire şi definire a identităţii confesionale în perioada medievală târzie şi modernă timpurie din perspectiva dialogului academic european, după cum o dovedeşte seria conferinţelor organizate la Cluj, a proiectelor de cercetare pe care le-a coordonat şi, nu în ultimul rând, a conferinţelor internaţionale la care a participat[1]. O privire în oglindă a acestor iniţiative academice concretizate în numeroase publicaţii (fie că este vorba de monografiile sale, de volumele editate sau de studiile apărute în volume colective şi în reviste de specialitate) dezvăluie o interesantă cadenţă.

Dacă la început a fost Reforma şi înţelegerea mecanismelor prin care aceasta s-a articulat în societatea multiculturală Central-Est europeană, treptat s-au individualizat temele majore de cercetare dedicate rolului artei în experienţa religioasă medievală târzie şi funcţiilor artei luterane din perspectiva construirii identităţii confesionale. Rolul major în producerea acestui punct de cotitură a fost jucat de experienţa acumulată prin intermediul stagiilor petrecute în cadrul institutelor de cercetare avansată, stagii datorate în principal bursei *Andrew Mellon* (Warburg Institute of Advanced Studies, University of London în perioada octombrie-decembrie 1999), respectiv a bursei Getty (New Europe College, Bucureşti în anul universitar 2004/2005). Dublul travaliu al aprofundării şi focalizării subtile asupra potenţialului vizualului ca document istoric s-a concretizat în introducerea acestui subiect de

[1] Într-o colaborare statornică cu Ovidiu Ghitta au fost organizate conferinţele *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe* (1995)*; Church and Society in Central and Eastern Europe* (1997)*; Shaping Confessional Identity in East Central Europe* (1999)*; The First Order: Clerical Discourse and Devotional Patterns in East Central Europe 14th to 18th century* (2001)*; Saints' Cults in East Central Europe* (2003)*; The Recatholicization of Multi Confessional Communities* (2005*,* împreună cu Martin Elbel şi Judith Pollmann*).* Proiectele de cercetare pe care le-a condus *Oraşul din Transilvania, Banat, Crişana, Sătmar şi Maramureş ca spaţiu al alterităţii confesionale (secolele XVI-XIX*) (2002-2004); *Beyond the Norms: Religious Practice in Late Medieval and Early Modern Transylvania,* Pn-II-ID-PCE-2011-3-0359) (2011-2016) şi participarea la conferinţele organizate într-o manieră constantă, regulată (cum ar fi *Reformation Studies Colloquium*) ilustrează fericit efortul implicării academice.

cercetare în dezbaterea istoriografică națională și rafinarea lui în cadrul celei internaționale[2].

Cu o tenacitate depășită doar de încăpățânarea practicată în dimensiunea ei constructivă, Maria Crăciun a vitalizat și revitalizat experiența didactică prin raportare critică la cum trebuie formați și informați studenții (fie ei la nivel licență, masterat sau doctorat) astfel încât procesul învățării și cercetării istorice să nu fie dependent de obținerea unei diplome sau a unui calificativ, ci un exercițiu al pasiunii. Un entuziasm similar a însoțit această strategie în multiplele și feluritele colaborări derulate în interiorul Catedrei (mai apoi Departamentului) de Istorie Medievală, Premodernă și Istoria Artei și al Facultății de Istorie și Filosofie[3].

Întrebarea cu care se deschide acest *Cuvânt* are un răspuns lipsit de echivoc: dedicația. Studiile care urmează, și pentru care ne exprimăm întreaga gratitudine, sunt reflexii punctuale ale felului în care la nivel individual și colectiv s-a produs întâlnirea noastră cu Maria Crăciun. Fie ca ecoul acestora să dăinuiască!

Carmen Florea
Greta-Monica Miron

[2] A fost co-organizator al conferințelor *The Role of the Visual and Material Culture in Communication. A Plural Perspective on the City* (2006, New Europe College, București) și *Conversion and Confessional Interaction in Early Modern Europe* (2009, Leipzig, Germania), precum și organizator al workshop-urilor dedicate dezbaterilor conceptuale asupra religiozității medievale și moderne timpurii: *From "Popular Religion" to "Popular Culture": the development of a concept in historical research* (2012); *Religia laicilor o religie populară? Concepte și direcții de cercetare* (2012) *și Text, Imagine, Obiect: Itinerarii în explorarea religiozității medievale și premoderne (abordări și metode de lucru)* (2013).

[3] Vom aminti activitatea, începând cu anul 2003, ca redactor șef al revistei *Colloquia. Journal of Central European History*, organizarea în perioada 2010-2012 a seminarului interdisciplinar *Vizualul ca document istoric. Imagine, obiect și ritual în cercetarea contemporană*, coordonarea programului Erasmus în cadrul Facultății și, începând cu anul 2017, directoratul Școlii Doctorale *Istorie. Civilizație. Cultură*, în cadrul căreia a impus o dinamică specifică prin intermediul prelegerilor *Ex cathedra*, a conferințelor anuale ale doctoranzilor și a atelierelor de lucru, prilej de dezbatere a unor concepte istoriografice și metodologii de cercetare actuale.

MARIA CRĂCIUN
Bibliografie selectivă*

I. Cărţi

2016

Imaginea şi Reforma luterană în Transilvania modernităţii timpurii. Scenografia şi recuzita Serviciului Divin (Cluj Napoca: Editura MEGA, 2016) 306 p + indice şi ilustraţii ISBN 978-606-543-719-7.

1996

Protestantism şi Ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 1996), 250 pagini ISBN 973-9261-15-9.

II. Coordonator. Ediţii îngrijite

2011

Communities of Devotion. Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450-1800 (Farnham: Ashgate, 2011), 276 pagini +index; ISBN 978-0-7566-6312-6 (în colaborare cu Elaine Fulton).

2002

Confessional Identity in East Central Europe (Aldershot: Ashgate, 2002), 207 pagini; ISBN 0-7546-0320-2 (în colaborare cu Ovidiu Ghitta şi Graeme Murdock).

1998

Church and Society in Central and Eastern Europe (Cluj: EFES Press, 1998), 472 pagini; ISBN 973-98268 -5-7 (în colaborare cu Ovidiu Ghitta).

1995

Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe (Cluj: University Press, 1995), 402 pagini; ISBN 973-96280-7-9 (în colaborare cu Ovidiu Ghitta).

* Întocmită de Gheorghe Negustor.

III. Studii în volume colective

2018

'Practica religioasă, spaţiul ecleziastic şi identitatea confesională a Bisericii Antitrinitare în Transilvania epocii moderne timpurii', în Mária Lupescu Makó, Ionuţ Costea, Ovidiu Ghitta, Gábor Sipos, Enikő Rüsz Fogarasi (eds), *Cluj – Kolozsvár – Klausenburg 700. Várostörténeti tanulmányok. Studii de istorie urbană* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2018), pp. 297-312; ISBN 978-606-739-102-2.

2016

'Unitarian Parish Churches in Early Modern Transylvania', în Andrew Spicer (ed.), *Parish Churches in Early Modern Europe* (Farnham: Ashgate, 2016), pp. 199-242; ISBN 978-1-4724-4608-4.

'Reformarea artei religioase din Transilvania: studiu de caz, retablul din Cincu', în Veronka Dáné, Mária Lupescu Makó, Gábor Sipos (eds), *Testimonio litterarum: tanulmányok Jakó Zsigmond tiszteletére* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2016), pp. 49-60; ISBN 978-606-739-054-4.

2015

'Visual Cultures', în Howard Louthan, Graeme Murdock (eds), *A Companion to the Reformation in Central Europe* (Leiden/Boston: Brill, 2015), pp. 412-450 (cu Grazina Jurkowlaniec); ISBN 978-90-04-25527-2.

'Transylvanian Lutheran Liturgical Practices in Comparative European Perspective', în Irene Dingel, Ute Lotz-Heumann (eds), *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext / Dissemination and Contemporary Impact of the Reformation in a European Context* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), pp. 345-375; ISBN 3579059955.

'„Non in mensis ligneis, sed in altaribus administratam esse coenam domini". L'altare nelle chiese luterane della Transilvania nella prima età moderna', în Ioan-Aurel Pop et al. (ed.), *Dal cuore dell Europa. Omaggio al professor Cesare Alzati per il compimento dei 70 anni* (Cluj- Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2015), pp. 209-228; ISBN 978-606-8694-03-0 şi 978- 973-595-839-8.

'Taţi şi fii: masculinităţi alternative în Transilvania secolelor XV-XVI', în Ioan Bolovan, Ovidiu Ghitta (eds), *Istoria ca Datorie. Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop la împlinirea vârstei de 60 de ani* (Cluj-Napoca: Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, 2015), pp. 683-697; ISBN 978-973-7784-98-8.

2013

'Arta sacrală ca izvor istoric şi ca indicator al diversităţii confesionale a Transilvaniei în secolul al XVII-lea', în Joachim Bahlcke, Konrad Gündisch (eds), *Toleranţă, coexistenţă, antagonism. Percepţii ale diversităţii religioase în Transilvania, între Reformă şi Iluminism* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2013), pp. 97-124; ISBN 978-606-543-353-3.

2012

'Transformarea polipticelor mariologice în timpul Reformei evanghelice/luterane', în Péter Levente Szőcs (ed.), *Arhitectura religioasă medievală din Transilvania* (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 2012), pp. 359-380; ISBN 978-973-1843-55-1 şi ISSN 1843-4630.

'Pietatea franciscană şi impactul ei în Transilvania medievală târzie', în Ovidiu Cristea, Petronel Zahariuc, Gheorghe Lazăr (eds), *Aut Viam Inveniam Aut Faciam. In honorem Ştefan Andreescu* (Iaşi: Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza, 2012), pp. 393-416; ISBN 9- 789737-037794.

'"Ora pro nobis sancta Dei genitrix": Prayers and Gestures in Late Medieval Transylvania', în Gerhard Jaritz (ed.), *Ritual, Images and Daily Life. The Medieval Perspective* (Wien, Zurich: Lit Verlag, 2012), pp. 107-138; ISBN 978-3-643-90113-2.

'Marian Imagery and Its Function in the Lutheran Churches of Early Modern Transylvania', în Andrew Spicer (ed.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe* (Farnham: Ashgate, 2012), pp. 133-164; ISBN 9780754665830.

2011

'Mendicant Piety and the Saxon Community of Transylvania c 1450-1550', în Maria Crăciun, Elaine Fulton (eds), *Communities of Devotion. Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450-1800* (Farnham: Ashgate, 2011), pp. 29-70; ISBN 978-0-7546-6312-6.

'Guardians or Avengers? Depictions of Angels in Transylvanian Altarpieces from the Late Medieval Period', în Gerhard Jaritz (ed.), *Angels, Devils. The Supernatural and Its Visual Representation* (Budapest: Central European University Press, 2011), pp. 93-115; ISBN 978- 615-5053-21-4.

'Preţul păcatului: faptă şi pedeapsă în oraşele Transilvaniei secolului al XVI-lea', în Laurenţiu Rădvan, Bogdan Căpraru (eds), *Oraşele, orăşenii şi banii: atitudini, activităţi, instituţii, implicaţii (sec. XVI-XX)* (Iaşi: Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza, 2011), pp. 15-56; ISBN 9-789737-037190.

2010

'The Cult of St Barbara and the Saxon Community of Late Medieval Transylvania', în Ana Marincović, Trpimir Vedriš (eds), *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints* (Zagreb: Hagiotheca, 2010), pp. 137-163; ISBN 978-953-56205-0-1.

'Eucharistic Iconography and the Confessional Identity of the Saxon Community in Early Modern Transylvania', în Jaroslav Miller, László Kontler (eds), *Friars, Nobles and Burghers- Sermons, Images and Prints. Studies of Culture and Society in Early Modern Europe, In memoriam István György Tóth* (Budapest: Central European University Press, 2010), pp. 49- 71; ISBN 978-963-9776-67-8.

'Tipografia de la Blaj şi comunicarea religioasă în societatea transilvăneană a secolului al XVIII-lea' (în colaborare cu Greta Miron), în Ionuţ Costea, Ovidiu Ghitta, Valentin Orga, Iulia Pop (eds), *Istoria Culturii. Cultura Istoriei. Omagiu Profesorului Doru Radosav la vârsta de 60 de ani* (Cluj-Napoca: Argonaut, 2010), pp. 116-151; ISBN 978-973-109-240-9.

'Attitudes to Religious Art and the Confessional Identity of the Saxon Community. Passion Cycles in the Context of Lenten Observance and Easter Celebrations in Late Medieval and Early Modern Transylvania', în *Yearbook of the New Europe College*, GE-NEC 2 Program (Bucharest: New Europe College, 2010), pp. 13-70; ISSN 1584-0289.

2009

'Conversion in the Confessional Age', în Almut Bues (ed.) *Martin Gruneweg (1562-nach 1615) – Ein europäischer Lebensweg/ Martin Gruneweg (1562-after 1615) A European Way of Life* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), pp. 241-262; ISBN 978-3-447-05926-8.

'Art, Religious Diversity and Confessional Identity in Early Modern Transylvania', în C. Scott Dixon, Dagmar Freist, Mark Greengrass (eds), *Living with Religious Diversity in Early Modern Europe* (Aldershot: Ashgate, 2009), pp. 81-108; ISBN 978-0-7546-6668-4.

'Iconografia euharistică şi identitatea confesională a comunităţii săseşti în Transilvania premodernă', în Nicolae Bocşan, Ana Victoria Sima, Ion Cârja (coord.), *Identităţi confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI)* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2009), pp. 305-332; ISBN 978-973-610-867-9.

2008

'The Construction of Sacred Space and the Confessional Identity of the Transylvanian Lutheran Community', în Evelin Wetter (ed.), *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmiteleuropa* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008), pp. 97-124; ISBN 978-3-515-09131-2.

'Fraţii minori şi societatea seculară: impactul spiritualităţii mendicante în Transilvania medievală târzie', în Ovidiu Cristea, Gheorghe Lazăr (eds), *Vocația Istoriei. Prinos Profesorului Șerban Papacostea* (Brăila: Editura Istros, 2008), pp. 191-220; ISBN 978-973- 1871-10-3.

2006

'Implementing Catholic Reform. The Jesuits and Traditional Religion in early modern Transylvania', în Anna Ohlidal, Stefan Samerski (eds), *Jesuitische Frommigkeits-kulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006), pp. 37-62; ISBN 10-3-515-08932-2.

'Rural altarpieces and religious experiences in Transylvania's Saxon communities', în Heinz Schilling (ed.), *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 191-217; ISBN 0-521-84546-7.

'„Moartea cea bună": intercesori şi protectori în pragul marii treceri. Între discursul clerical şi pietatea populară', în Mihaela Grancea, Ana Dumitran (eds), *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI-XX* (Cluj Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2006), pp. 226-269; ISBN 973-686-932-6.

2005

'Apud Ecclesia: church burial and the development of funerary rooms in Moldavia', în Will Coster, Andrew Spicer (eds), *Sacred Space in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 144-166; ISBN 0-521-82487-7.

'Religious co-habitation in a multi-cultural context: late medieval Moldavia', în Almut Bues (ed.), *Zones of Fracture in Modern Europe: the Baltic Countries, the Balkans, and Northern Italy* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005), pp. 245-270; ISBN 3-447-05119-1.

2004

'Apud Ecclesia: Înmormântarea în biserică în Moldova secolelor XV-XVI', în Bogdan Petru Maleon, Alexandru Florin Platon (eds), *Confesiune şi Cultură în Evul Mediu. In Honorem Ion Toderaşcu* (Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2004), pp. 29-70; ISSN 1221-843X.

2003

'Narativ şi iconic. Rolul educativ şi devoţional al reprezentărilor referitoare la sfinţi din altarele poliptice din sudul Transilvaniei', în Ovidiu Ghitta, Doru Radosav, Nicolae Bocşan (eds), *Tentaţia istoriei. În memoria profesorului Pompiliu Teodor* (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2003), pp. 37-83; ISBN 973-610-224-6.

2002

'Traditional Practices: Catholic Missionaries and Protestant Religious Practice in Transylvania' în Helen Parish, William Naphy (eds), *'Religion and Superstition' in Reformation Europe* (Manchester: Manchester University Press, 2002), pp. 75-93; ISBN 0- 7190-6158-X.

'Eucharistic Devotion in the Iconography of Transylvanian Polyptych Altarpieces', în José Pedro Paiva (ed.), *Religious Ceremonials and Images: Power and Social Meaning (1400- 1750)* (Lisbon: Palimage Press, 2002), pp. 191-230; ISBN 972-8575-37-8.

'The Building of a Calvinist Romanian Community', în Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta, Graeme Murdock (eds), *Confessional Identity in east central Europe* (Aldershot: Ashgate, 2002), pp. 99-120; ISBN 0-7546-0320-2.

'Iconoclasm şi teologie. Întrupare şi mântuire în iconografia polipticelor transilvănene', în Marius Porumb, Aurel Chiriac (eds), *Sub Zodia Vătăşianu. Studii de istoria artei* (Cluj- Napoca: Nereamia, 2002), pp. 67-80; ISBN 973-86092-0-8.

2001

'Superstition and Religious Difference in 16th and 17th century Transylvania' în István György Tóth, Eszter Andor (eds), *Frontiers of Faith: Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750* (Budapest: Central European University Press ESF, 2001), pp. 213-231.

'The cult of saints in medieval Transylvania' (în colaborare cu Carmen Florea), în Graham Jones (ed.), *Saints of Europe. Studies towards a survey of cults and culture* (Stamford: Paul Watkins Publishing, 2001), pp. 39-60; ISBN 1-900289-57-1.

2000

'The Religious Options of Jakobus Heraklides Despotus', în Mihály Balázs, Gizella Keserű (eds), *György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16th and 17th centuries* (Budapest: Balassi Kiadó, 2000), pp. 43-52; ISBN 963-506.

1999

'Contrareforma şi schimbările din viaţa religioasă transilvăneană a secolului al XVI-lea', în Iacob Mârza, Ana Dumitran (eds), *Spiritualitate transilvană şi istorie europeană* (Alba Iulia: Presa Universitară, 1999), pp. 57-93; ISBN 973-4-00681-4.

'Structuralism şi Comparatism la Gh. I. Brătianu', în Pompiliu Teodor, Radu Mârza (eds), *Incursiuni în opera istorică a lui Gheorghe I. Brătianu. Studii şi Interpretări Istorice* (Cluj: Casa Cărţii de Stiinţă, 1999), pp. 45-58; ISBN 973-9404-28-6.

1998

'Semnificaţiile ctitoririi în Moldova. O istorie socială a religiei', în Gheorghe Lazăr, Ovidiu Cristea (eds), *Naţional şi Universal în istoria românilor* (Bucureşti: Editura Enciclopedică, 1998), pp. 137-174; ISBN 973-45-0242- 5.

'Burial and Piety in Comparative Perspective: Moldavia during the fifteenth and sixteenth century', în Nicolae Edroiu (ed.), *Studii Istorice. Omagiu profesorului Camil Mureşan* (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 1998), pp. 115-130; ISBN 973-9354-20-3.

'Piety and Individual Options in Moldavian Donation Deeds, 14th to 16th centuries', în Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds), *Church and Society in central and eastern Europe* (Cluj: EFES Press, 1998), pp. 319-338; ISBN 973-98268-5-7.

1997

'Protestantism and Orthodoxy in sixteenth century Moldavia', în Karin Maag (ed.), *The Reformation in Eastern and Central Europe* (Aldershot: Scolar Press, 1997), pp. 126-135; ISBN 1-85928-358-6.

1996

'Elemente de viaţă cotidiană în basmele populare româneşti', în Sorin Mitu, Florin Gogâltan (eds), *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania* (Oradea: Presa Universitară, 1996), pp. 120-131; ISBN 973-96280-5-2.

'Biserica uitată. Imaginea bisericii ortodoxe în scrierile călătorilor englezi în secolul al XVI-lea', în Nicolae Bocşan, Valeriu Leu (eds), *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie* (Reşiţa: Editura Banatica, 1996), pp. 7-33; ISBN 973-97757-6-4.

'Marienfrommigkeit und die Ablehnung protestantischer Ideen in der Moldau des 16 Jahrhunderts', în Sorin Mitu, Florin Gogâltan (eds), *Interetnische und Zivilisazion Beziehungen in siebenbürgischen Raum* (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 1996), pp. 115- 136; ISBN 973-9261-11-6.

1995

'Orthodox Piety and the Rejection of Protestant ideas in 16th century Moldavia', în Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe* (Cluj: University Press, 1995), pp. 70-91; ISBN 973-96280-7-9.

III. Articole şi studii în reviste ştiinţifice

2019

'„The Price of Sin": Sexual Misconduct and its Social Consequences in Sixteenth Century Transylvanian Towns', *Archiv für Reformationsgeschichte- Archive for Reformation History*, 110 (2019): 157-199; ISSN 0003-9381.

2018

'The Polyptych of Dobârca and the Issue of the Text Retable in Early Modern Transylvania', *Brukenthal Acta Musei* XIII/2 (2018): 179-208; ISSN 1842-2691.

2017

„Historia vero sacrae et similes retineantur": funcţia imaginilor produse pentru bisericile luterane ale Transilvaniei în epoca modernă timpurie', *Studii şi Articole de Istorie*, LXXXIV (2017): 18-38; ISSN 0585-749X.

2014

'Ritual şi Recuzită: practica liturgică luterană din Transilvania modernităţii timpurii (secolele XVI-XVII)', *Ars Transsilvaniae* XXIV (2014): 133-176; ISSN 1220-2789.

2013

'Communities of Devotion: the Saxons in Early Modern Transylvania', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia* 58, Special Issue (2013): 156-195; ISSN 1220-0492.

'Shepherds and Flocks: Religious Practice between Ecclesiastic Priorities and Secular Needs', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia* 58, Special Issue (2013): 1-16; ISSN 1220-0492.

2011

'Cultural Capital and Social Networks: the Saxon Community in early modern Transylvania', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia* 56/1 (2011): 87-110; ISSN 1220-0492.

2009

'Centre or periphery?: The Reformation in Romanian and Hungarian Historiography', *Archiv für Reformationsgeschichte/ Archive for Reformation History1945-2008*, 100 (2009): 175-192; ISBN 978-3-574-08456-5; ISSN 0003-9381

2008

'Confession and Conversion. Transcending Religious Boundaries in Central and Eastern Europe, 1560-1700' (cu Jörg Deventer şi Martin Elbel), *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder. A Journal of History and Civilisation in East Central Europe. Frömmigkeitsformen und religiöse Kommunikation im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit* 48/1 (2008): 192-202; ISSN 0523-8587.

2007

'Reforming Church Space. Altarpieces and Their Functions in Early Modern Transylvania', *Church History and Religious Culture*, 1 (2007): 1-28; ISSN 1871-241X.

2006

'Polipticul de la Dupuş în contextul devoţiunii euharistice din Transilvania (sec. XV-XVI)', *Ars Transsilvaniae* XII-XIII, 2002-2003 (2006): 139-158; ISSN 1220-2789.

2005

'Polipticul şi devoţiunea euharistică în Transilvania evului mediu târziu', *Caiete de Antropologie Istorică* 4/1 (2005): 45-110; ISSN 1583-2562.

'Tentaţia sintezei: între opinia personală şi efortul colectiv', *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai", Historia*, 50/2 (2005): 157-199; ISSN 1220-0492.

'The Conference Culture', *Colloquia*, XII/1-2 (2005): 189-196; ISSN 1223-5261.

2004

'Iconoclasm and Theology. Incarnation and Redemption in the Iconography of Transylvanian Polyptychs. The case of Biertan', *Archiv für Reformationsgeschichte/ Archive for Reformation History* 95 (2004): 62-97; ISSN 0003-9381.

2003/2004

'Tolerance and Persecution. Political Authority and Religious Difference in late medieval Moldavia', *Colloquia* X-XI/1-2 (2003-2004): 5-58; ISSN 1223-5261.

1997

'Donations to the Church and the Development of Moldavian Piety 15th and 16th centuries', *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Historia*, XLII/ 1-2 (1997): 17-38; ISSN 1220-0492.

1996/1997

'„For they have faithfully served us through their prayers"; the role and status of the clergy in Moldavia as perceived by the elite (15th and 16th centuries) ', *Colloquia*, vol. 3-4/1-2 (1996-1997): 5-21; ISSN 1223-5261.

1995

'The use of the vernacular in Catholic propaganda during the last decades of the sixteenth century', *Europa, Balcanica, Danubiana, Carpathica, 2A, Annales, Cultura Historia Philologia* (Budapest: 1995), pp. 130-137; ISSN 1215-7562.

1994

'The effects of the Reformation on Catholic communities in Moldavia', *Colloquia,* I/1-2 (1994): 40-51.

'Erezie şi ortodoxie în timpul lui Ştefan Rareş (1551-1552)', *Revista istorică*, serie nouă, 5/7-8 (1994): 693-701.

'The religious policy of Ion Vodă the Armenian 1572-1574', *Colloquia*, vol. 1/ 1 (1994): 49-60.

1992

'Zur Reformation in der Moldau', *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde,* 1 (1992): 145-156.

'Noi contribuţii la istoriografia Reformei în literatura europeană', *Revista istorică*, serie nouă, 3 (1992): 609-621.

'Continuitatea Reformei în Moldova medievală', *Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol* (Iaşi: 1992): 197-209.

'Andrei Şaguna istoric al Reformei', *Acta Musei Napocensis* (1992): 315-323.

1987

'P.P. Panaitescu despre influenţa Reformei în cultura românească', *Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol*, Iaşi, XXIV/2 (1987): 307-314.

1984

'Istoriografia iluministă română şi Reforma', *Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol,* Iaşi, XXI (1984): 229-238.

1981

'Incursiuni în istoriografia Reformei', *Studia. Historia*, 2 (1981): 20-26.

IV. Recenzii

2009

Elaine Fulton, *Catholic Belief and Survival in Late Sixteenth Century Vienna. The Case of Georg Eder (1523-1587)* (Aldershot: Ashgate, 2009), *Colloquia. Journal of Central European History* XVI (2009): 240-243.

Howard Louthan, *Converting Bohemia. Force and Persuasion in the Catholic Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), *Colloquia. Journal of Central European History* XVI (2009): 243-246.

2008

Amy Leonard, *Nails in the Wall. Catholic Nuns in Reformation Germany* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2005), *Colloquia. Journal of Central European History* XV (2008): 206-208.

2006

Graeme Murdock, *Beyond Calvin. The Intellectual, Political and Cultural World of Europe's Reformed Churches c. 1540-1620* (Basingstoke: Palgrave, 2004), *Colloquia. Journal of Central European History* XIII/1-2 (2006): 419-421.

William A. Dyrness, *Reformed Theology and Visual Culture: The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), *Sixteenth Century Journal* XXXVII/1 (2006):153-154.

Joseph Herl, *Worship Wars in Early Lutheranism: Choir, Congregation and Three Centuries of Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2004) în *Sixteenth Century Journal* XXXVII/2 (2006): 560-561.

John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, Anthony I. Papalas (eds), *Confessionalization in Europe 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan* (Aldershot: Ashgate, 2004), *Colloquia. Journal of Central European History* XIII/1-2 (2006): 421-423.

2005

Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), *Colloquia. Journal of Central European History* XII/1-2 (2005): 235-240.

David Hotchkiss Price, *Albrecht Dürer's Renaissance. Humanism, Reformation and the Art of Faith* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003), *Colloquia. Journal of Central European History* XII/1-2 (2005): 240-244.

Charles Zika, *Exorcising our Demons. Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe* (Studies in Medieval and Reformation Thought; Vol. XCI) (Leiden / Boston / Tokyo: Brill Academic Publishers; 2003), *Sehepunkte* 5/12 (2005).

Jane Louise Carroll, Alison G. Stewart (eds), *Saints, Sinners and Sisters: Gender and Northern Art in Medieval and Early Modern Europe* (Aldershot: Ashgate, 2003), *Sixteenth Century Journal*, XXXVI/3 (2005): 824-826.

Karin Maag, John D. Witvliet (eds), *Worship in Medieval and Early Modern Europe: Change and Continuity in Religious Practice* (Notre Dame, In: University of Notre Dame Press, 2004), *Sixteenth Century Journal*, XXXVI/4 (2005): 1231-1232.

2004

Bernard Hamilton, *The Christian World of the Middle Ages* (Stroud, Glos: Sutton, 2003), *Sixteenth Century Journal*, XXXV/3 (2004): 928-929.

James van Horn Melton (ed.), *Cultures of Communication from Reformation to Enlightenment. Constructing Publics in the early modern German Lands* (St. Andrews Studies in Reformation History), (Aldershot: Ashgate, 2003), *Sehepunkte*, 4/9 (2004).

R. Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World* (Blackwell Companions to European History), (Oxford: Blackwell, 2004), *Sehepunkte* 4/11 (2004).

2003/2004

Ovidiu Ghitta, *Naşterea unei biserici. Biserica Greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existenţă* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2002), *Colloquia. Journal of Central European History* X-XI/1-2 (2003-2004): 291-293.

Graeme Murdock, *Calvinism on the Frontier 1600-1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania* (Oxford: Clarendon Press, 2000), *Colloquia. Journal of Central European History* X-XI/1-2 (2003-2004): 300-304.

Marc Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany 1550-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), *Colloquia. Journal of Central European History* X-XI/1-2 (2003-2004): 304-306.

Marius Porumb, Aurel Chiriac (eds), *Artă Românească, Artă Europeană. Centenar Virgil Vătăşianu* (Oradea: Editura Muzeului Ţării Crişurilor, 2002), *Colloquia. Journal of Central European History* X-XI/1-2 (2003-2004): 312-315.

Maria Magdalena Székely, *Sfetnicii lui Petru Rareş. Studiu prosopografic* (Iaşi: Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza, 2002), *Colloquia. Journal of Central European History* X-XI/1-2 (2003-2004): 322-324.

2003

Andrew Morrall, *Jörg Breu the Elder. Art, Culture and Belief in Reformation Augsburg* (Aldershot: Ashgate, 2001), *Sehepunkte* 3 (2003).

1998/2000

Ana Dumitran, Botond Gudor, Nicolae Dănilă (eds), *Relaţii interconfesionale româno-maghiare în Transilvania la mijlocul secolului al XVI-lea şi în primele decenii ale secolului XVIII* (Alba Iulia, 2000), *Colloquia. Journal of Central European History* V-VII (1998- 2000): 222-225.

NORMĂ ECLEZIASTICĂ ȘI VIAȚĂ RELIGIOASĂ

REFLECTIONS ON IMAGES AND WORDS IN THE REFORMED TRADITION IN TRANSYLVANIA

Graeme MURDOCK

Maria Crăciun's research on religious life during the late medieval and early modern periods reveals the wide variety of her intellectual interests as well as the breadth and depth of her understanding of different religious traditions. The historian of religious life in Transylvania faces the complex task of analysing a changing borderland of the Latin and Orthodox worlds, further divided during the era of Reformation with the emergence of Lutheran, Antitrinitarian, Reformed and Greek Catholic churches. In writing about the religious history of early modern Transylvanian society, made up of a mosaic of religious cultures worshipping in a variety of languages, it is no small matter for any researcher to be equally sure-footed in their analysis of such a range of diverse traditions. However, as Crăciun's writing has demonstrated, it is possible. Through exhaustive study of relevant written sources, and through innovative engagement with visual and material cultural sources, Crăciun has analysed religious beliefs and practices and also assessed exchanges, commonalities and differences between the churches of early modern Transylvania. This article will focus on Crăciun's analysis of the character of Reformed religion in the principality. We will consider key questions relating to the emerging Reformed (or Calvinist) tradition that Maria Crăciun has examined concerning attitudes towards images and vernacular language.

IMAGES

Maria Crăciun's work on Transylvania's material and visual culture has largely focussed on Lutheran churches. She has analysed the relationship between official doctrinal change and patterns of popular piety. Crăciun has considered a range of questions about the legacy of late medieval styles of Eucharistic and Marian devotion. In what ways did pre-Reformation piety inform the receptivity of communities in Transylvania to the views of reformers about the sacraments and salvation? What continuities can be discerned in styles of piety between the pre- and post-Reformation periods? Crăciun's analysis of the emerging character of Lutheran visual culture suggests a complex pattern of continuity and change. For example, images of Mary were frequently retained in prominent positions in Lutheran churches. However, Mary was presented to congregations not as an autonomous focus of devotion but rather as a model of piety. Emphasis was instead placed on the singular role of Christ as redeemer in forms of decoration added to pulpits and in adapted and newly-commissioned

altarpieces[1]. Crăciun has therefore concluded that the visual culture of early modern Lutheran churches highlights the *difficulties in abandoning traditional Catholic religious practices, particularly devotional patterns*, and the *survival of Marian imagery, its adaptation and reinterpretation as well as its uses in the context of Lutheran worship*, as well as *the appropriation of medieval images by the Saxon Lutheran communities.*[2]

An outstanding example of these patterns of appropriation and adaptation is provided by the altarpiece of St. Mary's church in Sibiu (completed in 1519). During the 1540s Matthias Ramser, the dean of Sibiu, was a central figure in the spread of Lutheran reforms. In 1543 Ramser sent a copy of Johannes Honterus' summary of the reforms implemented at Braşov („Reformationsbüchlein" or *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae* (1543)) to Martin Luther, Philipp Melanchthon and to Johannes Bugenhagen. All three replied with clear endorsements of the reforms introduced at Braşov. These responses provided both Ramser and Sibiu's mayor with encouragement to proceed with similar reform measures in Sibiu. Work was completed in 1545 on changes to the central panel of the altarpiece in St Mary's church. The figure of the crucified Christ remained but figures at the foot of the cross disappeared from sight and were replaced by biblical texts in Latin[3].

The choice of these two texts for the altarpiece in Sibiu merits closer analysis. Both revealed the commitment of Sibiu's reformers to core elements of the Lutheran agenda on salvation theology and the authority of the Bible. The chosen text from the Old Testament paraphrased verses 11 and 12 of Isaiah chapter 53 (*…by his knowledge my righteous servant will justify many, and he will bear their iniquities…. For he bore the sin of many, and made intercession for the transgressors*.). Luther clearly identified Isaiah's prophecy in this chapter as referring directly to the suffering, death and resurrection of Christ. Luther connected his understanding of this passage in Isaiah to Paul's explanation of how sinners were justified through the righteousness of God. Luther's reading of Isaiah

---

[1] Maria Crăciun, 'Mendicant Piety and the Saxon Community of Transylvania, c. 1450 - 1550', in Maria Crăciun – Elaine Fulton (eds), *Communities of Devotion. Religious Orders and Society in East-Central Europe* (Aldershot: Ashgate, 2011), pp. 29-69; Maria Crăciun – Grażyna Jurkowlaniec, 'Visual Cultures', in Howard Louthan – Graeme Murdock (eds), *A Companion to the Reformation in Central Europe* (Leiden: Brill, 2015), pp. 412-450.

[2] Maria Crăciun, 'Marian Imagery and its Function in the Lutheran Churches of Early Modern Transylvania', in Andrew Spicer (ed.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe* (Farnham: Ashgate, 2012), pp. 133-164, and here pp. 134, 136, 162.

[3] Maria Crăciun, 'Iconoclasm and Theology in Reformation Transylvania: The iconography of the Polyptych of the Church at Biertan', *Archiv für Reformationsgeschichte/ Archive for Reformation History* 95 (2004): 61-97, see 66 for the central panel of this altarpiece; Ciprian Firea, 'The Great Altarpiece of the Passion from Sibiu and its Painters', *Brukenthal. Acta Musei* 7/2 (2012): 229-246; István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526 - 1691)* (Leiden: Brill, 2009), p. 70.

53 was therefore at the heart of his salvation theology. In lectures on Isaiah 53, Luther described verse 11 as *a very beautiful text…. Those who acknowledge that their sins have been borne by him are righteous*. We might reflect that the reformers in Sibiu also found beauty in the text that they added to the altarpiece in their church. We also note that the town's congregation required some explanation in German of the beauty of the meaning of these words that had been painted in Latin[4]. The text from the New Testament added to the altarpiece was drawn from Matthew 11 verses 28 and 29 (*Come to me, all you who are weary and burdened, and I will give you rest …and you will find rest for your souls*.). This text reinforced the message of faith in Christ alone, but also conveyed the commitment of reformers to use accurate texts from original sources in support of the authority of the Bible. The authorities at Sibiu followed Erasmus'1516 revision of the Vulgate in the text painted onto the panel of their altarpiece, replacing the Vulgate's *reficiam* for Erasmus' choice of *refocillabo* in verse 28 (*and I will give you rest*)[5].

The development of Lutheran visual imagery in Transylvania had a distinct chronology. We know that during the mid - 1540s, in part influenced by Heinrich Bullinger, some images and objects were removed from churches in Saxon towns including for example the main altarpiece of the church at Brașov that was dismantled in February 1544. However, the approach of adaptation of existing images taken in Sibiu was more representative of how Transylvanian Lutherans engaged with the inheritance of Catholic visual culture in their churches. A synod of the Saxon church held in 1557 allowed for the retention of images that presented stories from the Bible or about the history of the church. A 1565 synod encouraged the restoration of images that had been removed or destroyed during the early years of the reform movement. The decrees of a later 1615 Lutheran synod held at Mediaș confirmed that images and statues should only be removed from church buildings if they contradicted the teaching and stories of the Bible[6]. This affirmation

---

[4] For Luther's text on Isaiah 53 see Brooks Schramm, 'Lectures on Isaiah 53 (1528-1530)', in Euan K. Cameron (ed.), *The Annotated Luther. Volume 6. The Interpretation of Scripture* (Minneapolis: Fortress, 2017), pp. 345-375, and here p. 369. Johannes Bugenhagen lectured on Isaiah at Wittenberg in 1523 and 1524. Luther gave 150 lectures on Isaiah between 1528 and 1530, focussing on Isaiah 53 in the summer of 1529. He returned to Isaiah 53 in lectures leading up to Easter in 1544. Luther turned for assistance to the work of the Hebraist Johannes Oecolampadius and his 1525 *Commentary on Isaiah*. Calvin completed his *Commentary on Isaiah* in 1551. This work was expanded in 1559 following sermons Calvin gave on Isaiah, including a series of seven sermons delivered on chapter 53; John Calvin, *Sermons on Isaiah's Prophecy of the Death and Passion of Christ*, tr. T.H.L. Parker (London: James Clarke, 1956).

[5] Erasmus, *Novum instrumentum omne* (Basel, 1516), p. 24 for Matthew 11, and p. 262 for the author's notes on this change. The text on the altarpiece in Sibiu is: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego refocillabo vos… et invenietis requiem animab[us] v[estris]*.

[6] Maria Crăciun, 'Rural Altarpieces and Religious Experiences in Transylvania's Saxon Communities', in Heinz Schilling – István György Tóth (eds), *Cultural Exchange in Early Modern Europe, Volume 1. Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700* (Cambridge:

of the value of images in the context of Lutheran worship and ritual provided the basis for the production of new altarpieces and other forms of decoration in Lutheran churches during the seventeenth century. Crăciun has argued that these new altarpieces reflected not only Lutheran styles of piety but also the political and confessional environment of Transylvania under a series of Reformed princes. The 1615 Mediaș synod marked a decisive embrace of Lutheran orthodoxy in opposition to some crypto-Calvinist clergy who had received backing from prince Gábor Bethlen. In this context, the 1615 synod's affirmation of the proper place of religious imagery in church buildings provided a clear statement about a distinct Lutheran identity that Crăciun has argued *owed much to the reaction to Calvinist pressure*. Thus, Crăciun suggests that *the very presence of the altarpiece and other rather lavish and sometimes intricately decorated church furnishings, such as pulpits, served as a means of identifying a Lutheran church, distinguishing it primarily from the barren interiors of Reformed churches*[7].

Crăciun's view that the vibrant aesthetic adopted by Transylvanian Lutherans was in part a means of asserting their confessional identity against the Reformed church raises important questions about the Reformed tradition's relationship with images. For any researcher concerned with recovering patterns of popular piety from surviving art and architecture, Reformed religion provides a distinctive challenge (consider those *barren interiors of Reformed churches* as quoted above). Reformed clergy were certainly exercised about the danger of idolatry and emphasised the importance of relying on the words of the Bible as the best available means of conveying truth to the faithful. Early Reformed synods demanded that all altars, images and statues should be removed from churches The *Confessio Catholica* (1562) suggested that one mark of false churches was that they kept *idols and other filth and wickedness contrary to the Word of God*. The *Confessio* demanded that magistrates and clergy take action against any likenesses of God visible in churches. The 1567 Debrecen articles commanded that altars be overthrown to *wipe away the idolatry of the Mass*[8]. Reformed clergy believed that white-washed walls and clear windows provided an appropriate environment for the true worship of God. Changes made to church buildings largely involved removing objects and images from the sight of congregations. However, even in those churches in continuous use for Reformed worship from the middle decades of the sixteenth century it is impossible to date precisely when statues or altars

Cambridge University Press, 2006), pp. 191-217. Crăciun, 'Marian Imagery and its Function,' p. 147.

[7] Maria Crăciun, 'Art, Religious Diversity and Confessional Identity in Early-Modern Transylvania', in C. Scott Dixon – Dagmar Freist – Mark Greengrass (eds), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe* (Aldershot: Ashgate, 2009), pp. 81-108, and here pp. 106-107.

[8] James T. Dennison, Jr (ed.), *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation* (4 vols Grand Rapids: Reformation Heritage, 2008-2014), vol. 2: 1552-1566 (2010), pp. 502, 524, 558-559, 600-601, and vol. 3: 1567-1599 (2012), pp. 84, 127.

were first removed or when paintings on interior walls were first covered. Some new furnishings and decoration (including ceiling casettes) were also added to Reformed churches. However, as Crăciun has observed in a study of Unitarian churches, it is often difficult to determine whether decorative embellishments from later periods were innovative or represented a continuation of earlier practices[9].

Should we conclude that the identification of images and statues as sources of idolatry was more a clerical than a popular concern and that it was noble church patrons who mostly made changes to the appearance of Reformed churches? Or, should we consider that part of the popular appeal of Reformed religion was its distinctive message about idolatry and creating an appropriate environment for the true worship of God? In some European contexts, iconoclastic violence against statues and images provides us with evidence of popular responses to Reformed preaching about idols. However, we should be careful about any suggestion that the absence of iconoclastic incidents implies a lukewarm popular reaction to Reformed clerical iconophobia. In many territories, the process of cleansing churches of idolatry was directed by state authorities or managed by local church patrons. In some contexts, violent crowds were mobilised to attack idols by factions within local elites who sought to use popular opinion to advance their agenda of reform. We should also recall that Reformed clergy disavowed the unlawful violence of iconoclastic crowds even if they generally proved willing to take possession of churches that had been cleared of statues and images by ordinary women and men.

In many parishes in Transylvania, and especially in rural parishes, all evidence suggests that noble patrons who supported the Reformed church largely determined the scale and speed of any changes made to church buildings. There are only very few accounts of violent iconoclastic disturbances involving ordinary people in Transylvania[10]. We know of only a small number of incidents in urban contexts. Crăciun has for example detailed the complex history of St Michael's church in Cluj where the altar was removed in 1556. There were later iconoclastic incidents in Cluj in 1565 and reports of the destruction of altars, statues and images the same year at St Michael's church in Alba Iulia. However, in both these examples it is difficult to discern how far violence was a

---

[9] Maria Crăciun, 'Unitarian Parish Churches in Early Modern Transylvania', in Andrew Spicer (ed.), *Parish Churches in the Early Modern World* (Farnham: Ashgate, 2016), pp. 199-242, here p. 200; Andrew Spicer, *Calvinist Churches in Early Modern Europe* (Manchester: Manchester University Press, 2007), pp. 16-39.

[10] Maria Crăciun, 'The Construction of Sacred Space and the Confessional Identity of the Transylvanian Lutheran Community', in Evelin Wetter (ed.), *Formierung des konfessionellen raumes in Ostmitteleuropa* (Stuttgart: Franz Steiner, 2008), pp. 97-124, p. 103; Maria Crăciun 'Eucharistic Devotion in the Iconography of Transylvanian Polyptych Altarpieces', in José Pedro Pavia (ed.), *Religious Ceremonials and Images. Power and Social Meaning (1400 - 1750)* (Coimbra: Palimage, 2002), pp. 192-193.

demonstration of popular anxiety about idols or driven primarily by elite actors in distinct local political circumstances[11].

These isolated incidents from the mid-1560s therefore hardly represent substantive evidence that the spread of Reformed religion in Transylvania was marked by iconoclasm. Reformed (and Antitrinitarian) preaching about idolatry certainly resonated with some noble church patrons and in some towns. However, questions about the broader popular appeal of Reformed concerns about images and statues in churches are difficult to answer. External observers (including Lutherans) who commented on the state of Reformed churches from the latter decades of the sixteenth century remarked on the absence of altars and images. However, such perspectives were inevitably framed by the viewers' own confessional cultures. We would like to know a good deal more than surviving sources permit about the reaction of communities to the removal of images of devotion from their churches and about the subsequent relationship between congregations and their church buildings once they were bereft of altars and statues. Sixteenth-century Reformed Christians can all too easily be reduced to stereotypes framed by the beliefs and practices of later generations of Calvinists. While acknowledging that surviving evidence (not least from Crăciun's analysis of Lutheran churches) suggests that substantial and distinctive changes were made to the appearance of Reformed churches in Transylvania during this period, we should also allow for the persistence among Reformed congregations of a greater range of attitudes than often assumed towards visual culture and forms of decoration in churches.

WORDS

Research by Crăciun has also addressed the role of vernacular printed texts and language within Reformed communities in Transylvania. Crăciun has analysed these issues in the context of attempts to build a Reformed church for Romanian-speakers in Transylvania during the middle decades of the seventeenth century. As Crăciun has noted, traditional Romanian and Hungarian nationalist historiography agreed, for very different reasons, that this enterprise was doomed to inevitable failure due to *fundamental cultural incompatibilities between the two communities*[12]. Crăciun argued that *Romanian Calvinist communities have never been studied in depth, because of the general assumption that attempts to spread*

---

[11] Maria Crăciun, 'Unitarian Parish Churches', pp. 228-229; Maria Crăciun, 'Iconoclasm and Theology in Reformation Transylvania', pp. 61-97.

[12] Maria Crăciun, 'Building a Romanian Reformed Community in Seventeenth-Century Transylvania', in Maria Crăciun – Ovidiu Ghitta – Graeme Murdock (eds), *Confessional Identity in East-Central Europe* (Aldershot: Ashgate, 2002), pp. 99-120, and here pp. 99-100. See also Maria Crăciun, 'Centre or Periphery? The Reformation in Romanian and Hungarian Historiography, 1945 – 2008', *Archiv für Reformationsgeschichte/ Archive for Reformation History*, 100 (2009): 175-192. For more on Maria's attitude towards conventional wisdom (including her views on *festschrifts*) see Maria Crăciun, 'The conference culture', *Colloquia. Journal of Central European Studies* 12/1-2 (2005): 189-196.

Protestant ideas among Romanians was a complete failure[13]. To the degree that any Romanian-speakers became Calvinists during this period, this has often been read as a response to the political dominance of the Reformed interest at the Transylvanian court and limited only to a very small minority of Romanian-speaking nobles who had already converted to Catholicism. Thus, as Crăciun observed, this effort to sponsor a Romanian Reformed church has *been mostly discussed as a shift from Catholicism to Calvinism, an analysis which saw as futile efforts to get converts to move directly from Orthodoxy to the Reformed church*.[14]. However, Crăciun considers evidence that some Orthodox Romanian-speakers became Calvinists in towns such as Hunedoara, Haţeg and Caransebeş. Crăciun also accounts for at least the limited and temporary spread of Romanian-speaking Calvinism into the countryside around these towns as well as around Sibiu and Făgăraş[15].

The political power of the Rákóczi court and social privileges of Hungarian-speaking Reformed clerical hierarchy framed the mission effort to Orthodox Romanian congregations. The perspective of the Reformed elite also dominates in surviving sources that present their views about the Orthodox church. For Reformed clergy, the true church was distinguished by attachment to clear statements of accurate doctrine derived from the Bible. Membership of a church required, even in simplified form, that adherents exhibit some degree of familiarity with, and understanding of, key points of doctrine. This knowledge was acquired from listening to the Bible being read in the vernacular, from listening to sermons that explained Bible passages, and from accurately rehearsing the learned phrases of catechism answers that cited and amplified verses from the Bible. This direct engagement with the vernacular Bible was believed to have the power to enliven consciences to respond to God's love by obedience to His will. Building a Romanian-speaking Reformed church therefore involved reproducing these features of church life. The Hungarian-speaking Reformed clerical elite therefore sought to introduce programmes of education to train ministers to become capable of preaching, to produce vernacular texts for religious instruction, and to develop systems of moral disciplining to assist believers in their everyday lives.

Responses to this programme of reform are telling – both about Calvinism and about Orthodoxy in Transylvania during this period. Reformed clergy were frustrated by Orthodox clerical unwillingness to entertain any discussion of points of doctrine. In 1639 prince György I Rákóczi decreed that the Romanian metropolitan at Alba Iulia came under the authority of the superintendent of the Transylvanian Reformed church. In 1640 superintendent István Geleji Katona reported on the limited answers given to his questions by a candidate interviewed for the position of Orthodox metropolitan. As Crăciun comments, *the apophatic tradition in Orthodoxy made it difficult for people even to contemplate discussing*

[13] Crăciun, 'Building a Romanian Reformed Community', p. 107.
[14] Ibid.
[15] Ibid., pp. 108-109.

doctrinal matters[16]. However, Reformed assumptions about the character of a church as bounded by clear doctrinal statements did make some impact on Romanian Orthodoxy during this period. For example, the metropolitan of Iaşi encouraged the production of an Orthodox confession of faith in response to the publication of Reformed catechisms in Romanian. New appointees as Orthodox metropolitans in Transylvania were required to accept, at least in theory, the use of the Romanian language in church services and to prevent any rituals and practices thought by Reformed clergy to be superstitious including the worship of icons[17]. Crăciun assesses other tactics adopted to advance the cause of reform among Romanian-speakers. Resources were given to schools to offer at least basic instruction to Romanian students, including a school founded by Zsuzsanna Lórántffy at Făgăraş in 1650. A printing press also operated between 1648 and 1656 at Alba Iulia producing books in Romanian using Cyrillic characters.

The results of these efforts at institutional reform, educational reform, and reform to the character of church services were limited and patchy. Crăciun comments that attempts to replace *the liturgical cycle of communal celebrations which were central to the practice of Orthodoxy and to remove images from Orthodox churches, made at best very slow progress among limited numbers of Romanian-speakers in the middle decades of the seventeenth century*[18]*.* In part, this was due to the lack of concern shown by Romanian-speaking noble converts to Reformed religion to alter the religious life of peasant communities on their lands. This disinterest is not surprising in many ways and reinforces a point made by the leading social historian of religion in Hungary during the Reformation. Katalin Péter has emphasised the relative lack of interest shown by many noble converts from Catholicism to either Lutheranism or Calvinism in the style of religion practised in village communities on their estates. Péter therefore has stressed that, in the context of this attitude among many church patrons as well as the slow development of rural schools and limited impact of printed literature in rural communities, new confessional cultures only emerged very slowly and continued to overlap with existing social networks[19]. This analysis of the results on popular religious practice of conversions among the nobility provides a helpful context for assessing the apparently limited impact in rural communities of any Calvinist converts among Romanian-speaking gentry in Transylvania.

The notion that turning Catholic peasants into reliable Calvinists was possible, although a lengthy and difficult process, while turning Orthodox peasants

---

[16] Ibid., pp. 109, 114. Maria Crăciun, 'Superstition and Religious Differences in Sixteenth- and Seventeenth-Century Transylvania', in Eszter Andor – István György Tóth (eds), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities, 1400 - 1750* (Budapest: Central European University, 2001), pp. 213-231, here p. 224.

[17] Crăciun, 'Superstition and Religious Differences', pp. 222-224.

[18] Crăciun, 'Building a Romanian Reformed Community', pp. 110-111.

[19] Gabriella Erdélyi (ed.), *Katalin Péter: Studies on the History of the Reformation in Hungary and Transylvania* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018).

into Calvinists was entirely implausible, therefore needs to be carefully considered. We should take account of differences between Latin and Orthodox religious cultures, but also reflect on our assumptions about what becoming a Calvinist required. Crăciun emphasised that the production of vernacular printed books seems to have been crucial to the mission enterprise undertaken by the Transylvanian court and Reformed clerical hierarchy. These books included a 1648 New Testament, printed thanks to the financial support provided by the Transylvanian court. Crăciun isolates the importance of establishing *the target audience for these books*. Should we think of this Romanian New Testament as primarily being read aloud during church services? Or, might it also have been read privately by individuals, implying what Crăciun argues is *the outlandish suggestion for Orthodox believers that they ought to be provided with a Bible which they could understand*[20]?

The Reformed clergy behind these initiatives to produce Romanian-language printed texts had ambitious intentions about their potential use. The 1648 edition of the Heidelberg Catechism was translated by István Fogarasi, the Reformed minister at Lugoj. Fogarasi explained the purpose of his work as providing a manual to strengthen the faith of recent converts by providing the core tenets of their faith in clear and accessible terms. Fogarasi hoped that, through learning catechism answers, members of congregations would be able to repeat key phrases about Reformed ideas of salvation theology and sacramental theology. Crăciun suggests that the texts printed in Romanian were intended *to prepare the Orthodox faithful for a new religious experience*, to *lead Romanian Orthodox congregations towards a more personal experience of religion*, by encouraging private devotion and *individual meditation on the scriptures*[21].

We lack direct evidence about how this New Testament or other texts printed in Romanian such as the 1651 Psalter were actually used. It seems highly likely that the predominant context, as in Hungarian-speaking Reformed congregations of the period, was during corporate worship. Translations of the 1563 Heidelberg Catechism were also published in Romanian in 1642, 1648 and 1656. A catechism class could be led by a literate minister or teacher using a printed or hand-written copy of the catechism. The class could even be conducted by an illiterate teacher who had learned off-by-heart some or all of the questions and answers in the catechism. By whatever means of instruction, the potential use of these catechisms gives rise to the possibility that some people were taught to say the words of the Lord's Prayer in Romanian, and perhaps even the text of the Ten Commandments and Apostles' Creed. Assiduous attenders at catechism classes who memorised the Lord's Prayer might then have been able to reproduce this language during church services or at other times of their lives as they thought appropriate. To the degree that this Calvinist reform programme made any progress in Romanian-speaking communities, perhaps the most likely signal of

[20] Crăciun, 'Building a Romanian Reformed Community', p. 107.
[21] Ibid., pp. 106, 113.

change may have been in the ability of some people to repeat key formulas of language from the Bible in Romanian. If that was the case, then it mirrored the role that catechisms had very slowly come to play in Hungarian-speaking Reformed congregations in Transylvania by the early seventeenth century.

CONCLUSIONS

We have two considered questions about two aspects of Reformed religious life in early modern Transylvania; the removal of images from churches and communication of vernacular words to members of congregations. We have discussed both these aspects of Reformed religiosity as being advanced by clergy with some support from noble church patrons and from the Transylvanian court during the seventeenth century. Reformed clergy instructed the faithful to turn their backs on images and statues. Reformed Christians were encouraged to listen to the vernacular Bible being read at church services and to learn some key phrases from the Bible. These vernacular phrases from the Bible provided the believer with the opportunity to participate actively in parts of church services (reciting the Lord's Prayer and singing Psalms). Some knowledge of vernacular texts of the Bible also offered a potential interior language of pious reflection and private devotion.

Was Transylvania home to many who exhibited this model of Reformed religiosity during the late sixteenth and early seventeenth centuries? We have noted the difficulties in assessing both popular responses to the changes made to church buildings and popular engagement with the world of vernacular language in the communication of religious truth[22]. As Crăciun observed in the context of her analysis of the brief Jesuit mission effort of the 1580s in Transylvania: *beyond the institutional aspect, which can seem relatively clear, the question remains whether the Catholic mission was confronted with a Protestant Transylvania. Can Transylvania be considered Reformed by the end of the sixteenth century? When can a reforming process be considered complete? When can a territory be considered Reformed?* Crăciun concludes that *the evidence suggests that during the sixteenth century, Transylvania had undergone significant changes on a doctrinal, ritual and devotional level. It is however much harder to make any definite statements about the extent to which the Reformation had dislodged traditional forms of religious experience*[23]*.*

---

[22] We should also reflect on the impact of ideas (mostly promoted by Protestants) that have identified conversion from „traditional" forms of pre-Reformation Christianity to Protestant forms of Christianity as somehow related to religious rationalization and modernization. Maria Crăciun, 'Conversion in the Confessional Age', in Almut Bues (ed.), *Martin Gruneweg (1562 - nach 1615). Ein europäischer Lebensweg / Martin Gruneweg (1562 - after 1615). A European Way of Life* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), pp. 241-262.

[23] Maria Crăciun, 'Traditional Practices: Catholic Missionaries and Protestant Religious Practice in Transylvania', in Helen Parish – William G. Naphy (eds), *Religion and Superstition in Reformation Europe* (Manchester: Manchester University Press, 2002), pp. 75-93, pp. 77, 88.

When might victory be declared in the war to replace idolatry and superstition with true worship of God based on listening to the Bible being read and explained? Reformed clergy were themselves concerned about the slow progress that had been made in altering the religious life of their congregations. Reformed students and ministers embraced programmes of further reform in the early seventeenth century inspired by similar efforts in Dutch and English Reformed churches, sometimes labelled as Puritanism. Limited access to printed texts and relatively low levels of basic education as well as Transylvania's entrenched multi-confessional character all added to Reformed clerical concerns about the state of their church. It was in this context that Reformed ministers strove to advance the cause of reform within their existing communities and, as Crăciun has discussed, to influence the piety of the Lutheran church and to alter the character of the Orthodox church in Transylvania.

REFORMĂ ŞI ÎNNOIRE RELIGIOASĂ ÎN TRANSILVANIA

Carmen FLOREA

Luna iunie din primul an al pontificatului lui Nicolae al V-lea (1447 – 1455) se dovedi a fi una în care interesul pentru îndepărtata Transilvanie s-a focalizat deopotrivă asupra clerului secular şi a celui regular. Prin intermediul a două documente emise în aceeaşi zi, suveranul pontif le cerea arhiepiscopului de Esztergom şi episcopului Transilvaniei să iniţieze o amplă acţiune de vizitare şi examinare a bisericilor şi clericilor din teritoriile aflate în jurisdicţia lor, despre care Nicolae al V-lea spunea că se află într-o stare deplorabilă, clerul fiind neglijent în îndeplinirea atribuţiilor sale şi, mai mult, făcându-se vinovat de multiple excese se impunea o reformă *tam in capite quam in membris*[1]. Instrucţiuni similare au fost trimise dinspre scaunul papal tuturor aşezămintelor monastice, masculine şi feminine, ale Ordinelor Mendicante, dar şi celor aparţinând altor ordine religioase, celor exempte şi celor care nu se bucurau de acest statut. Abaţii, priorii, subpriorii, prepoziţii şi gardienii au fost chemaţi ca, pentru mântuirea sufletelor şi edificarea unui mod de viaţă exemplar care urma a fi oferit comunităţii credincioşilor, să reformeze, corecteze şi îmbunătăţească viaţa acestor mănăstiri, conventuri şi abaţii transilvănene[2].

Iniţiativa lui Nicolae al V-lea se individualizează în cadrul politicii papale de la jumătatea secolului al XV-lea nu prin insistenţa pusă asupra reformei care trebuia să atingă corpul clerical, ci prin turnura pe care o ia acţiunea reformatoare a papalităţii o dată cu pontificatul său. Conciliile reformatoare de la Pisa (1409), Konstanz (1414 – 1418) şi Basel (1431 – 1437), deciziile şi implicarea lui Martin al V-lea (1417 – 1431) şi Eugen al IV-lea (1431 – 1447) au dat un impuls decisiv acţiunii de reînnoire a vieţii religioase, de educare a clerului şi adaptare a sa la aşteptările credincioşilor obişnuiţi. Nicolae al V-lea a fost cel care a stabilizat autoritatea papală şi influenţa scaunului papal de la şi din Roma, surclasând efectele mişcării conciliariste şi depăşind partizanatele dureroase manifeste în interiorul bisericii în timpul şi după încheierea Marii Schisme (1378 - 1417). Roma lui Nicolae al V-lea (considerat de altfel un exemplu elocvent al papalităţii renascentiste) a fost motorul educaţiei umaniste, a înfloririi picturii, sculpturii şi arhitecturii, în egală măsură însă, a redevenit centrul unei biserici unificate, locul

[1] *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, eds Franz Zimmermann et al. (7 vols, Bucureşti: Editura Academiei Române, 1892-1991), vol. 5, pp. 203-204, doc. nr. 2590.

[2] *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, ed. Augustin Theiner (Roma: Typ. Vaticanis, 1860), vol. 2, p. 239, doc. nr. CCCC.

de unde autoritatea papală urma să își exercite plenar influența asupra creștinătății[3].

Pentru Transilvania, îndeosebi pentru decanatele de Sibiu și Țara Bârsei, această influență a reverberat în acord cu cerințele formulate în vara anului 1447. Câteva luni mai târziu, Thomas Armenus își încheia vizitația acestor teritorii, făcută pe baza mandatului încredințat de Dionisie, arhiepiscopul de Esztergom. Rezultatul anchetei sale a dus la înnoirea statutelor capitlului Țării Bârsei, detaliind în unsprezece puncte echilibrul care trebuia păstrat în interiorul acestui organism clerical, conduita parohilor (cu un accent puternic pus asupra moralității acestora), administrarea bunurilor clericilor, dar și a celor donate bisericilor păstorite de ei și, nu în ultimul rând, relațiile cu autoritatea laică, elita conducătoare a Brașovului (judele, jurații, corpul cetățenilor) și a celorlalte târguri și sate din Țara Bârsei[4].

Despre felul în care impulsul reformator venit dinspre papalitate a fost urmat în dieceza Transilvaniei nu există foarte multe indicii. Este foarte posibil ca o agendă reformatoare la nivelul episcopatului să fi fost adusă în discuție cu ocazia sinodului diecezan ținut la Alba-Iulia (Gyulafehérvár, Weissenburg) în anul 1453. Informațiile însă, puține și indirecte, nu lămuresc strategiile asumate de către episcopii Transilvaniei în spiritul prevederilor formulate de către Nicolae al V-lea[5]. Însă, dacă analizăm profunda mișcare de înnoire religioasă reprezentată de curentul observant, experimentat în modalități diferite de către Ordinul Dominican, respectiv cel Franciscan, avem mult mai multe indicii despre fermentul reformator care a marcat viața religioasă în Transilvania lungului secol al XV-lea.

Într-o definire generală, mișcarea observantă derulată în interiorul ordinelor religioase între 1370 și 1500 a reprezentat o întoarcere la regula inițială și disciplina ecleziastică propuse în momentul fondării acestora. A fost o mișcare stimulată și susținută de elita politică teritorială și urbană, de ierarhia bisericii prin activitatea Conciliilor reformatoare și, nu în ultimul rând, marcată de revigorata idee a supremației papale (după cum bine ilustrează inițiativele lui Nicolae al V-lea). Acest amplu efort de reformă demarat la nivel instituțional nu este lipsit de capcane din perspectivă interpretativă, deoarece observanța a devenit nu doar o etichetă istorică, ci și una istoriografică[6].

---

[3] Eamon Duffy, *Saints & Sinners. A History of the Popes* (New Haven: Yale University Press, 1997), pp. 134-138; James D. Mixson – Bert Roest (eds), *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond* (Leiden – Boston: Brill, 2015), pp. 5-10.

[4] *Urkundenbuch*, vol. 5, pp. 218-222, doc. nr. 2612.

[5] János Temesváry, *Erdély középkori püspökei* (Cluj-Kolozsvár: Minerva, 1922), p. 362 și nota 30 afirmă că, din păcate, bula emisă în urma acestui sinod nu a supraviețuit. Prevederile din 1453 care au ajuns, totuși, până la noi sunt cele referitoare la obligațiile parohului bisericii parohiale a Sf. Mihail din Cluj de a desemna personalul ecleziastic necesar pastorației derulate în cadrul bisericii Sf. Petru și Pavel din oraș, *Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez*, ed. Elek Jakab (Buda: Nyomtatott a Magy. Kir. Egyetemi Könyvyomdában, 1870), pp. 187-188, doc. nr. CXI.

[6] Gabriella Zarri, 'Ecclesiastical Institutions and Religious Life in the Observant Century', în James D. Mixson – Bert Roest (eds), *A Companion to Observant Reform in the Late Middle*

Cu certitudine, fenomenul observant a influențat decisiv secolul al XV-lea, în primul rând datorită dimensiunii sale europene. Tocmai această dimensiune, înțeleasă într-o manieră subtilă și nu simplificatoare, contribuie la evitarea abordării fenomenului observanței dintr-o perspectivă uniformizatoare, o nivelare care, în ultimă analiză, ar reduce pluralitatea tentativelor reformatoare la un tipar unic, aplicabil la scara întregii Creștinătăți Latine. Astfel că observanța, un fenomen contextual, dependent de relațiile de putere la nivel local și de interdependența acestora cu autoritatea centrală reprezentată de scaunul papal și de conducerea centralizată a Ordinelor Mendicante, se relevă mai ales în componenta sa multidimensională.

Astfel a fost definită miza istoriografică a cercetării mișcării observante în secolul XXI, o cercetare care să surprindă deopotrivă varietatea sensurilor observanței și contribuția diferitelor observanțe în reformarea vieții religioase a evului mediu târziu[7]. Pornind de la premisa existenței unei pluralități a inițiativelor reformatoare, articulate mai ales la nivel central și descifrând accentele locale în implementarea acestora se conturează cu multă acuratețe posibilitatea unei interpretări în dinamică[8].

Opțiunile de îmbunătățire a vieții religioase sunt relevante în măsura în care ele ilustrează existența unor scenarii diferite, derulate în interiorul Ordinelor Mendicante la finalul evului mediu. Chiar dacă diferite, aceste scenarii au o constantă atât din perspectiva soluțiilor adoptate de către comunitățile mendicante, cât și din cea a impunerii lor. Fiecare dintre aceste scenarii (și la nivelul definirii, dar și la cel al implementării) a fost, de fapt, rezultatul unui proces care implica mai mulți protagoniști. Interesul suveranilor pontifi în impunerea unei reforme prin intermediul mișcării observante care urma să atingă nu doar Ordinele mendicante, ci prin apostolatul acestora întreaga comunitate a credincioșilor, a rămas constant pe parcursul secolului al XV-lea.

O implicare, de asemenea constantă în susținerea observanței, a venit și dinspre elita politică locală, interesată de mesajul moralizator, adept al păcii

---

Ages and Beyond (Leiden – Boston: Brill, 2015), pp. 28-35; Bert Roest, 'Observant Reform in Religious Orders', în Miri Rubin – Walter Simons (eds), *The Cambridge History of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 446-457; Letizia Pellegrini, 'An Irreducible Plural: Franciscan Observances in Europe (15th century)', *Mélanges de l' École française de Rome*, 130/2 (2018): 301-311 (http://journals.openedition.org/mefrm/4515), accesat în 28 ianuarie 2019.

[7] Michele Lodone, 'Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo', *Mélanges de l' École française de Rome*, 130/2 (2018): 267-273; Sylvie Duval – Haude Morvan – Ludovic Viallet, *Observer l'Observance. Diffusion, réseaux et influences des réformes régulières en Europe (fin XIVe-première moitié du XVI siècle)*, pentru mai multe detalii referitoare la derularea acestui proiect, vezi site-ul acestuia (gândit interactiv, un adevărat blog de cercetare) https://observance.hypotheses.org/.

[8] Ludovic Viallet, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450- vers 1520)* (Berlin: Kit. Verlag, 2014), pp. 34-78; Pellegrini, 'An Irreducible Plural'.

sociale pe care această mişcare îl promova. Mai mult, succesul şi prestigiul de care s-a bucurat mişcarea observantă se reflecta şi asupra susţinătorilor laici ai acesteia, deţinători ai unei autorităţi care îşi putea creşte eficienţa, dar şi influenţa asupra celor pe care îi guverna. Accentul pus de observanţă asupra sărăciei, a cultivării voluntare a acesteia, a disciplinei şi moralei sociale, precum şi mijloacele practice identificate de mendicanţi în asigurarea subzistenţei lor prin intermediul unor venituri modeste, reprezentau o variantă atractivă pentru aristocraţi, nobili, dar şi conducerea oraşelor în supravegherea şi chiar controlarea resurselor alocate bisericii. În fine, credinciosului obişnuit, mesajul observant îi oferea o perspectivă facilă de integrare în biserică prin predica care făcea inteligibilă doctrina, populariza virtuţile şi condamna viciile, prin administrarea sacramentelor confesiunii şi împărtăşaniei, prin oficierea înmormântărilor, pastoraţie asumată de către aceşti fraţi săraci şi umili, apţi să întruchipeze excelenţa modelului de viaţă religioasă.

Constanta susţinerii acordate mişcării observante a asigurat portabilitatea acesteia şi este ilustrată de eficienţa cu care a reuşit să devină un fenomen european şi, mai ales, unul de lungă durată. Diversitatea scenariilor observante merită şi ea investigată, nu doar pentru a surprinde nuanţele acestui fenomen, ci şi pentru a defini mai precis relaţia dintre acţiunea reformatoare a bisericii şi impactul, deopotrivă instituţional şi devoţional, pe care diferitele observanţe le-au avut asupra vieţii religioase.

Cazul observanţei dominicane în Transilvania se defineşte prin acţiunea reformatoare iniţiată de papalitate, susţinută de conducerea centrală a Ordinului şi concretizată prin activitatea misionară a doi reformatori, Jacob Richer şi Leonard Huntpichler, veniţi din centre considerate esenţiale în propagarea acestui curent, Basel şi Viena. Strategia corespunde cu cea asumată de Ordinul Dominican la jumătatea secolului al XV-lea şi anume impunerea unei reforme centralizate în ansamblul provinciilor[9]. Desigur, numirea lui Jacob Riecher drept vicar al dominicanilor din Transilvania de către Eugen al IV-lea cu misiunea precisă de a implementa observanţa, adică de a reforma

[9] Debutul reformei dominicane este legat de iniţiativa Magistrului General Raimond de Capua care în 1390 prin intermediul scrisorilor adresate priorilor şi provinciilor recomanda întoarcerea la observarea strictă a regulii Sf. Augustin şi a constituţiilor elaborate în primul secol de existenţă a Ordinului, accentuând în mod deosebit importanta legătură dintre obedienţă şi observanţă în restaurarea disciplinei ecleziastice. Odată cu generalatul lui Bartholomaeus Texier (1426–1449) reforma observantă primeşte impulsuri noi, fiind integrată ferm politicii centrale a Ordinului, prin deciziile luate de Magistrul General şi capitlurile generale, Anne Reltgen-Tallon, 'Les observances dominicaines', *Mélanges de l' École française de Rome*, 130/2 (2018) (http://journals.openedition.org/mefrm/4515), accesat în 28 ianuarie 2019 şi Anne Huijbers, ' Observance as Paradigm in Mendicant and Monastic Order Chronicles', în James D. Mixson – Bert Roest (eds), *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond* (Leiden – Boston: Brill, 2015), pp. 111-143.

conventurile acestei regiuni[10], este o impunere a reformei „de sus", conturând un scenariu centralizator şi, în bună măsură, exogen. Afirmaţia pare să fie susţinută şi de ritmul cronologic al derulării acestui scenariu. Jacob Richer a activat în regiune între 1444 şi 1447, perioada suprapunându-se cu primele indicii ale reformării conventurilor transilvănene.

Analiza detaliată, micro-istorică chiar, a impunerii observanţei, analiză care a luat în calcul seria documentelor papale emise în perioada aprilie-mai 1444, a evidenţiat cu multă precizie succesiunea impulsurilor venite dinspre suveranul pontif, respectiv dinspre dominicanii şi franciscanii transilvăneni[11]. O serie de acţiuni, extrem de rapide, definesc progresul observanţei. Se pare că Eugen al IV-lea avea un plan reformator în ce priveşte Transilvania, un plan adaptat însă contextului local. Numirea lui Jacob Richer, în 7 aprilie 1444[12], a fost urmată în 13 mai de reconfirmarea pentru franciscanii şi dominicanii din regiune a privilegiilor de a predica, confesa şi acorda iertarea păcatelor, o decizie luată ca urmare a cererii adresate de către fraţi. Doar trei zile mai târziu, printr-o altă petiţie trimisă scaunului papal, se urmărea obţinerea unei indulgenţe care să ajute la reconstruirea conventurilor dominicane şi franciscane distruse de incursiunile otomane şi la restaurarea vieţii religioase, indulgenţă primită, de altfel, în 26 mai 1444[13].

Efortul conjugat al vicarului Jacob Richer, al reprezentanţilor franciscanilor şi dominicanilor din regiune, precum şi interesul susţinut al papalităţii pentru reformă au făcut ca observanţa să devină în scurt timp o realitate. Exemplul Sibiului este ilustrativ pentru acest efort conjugat, dar şi pentru că introduce în discuţie un protagonist nou, şi anume conducerea oraşului care se profilează drept susţinătoare a dominicanilor. La sfârşitul anului 1445, într-o scrisoare adresată scaunului papal, consiliul oraşului, alături de reprezentanţii celor Şapte Scaune, deplângând distrugerile provocate ca urmare a atacurilor turceşti, solicită reamplasarea conventului dominican în interiorul incintei fortificate. Proiectului îi este favorabilă nu doar elita conducătoare, ci şi populaţia oraşului, însă o opoziţie consistentă vine dinspre parohul Anton. Această opoziţie este papalitatea rugată, în virtutea prerogativelor sale, să o

---

[10] András Harsányi, *A Domonkos rend Magyarországon a reformáció előtt* (Debrecen: Nagy Károly grafikai müintézetének nyomása, 1938), pp. 35-37.

[11] Mária Lupescu Makó, 'Domonkos rendi obszerváns törekvések Magyarországon', în Veronka Dáné – Teréz Oborni – Gábor Sipos (eds), *„…éltünk mi sokáig 'két hazában'…". Tanulmányok a 90 éves Kiss András tiszteletére* (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó/Debrecen University Press, 2012), pp. 261-266.

[12] *Urkundenbuch zur Geschichte des Kisder Kapitels vor der Reformation und der auf dem Gebiete desselben ehedem befindlichen Orden*, ed. Karl Fabritius (Hermannstadt: 1875), p. 54, doc. nr. LXXXV şi p. 55, doc. nr. LXXXVI.

[13] *Urkundenbuch*, vol. 5, p. 134, doc. nr. 2489; Lupescu Makó, 'Domonkos rendi obszerváns törekvések Magyarországon', pp. 262-266.

înlăture, reacția lui Eugen al IV-lea fiind promptă, documentul emis în aceeaşi zi (31 decembrie 1445), aprobând această inițiativă[14].

În ciuda rapidității reacției papale, rezolvarea cauzei dominicane a întârziat să apară. O dovedește documentul, nu întâmplător redactat în luna iunie a anului 1447 de Nicolae al V-lea interesat, după cum am văzut, în reformarea vieții religioase transilvănene. Acesta este documentul din care aflăm că dominicanii sibieni adoptaseră observanţa şi că, obstinenţa cu care parohul se opunea mutării lor în interiorul oraşului, le provoca în continuare lor, dar şi orăşenilor, numeroase deservicii[15]. După cum s-a observat deja, reformarea conventului sibian, în circumstanţe dificile, s-a produs pe filiera conventului de la Basel şi prin activitatea lui Jacob Richer, vicarul dominicanilor din Transilvania[16]. Vor trece mai bine de două decenii însă, până când dominicanii vor putea să îşi construiască conventul din Sibiu. Acordul încheiat între conducerea provinciei şi autoritatea urbană, un acord în obţinerea căruia medierea regelui Matia (1458 – 1490) nu a fost deloc neglijabilă, detaliază în cinci puncte condiţiile acestei relocări.

Interesant este că dintre condițiile acceptate de conducerea provinciei dominicane din regat, două par să reflecte controlul de către elita conducătoare a funcționării conventului în relația sa cu comunitatea urbană si, mai mult, să dezvăluie impulsuri observante în exercitarea acestui control. Mesajul observant orientat înspre menținerea armoniei şi disciplinei sociale şi eficient diseminat printr-un apostolat activ, care includea predicația eficientă şi un mod de viață exemplar, auster al fraților, şi-a găsit în elita conducătoare a Sibiului un susținător apropiat. Prevederea ca toate legatele testamentare orientate înspre conventul Sf. Cruci să fie supuse unei aprobări prealabile a sfatului oraşului dezvăluie mâna fermă cu care acesta dorea să gestioneze bunurile oferite instituțiilor ecleziastice care funcționau pe teritoriul său. Apoi, impunerea obligativității ca priorul conventului şi majoritatea fraților să fie de origine germană consolidează interesul pe care autoritatea urbană îl avea față de modalitățile în care misionarismul dominican urma să se desfăşoare în Sibiu[17].

Deloc surprinzătoare această intervenție a sfatului oraşului, un organism printre ale cărui atribuții se număra şi alegerea parohului, un organism care încă de la jumătatea secolului al XV-lea a devenit un actor important pe scena religioasă. Articularea civică a vieții religioase se datora preponderent implicării consiliului urban în funcționarea bisericii parohiale care rămânea cea mai

---

[14] *Urkundenbuch*, vol. 5, p. 138, doc. nr. 2495; Mihaela Sanda Salontai, *Mănăstiri dominicane din Transilvania* (Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2002), pp. 211-212; Mária Lupescuné Makó, 'A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára', *Történelmi Szemle*, XLVI, nr. 3-4 (2004): 378.

[15] *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, p. 238, doc. nr. CCCXCVIII.

[16] Salontai, *Mănăstiri dominicane*, p. 213 şi Lupescu Makó, 'Domonkos rendi obszerváns törekvések Magyarországon', pp. 262-263.

[17] *Urkundenbuch*, vol. 7, pp. 28-30, doc. nr. 4022.

importantă instituţie ecleziastică a oraşului. Reglementarea serviciilor religioase pe care parohul Sibiului era obligat să se asigure că sunt celebrate într-o anumită ordine temporală şi în spaţii distincte ale bisericii parohiale a fost decisă prin intervenţia energică a consiliului în 1432 şi apoi, în 1457[18]. Exersat era sfatul oraşului şi în administrarea bunurilor care aparţineau bisericii parohiale, după cum o dovedeşte soarta proprietăţilor care au aparţinut prepoziturii Sf. Ladislau, respectiv abaţiei cisterciene de la Cârţa[19]. Nu doar bunurile unor instituţii ecleziastice au fost gestionate de către magistratură, ci şi serviciile religioase cerute de către orăşeni prin intermediul donaţiilor făcute bisericii parohiale[20].

Adoptarea observanţei de către dominicanii din Sibiu, un proces derulat între anii 1444 şi 1447 şi, mai apoi, funcţionarea conventului până în 1474, anul în care reamplasarea sa a fost în sfârşit aprobată, au fost marcate de dificultăţile derivate din starea precară a complexului dominican şi din opoziţia susţinută a parohului oraşului faţă de intensificarea apostolatului dominican *intra muros*. Nu este de mirare că ajutorul eficient în plan local putea fi doar cel oferit de magistratura sibiană, de care, în ultimă analiză a depins şi oferirea unui teren pentru reconstruirea conventului. Compromisul din 1474 reflectă, din perspectiva fraţilor predicatori, nevoia acestei protecţii. Cercetarea anterioară a subliniat, mai degrabă ca pe un paradox, că locul atribuit dominicanilor pentru reconstruirea conventului lor, în partea estică a Oraşului de Sus, în apropierea incintei fortificate şi în vecinătatea conventului franciscan, contravenea regulilor agreate de păstrare a unei distanţe între diferitele aşezări mendicante de cel puţin

---

[18] *Urkundenbuch*, vol. 4, pp. 461-462, doc. nr. 2147; *Urkundenbuch*, vol. 5, pp. 558-560, doc. nr. 3062, pp. 558-60; pp. 560-561, doc. nr. 3063; pp. 563-564, doc. nr. 3066; pp. 563-4 şi pp. 565-566, doc. nr. 3069.

[19] *Urkundenbuch*, vol. 4, pp. 217-220, doc. nr. 1956; p. 221, doc. nr. 1957; *Urkundenbuch*, vol. 7, pp. 17-19, doc. nr. 4005; Funcţia de *vitricus* (persoana desemnată de sfatul oraşului să se ocupe de administrarea bunurilor primite de către instituţiile ecleziastice) a fost considerată drept instrumentul prin care magistratura controla funcţionarea acestora. La Sibiu exemplul elocvent al exercitării acestui control vine tocmai de la jumătatea secolului al XV-lea, atunci când Johannes Breyde este menţionat în 1455 drept *vitricus* şi membru al consiliului urban, vezi Marie Madeleine de Cevins, *L'Église dans les villes hongroises à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1490)* (Budapest – Paris - Szeged: Publications de l'Institut Hongrois de Paris – Université de Szeged, 2003), pp. 125-127; despre *vitricus* în relaţie cu conventurile mendicante, vezi Beatrix F. Romhányi, *Kolduló barátok, gazdálkodó szerzetesek. Koldulórendi gazdálkodás a késő középkori Magyarországon* (Budapest: Martin Opitz Kiadó, 2018), pp. 175-181.

[20] Gustav Gündisch, 'Hermmanstädter Messestiftungen im 15. Jahrhundert ', *Siebenbürgische Vierteljahrschrift,* 64 (1941): 28-37; De exemplu, Georg Sartor care a deţinut de mai multe ori funcţia de *magister civium* la Sibiu (în 1492, 1496 şi 1497) şi pe cea de *vitricus*, a fondat în 1485 altarul Fecioarei din Loreto, specificând că, după moartea lui, consiliul oraşului urma să îl desemneze pe altaristul care va sluji la acest altar, *Urkundenbuch*, vol. 7, pp. 406-407, doc. nr. 4617 şi Gustav Seiwert, 'Chronologische Tafel der hermannstädter Plebane, Oberbeamten und Notare, (1309 - 1499)', *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, NF, 18 (1874): 254-255.

300 m[21]. Nerespectarea acestei prevederi putea crea probleme, aşa cum a şi fost remarcat, în asigurarea subzistenţei fraţilor şi în desfăşurarea misionarismului lor. Dacă privim lucrurile din perspectiva misiunii pastorale pe care fraţii şi-au asumat-o şi pe care prin intermediul reconfirmării privilegiilor papale din 1444 puteau să o continue la Sibiu (dar şi în alte locuri din Transilvania) suprapunerea tensionată între apostolatul dominican şi cel franciscan reprezenta o posibilitate viabilă.

Acest drept al mendicanţilor de a predica, confesa şi oferi iertarea păcatelor constituie cheia care poate face inteligibilă amplasarea conventului dominican în proximitatea celui franciscan. Pentru un oraş aflat în creştere demografică, având o singură biserică parohială şi unde magistratura exercita un control ferm al funcţionării instituţiilor ecleziastice, după cum din ce în ce mai des menţionează sursele celei de-a doua jumătăţi a secolului al XV-lea, amplasarea, prin decizia consiliului oraşului, a conventului dominican în apropierea celui franciscan, sugerează un act deliberat. Chiar dacă riscantă, ipoteza merită formulată: pastoraţia mendicantă, înţeleasă ca fiind suplimentară celei acordate pe filieră parohială, o tendinţă de altfel bine sesizabilă la finalul evului mediu[22], putea fi mai bine controlată la Sibiu de către magistratură tocmai prin proximitatea conventurilor. Artizan şi, în bună măsură, catalizator al religiei civice, sfatul oraşului era familiarizat cu reformarea vieţii religioase încă din 1447 atunci când Thomas Armenus a vizitat decanatul de Sibiu, astfel că intervenţia în favoarea conventului devenit observant al fraţilor predicatori, precum şi supravegherea apostolatului mendicant, era o opţiune firească[23].

Reformarea conventurilor dominicane în Transilvania pare deci să fi fost rezultatul unui efort conjugat, în care impulsurile externe au fost adoptate, dar şi adaptate prin intervenţia autorităţilor locale. Exemplul conventului din Sibiu rămâne unul particular, datorită dificultăţilor implicate de relocarea acestuia. Dacă analizăm cazul celorlalte conventuri dominicane care au fost reformate, câteva trăsături se individualizează, completând astfel istoria adoptării observanţei în regiune. Conform unei informaţii de la începutul secolului al XVI-lea, primul convent reformat ar fi fost cel din Cluj (Klausenburg, Kolozsvár), de unde această

[21] Reglementările papale referitoare la această distanţă şi aplicabilitatea lor în spaţiul transilvănean sunt discutate de Mihaela Sanda Salontai, 'Aşezăminte monastice ale ordinelor cerşetoare din Cluj şi Sibiu la sfârşitul Evului Mediu', în Mária Lupescu Makó et al. (eds), *Cluj – Kolozsvár - Klausenburg 700. Várostörténeti tanumlányok. Studii de istorie urbană* (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2018), pp. 165-166 şi Irina Băldescu, *Transilvania medievală. Topografie şi norme juridice ale cetăţilor Sibiu, Bistriţa, Braşov şi Cluj* (Bucureşti: Editura Simetria, 2012), pp. 153-156.

[22] Dieter Mertens subliniază că, de fapt, apostolatul mendicant era de cele mai multe ori restricţionat la cartierul în vecinătatea căruia funcţiona un convent al fraţilor, 'Clero secolare e cura d'anima nelle città del tardo medioevo', în Giorgio Chittolini – Kaspar Elm (eds), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV* (Bologna: Il Mulino, 2001), pp. 262-263.

[23] *Urkundenbuch*, vol. 5, doc. nr. 2612, p. 218.

mişcare ar fi fost propagată în ansamblul provinciei[24]. Dacă luăm în calcul această informaţie, căreia îi dă greutate identitatea celui care o oferă şi anume fratele Servatius, prior al conventului din Cluj şi vicar al dominicanilor din Transilvania, succesul misiunii lui Richer în regiune se traduce în reformarea celor mai importante conventuri, cele din Cluj şi din Sibiu[25].

Spre deosebire însă de cazul Sibiului, în Cluj implementarea observanţei pare să fi fost rezultatul implicării autorităţii politice, după cum o dovedeşte donaţia lui Ioan de Hunedoara din anul 1455 (reconfirmată de mai multe ori de către regii Ungariei) şi considerată a fi semnul elocvent al reformării conventului dominican clujean[26]. Un impuls venit „de sus", în contextul reluării acţiunii de reformare a întregii provincii dominicane din regat care i-a avut ca principali artizani pe Ioan de Hunedoara, arhiepiscopul de Esztergom şi episcopul de Győr şi care s-a concretizat în misiunea lui Leonard Huntpichler, profesor de teologie al Universităţii din Viena, activ în regiune între 1454 şi 1457[27].

Deşi rămâne necunoscută implicarea magistraturii clujene în acest proces, entuziasmul locuitorilor oraşului poate fi descifrat din seria donaţiilor şi testamentelor care în a doua jumătate a secolului al XV-lea sunt îndreptate înspre reconstruirea şi susţinerea conventului Fecioarei Maria şi a Sf. Anton, din funcţionarea unei confrerii sub ghidajul spiritual al dominicanilor, nu în ultimul rând, popularitatea acestora este dovedită şi de relaţia conflictuală cu parohia, nemulţumită de frecventarea bisericii fraţilor şi de opţiunea unor locuitori ai oraşului de a fi înmormântaţi în cimitirul dominican[28].

Într-adevăr, un scenariu secvenţial al reformării conventurilor dominicane care este trasat la nivelul unei iniţiative externe, reverberând, mai apoi, dincolo de zidurile conventului în universul devoţional al laicilor se observă şi în cazul aşezărilor dominicane de la Sighişoara (Schässburg, Segesvár), Braşov şi Bistriţa (Bistritz, Beszterce). La Sighişoara conventul era deja reformat în anul 1455, beneficiind de o casă donată de către Ladislau al V-lea şi bucurându-se de o constantă susţinere după cum relevă donaţiile făcute în deceniile următoare (aşa cum s-a întâmplat şi în cazul

---

[24] János Eszterhazy, 'A kolozsvári Boldog-Asszonyról czímzett domonkosok, jelenleg ferencziek egyházának történeti és építészeti leírása', *Magyar Sion*, 4 (1866): 567.

[25] Lupescu Makó, 'Domonkos rendi obszerváns törekvések Magyarországon', pp. 265-266.

[26] Salontai, *Mănăstiri dominicane*, p. 147; Lupescuné Makó, 'A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára', p. 362.

[27] Harsányi, *A Domonkos rend*, pp. 36-43; Lupescu Makó, 'Domonkos rendi obszerváns törekvések Magyarországon', pp. 266-272.

[28] Radu Lupescu, 'A kolozsvári ferences, egykori domonkos kolostor a középkorban', *Várak, kastélyok, templomok*, 1 (2015): 41-46; Salontai, *Mănăstiri dominicane*, pp. 148-149; Lupescuné Makó, 'A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára', p. 363; Lidia Gross, *Confreriile medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI)* (Cluj-Napoca: Editura Grinta – Editura Presa Universitară Clujeană, 2004), pp. 174-175; Carmen Florea, 'The Third Path: Charity and Devotion in Late Medieval Transylvanian Towns', în Maria Crăciun – Elaine Fulton (eds), *Communities of Devotion. Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450-1800* (Farnham: Ashgate, 2011), pp. 114-121.

conventului clujean)[29]. Nu este exclus ca reformarea conventului sighişorean să fi pornit din interior, indicii despre o intensificare a apostolatului fraţilor fiind relevate de cereri adresate în 1441, respectiv în 1466, de priorii conventului pentru reconfirmarea privilegiilor şi drepturilor acordate de scaunul papal Ordinului Dominican[30].

Diversitatea şi valoarea bunurilor primite de către fraţii predicatori la sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul celui următor reprezintă un prim indiciu al succesului avut de apostolatul acestora. Alături de cuantificarea donaţiilor şi legatelor testamentare, succesul misiunii lor este şi mai bine evidenţiat de deciziile credincioşilor, chiar a unor parohi, de a fi înmormântaţi în biserica Fecioarei Maria, îmbrăcaţi în veşmântul dominican, uneori în proximitatea altarului dedicat Sf. Dominic[31]. Semnificativ din perspectiva profilului donatorilor este interesul arătat de elita conducătoare a oraşului faţă de conventul dominican, după cum demonstrează donaţia făcută, la scurt timp după adoptarea observanţei, de Laurenţiu Müssen *magister civium* al oraşului sau cea din anul 1505, datorată lui Anton Polner[32].

Susţinerea acordată de familia Polner conventului dominican din Sighişoara nu poate fi separată de faptul că unii membri ai acesteia au frecventat cursurile Universităţii din Viena, un adevărat centru al reformei la finalul evului mediu, locul de care se leagă reluarea implementării observanţei în regat prin misiunea lui Leonard Huntpichler şi chiar reformarea conventului sighişorean. Elocvent este din acest punct de vedere exemplul lui Gabriel Polner care a devenit frate dominican, a susţinut prin donaţiile făcute reconstruirea conventurilor din Cluj şi Sighişoara, şi a ales să fie înmormântat în cel din urmă[33]. Cum familia Polner a dominat conducerea oraşului în a doua jumătate a secolului al XV-lea şi primele decenii ale celui următor, putem sesiza şi o tendinţă oligarhică în ceea ce priveşte ajutorul oferit fraţilor. Amintita donaţie a lui Anton Polner, *magister civium* între 1501 şi 1514, urmată de cea făcută de consiliul oraşului un an mai târziu, ilustrează nu doar interesul elitei conducătoare pentru conventul dominican, ci şi modalităţile

---

[29] Salontai, *Mănăstiri dominicane*, pp. 232-233; Lupescuné Makó, 'A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára', pp. 372-373.

[30] Fabritius (ed.), *Urkundenbuch*, pp. 53-54, doc. nr. LXXXIV; *Urkundenbuch*, vol. VII, pp. 230-231, doc. nr. 3449.

[31] Karl Fabritius, 'Zwei Funde in der ehemaligen Dominikanerkirche zu Schässburg', *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, Neue Folge,* 5 (1861): 1-40, doc. nr. IV, pp. 6-7; doc. nr. XIII, p. 13; doc. nr. XV, p. 14 şi doc. nr. XXI, pp. 17-18.

[32] Ibid., doc. nr. II, pp. 5-6; Salontai, *Mănăstiri dominicane*, p. 232; Lupescuné Makó, 'A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára', p. 373.

[33] Ibid., doc. nr. XI, pp. 11-12; Konrad Gündisch, 'Educaţie universitară şi ascensiune socială în Transilvania evului mediu târziu', *Anuarul Institutului de Istorie „G. Barițiu". Series Historica. Supplement* 1 (2015): 205-206; Richard Schuller, 'Das Patriziergeschlecht der Polner in Schässburg. Zur Kultur und Geschichte der Siebenbürger Sachsen in dem Zeitalter der Auflösung des ungarischen Recihes', *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, 27 (1897): 344-407.

în care acest interes este transferat de la nivelul inițiativei personale înspre cea instituțională[34].

Ar fi o exagerare să vedem în frații dominicani observanți doar niște vehicule ușor de folosit în schema obținerii salvării sau a exprimării prestigiului social. Raportul delicat dintre aceștia și binefăcătorii lor trebuie analizat și din perspectiva inițiativelor pe care frații le-au avut, iar începutul secolului al XVI-lea oferă prețioase indicii în acest sens. În anul 1509, priorul conventului din Sighișoara îi asocia prin intermediul unei scrisori confraternale pe George Nyújtódi, soția și copiii lor, beneficiilor spirituale ale Ordinului. Instrumentul afilierilor a devenit larg uzitat de mendicanți la finalul evului mediu, reprezentând o modalitate eficace prin care apostolatul lor câștiga consistență, asistența spirituală oferită binefăcătorilor integrându-i, de fapt, mai ferm pe aceștia în rețeaua dominicană[35]. Exemplul este relevant mai ales pentru că surprinde condițiile în care era activat misionarismul observant și modalitățile concrete în care se exprima.

Reformarea conventului dominican din Brașov este paradigmatică din acest punct de vedere. Găsim în această reformare ingredientele constituente ale observanței: impulsul venit dinspre elita politică în contextul misiunii lui Huntpichler, susținerea acordată de magistratură și, nu în ultimul rând, impactul observanței în organizarea vieții religioase a orașului. Cu siguranță obligativitatea ca din censul Sf. Martin să fie alocată anual o sumă de 10 mărci de argint impusă de Ioan de Hunedoara în 1455 (o decizie nu întâmplător luată când acesta se afla în Brașov)[36], a contribuit la impunerea observanței în cadrul conventului dominican. O nuanță însă, trebuie pusă în lumină. Această rentă anuală este o redirecționare de fonduri dintr-o taxă plătită de întregul oraș, o redirecționare de altfel, consecvent asumată de consiliul orașului după cum o dovedesc registrele de socoteli din deceniile următoare[37].

---

[34] Konrad Gündisch, *Das Patriziat siebenbürgischer Städte im Mittelalter* (Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 1993), pp. 281-287. Interesul elitei conducătoare urbane pentru observanță s-a accentuat în contextul concentrării puterii în mâinile consiliilor orașelor în evul mediu târziu. Pentru detaliile acestui proces vezi Kaspar Elm, 'Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo. Una sinossi', în Giorgio Chittolini – Kaspar Elm (eds), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV* (Bologna: Il Mulino, 2001), pp. 489-504.

[35] Marie-Madeleine De Cevins, *Koldulórendi konfraternitások a középkori Magyarországon (1270 k. – 1530 k.)* (Pécs: Pécsi Tudományegyetem Egyháztörténeti Kutatóközpont, 2015), pp. 166-170, p. 248 și p. 277 – printre cele mai semnificative beneficii spirituale de care se bucurau acești binefăcători se numărau pomenirea lor în serviciile liturgice oficiate în bisericile mendicante și obținerea iertării păcatelor prin intermediul indulgențelor acordate acestora.

[36] *Urkundenbuch*, vol. 5, p. 509, doc. nr. 2992, donația a fost reconfirmată în 1461 de regele Matia, *Urkundenbuch*, vol. 6, pp. 109-111, doc. nr. 3268. Sprijinul elitei politice este ilustrat și de donația făcută de regele Ladislas V în anul 1456, vezi *Urkundenbuch*, vol. 5, p. 528, doc. nr. 3016.

[37] *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt (in Siebenbürgen)*: *Bd. I. Rechnungen (1503-1526)* (Kronstadt, 1886), p. 200; p. 219; p. 328; p. 535 și p. 636.

Rolul magistraturii nu pare să se fi limitat doar la vărsarea unei subsidii anuale în contul dominicanilor braşoveni, ci şi la antrenarea acestora în sensul corectării moralităţii şi a disciplinei sociale. Cercetarea anterioară a sugerat chiar exercitarea unei presiuni dinspre sfatul oraşului pentru adoptarea observanţei, o presiune declanşată într-un moment de criză a funcţionării conventului, unul dintre fraţi fiind acuzat de adulter şi arestat[38]. Tensiunea momentului este evidentă, dar şi câştigă în semnificaţie dacă ne gândim că vicarul general al dominicanilor vine la Braşov în 1454 şi solicită rezolvarea situaţiei în conformitate cu dreptul canonic[39]. Interesul magistraturii pentru moralitatea clerului şi angrenarea acesteia în supravegherea disciplinei ecleziastice este atestată la Braşov încă din 1447, atunci când Thomas Armenus îşi încheia vizitaţia cu reînnoirea statutelor decanatului Ţării Bârsei, ceea ce profilează suplimentar rolul jucat de elita conducătoare în direcţia reformării clerului secular, dar şi a celui regular.

Folosirea observanţei drept modalitate de integrare a vieţii religioase a laicilor, cu un precumpănitor rol moral se desprinde şi din statutele elaborate pentru frăţiile calfelor. Cele ale pantofarilor/cizmarilor aprobate în 1463, respectiv cele ale blănarilor/cojocarilor stabilite în 1468 se situează cronologic în proximitatea adoptării observanţei de către conventul braşovean. Redactate cu încuviinţarea parohului, dar şi a magistraturii (după cum explicit menţionează statutul calfelor pantofarilor/cizmarilor), acestea reglementează viaţa unei categorii vulnerabile din punct de vedere social şi profesional, plasându-le sub ghidajul dominicanilor[40]. A unor dominicani reformaţi a căror pastoraţie îşi putea dovedi eficienţa în raport cu un grup acuzat că duce o viaţă dezordonată, este dominat de încăpăţânare şi trufie, membrii acestuia fiind predispuşi la beţie şi lăcomie[41]. *Cu ştirea şi cu voinţa cinstitului şi prea înţeleptului magistrat din Braşov* ordinea în interiorul grupului calfelor trebuia restaurată, disciplina urmată prin obedienţă, participarea la viaţa religioasă respectată cu stricteţe, comportamentul cuviincios devenea norma cotidiană, iar adoptarea sărăciei impusă prin amendă[42].

O adevărată demonstraţie observantă se regăseşte în acest statut al frăţiei calfelor de pantofari/cizmari, o demonstraţie rezultat al unei fericite intersectări între interesele fraţilor predicatori, dornici să îşi disemineze activ mesajul şi magistratura interesată în controlul celor care puteau perturba pacea internă a oraşului. Rolul moralizator, disciplinator jucat de elita conducătoare, imaginea de

[38] Salontai, *Mănăstiri dominicane*, p. 126.

[39] *Urkundenbuch*, vol. V, pp. 471-472, doc. nr. 2942.

[40] Gross, *Bresle şi confrerii*, pp. 189-190; Florea, 'The Third Path', pp. 122-131.

[41] Maria Crăciun, 'Taţi şi fii: masculinităţi alternative în Transilvania secolelor XV-XVI', în Ioan Bolovan – Ovidiu Ghitta (eds), *Istoria ca Datorie. Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop la împlinirea vârstei de 60 de ani* (Cluj-Napoca: Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, 2015), pp. 683-697.

[42] *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt*, eds Gernot Nussbächer – Elisabeta Marin (Kronstadt – Heidelberg, 1999), vol. 9, p. 47, doc. nr. 12.

model comportamental pe care membrii acestei elite o proiectează, sugerează o interiorizare a virtuților observante, depășind cadrele unui ajutor general oferit avansului reformator la Brașov[43].

Foarte probabil conventul din Bistrița a adoptat observanța în jurul anului 1477, pornind de la cererea de reconfirmare a privilegiilor de care se bucura Ordinul Dominican. Acest impuls endogen, similar celui sesizat în cazul conventului din Sighișoara, explică în bună măsură și succesul reformei, reflectat de creșterea în ultimele decenii ale secolului a celor care au susținut material conventul. Consolidarea observanței are un ecou instituțional și în constituirea unei case a terțiarilor, alcătuită din bărbați și femei, despre a cărei funcționare ne lipsesc, din păcate, detaliile[44]. Ca și în cazul Clujului și al Brașovului, apostolatul observant a integrat așteptările devoționale ale laicilor, după cum demonstrează funcționarea unei confrerii a Rozarului în cadrul conventului bistrițean. În acord cu recenta editare și analiză a Registrului acestei asociații devoționale se poate sesiza impactul reformei, relevat de propagarea unei devoțiuni specific observante, născute în mediul dominican german, de adoptarea acesteia la Bistrița la sfârșitul secolului al XV-lea și, nu în ultimul rând, de longevitatea funcționării confreriei până în anul 1556[45].

Inovator este deci apostolatul dominican observant care introduce în Transilvania o devoțiune recent apărută, a cărei diseminare este deopotrivă susținută de mobilitatea fraților dominicani, dar și de suportul venit dinspre curia papală[46]. Susținătorii locali ai acestei înnoiri, aflați în siajul conventurilor dominicane de la Bistrița și Cluj par să aparțină, chiar dacă nu exclusiv, elitei urbane. Rapiditatea cu care această susținere se manifestă, la scurt timp de la

---

43 Maria Crăciun, 'Cultural Capital and Social Networks: the Saxon Community in Early Modern Transylvania', *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia* 56/1 (2011): 87-110; legătura puternică dintre magistratură care în calitatea sa de organism legal/judiciar emite regulamentele de breaslă și faptul că, în foarte multe cazuri membrii breslelor făceau parte și din consiliul orașului, demonstrează avansul așa-numitei letrizări civice (*civic literacy*) în orașele Ungariei medievale, Katalin Szende, *Trust and Authority Pragmatic Literacy and Communication in the Royal Towns of Medieval Hungary*, Teză de abilitare (Budapest: Central European University, 2018), pp. 117-118. Articularea observanței la Brașov rămâne conectată impulsurilor reformatoare venite dinspre Viena după cum reiese și din donația de carte făcută de către Jacob de Roderbach conventului dominican în 1461 (dar la care trebuia să aibă acces și clerul parohial), vezi Adinel C. Dincă, 'Reading Nicholas of Dinkelsbühl in Medieval Transylvania: Surviving Texts and Historical Contexts', în Monica Brînzei (ed.), *Nicholas of Dinkelsbühl and the Sentences at Vienna in the Early Fifteenth Century* (Thurnout: Brepols, 2015), pp. 453-473.

44 Salontai, *Mănăstiri dominicane*, pp. 100-103.

45 Gross, 'Confreria Rozarului din Bistrița', în eadem, *Bresle și confrerii*, pp. 63-115.

46 Gilles Gerard Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo* (Roma: Herder editrice e libreria, 1977), pp. 1144-1206; Robert Swanson, *Religion and Devotion in Europe c. 1215-c. 1515* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 144-145; Harsányi, *A Domonkos rend Magyarországon*, pp. 312-315; Lajos Pásztor, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* (Buda: Egyetemi Királyi Nyomda, 1940), pp. 30-31.

popularizarea devoțiunii la scară europeană, subliniază, de data aceasta, la nivelul religiozității, interesul marcant al credincioșilor pentru oferta observantă[47].

Cinci dintre cele nouă conventuri dominicane atestate în Transilvania, fondate încă din secolele XIII și XIV, au fost reformate în decursul secolului al XV-lea, indicând astfel o reformă în varianta ei restauratoare, de întoarcere la idealul pristin și refortificare a disciplinei ecleziastice[48]. Nu este deloc întâmplător că cele mai mari și importante conventuri ale regiunii, aflate în principalele centre urbane, au reprezentat țintele acestui efort, acolo unde apostolatul observant și-a găsit nu doar susținătorii, ci și grupurile „reformabile", deschise înspre formule novatoare, apte să îmbunătățească viața religioasă.

Succesul observanței dominicane în Transilvania este în egală măsură ilustrat și de constituirea așezămintelor feminine, atestate în contextul reformării conventurilor masculine, după cum o demonstrează cazul călugărițelor Sf. Egidiu de la Cluj (1450) sau după adoptarea observanței de către acestea, așa cum s-a întâmplat cu mănăstirile călugărițelor dominicane de la Brașov (1474), Bistrița (1485), Sibiu (1502) și Sighișoara (1497/1510). Miza reformării mănăstirilor feminine a fost formulată încă din 1397 de către Raimond de Capua. Liniile pe care urma să se implementeze aceasta fiind impunerea unei claustrări stricte, obligativitatea prezenței unui confesor care să administreze *cura monialium* și diversificarea recrutajului, astfel încât să se evite distorsionarea vieții monastice prin monopolizarea unei mănăstiri de către reprezentantele unei familii nobiliare sau patriciene[49]. Ca și în cazul reformării conventurilor masculine, începând cu jumătatea secolului al XV-lea se impune o reformă centralizată, și nu propagată asemeni unei reacții în lanț de la o mănăstire la alta, o reformă în cadrul căreia un rol esențial l-a jucat Johannes Meyer (1422 – 1485) din Basel.

Viziunea reformatoare a lui Meyer, desprinsă și din experiența sa de confesor al mai multor mănăstiri ale călugărițelor dominicane, accentua nevoia educării, a edificării spirituale în cadrul căreia se distingea misiunea confesorului, cel obligat să instruiască călugărițele în privința importanței sacramentului și procesului confesiunii, relevante la nivel individual, dar și colectiv, prin intermediul

[47] La Bistrița de exemplu, confreria Rozarului avea un accentuat caracter local, majoritatea membrilor provenind din acest oraș, precumpănitor femei aparținând familiilor patriciene influente, dar și celor de meșteșugari, vezi Gross, 'Confreria Rozarului din Bistrița', pp. 85-91. La Cluj, conform informațiilor publicate de Eszterházy, 'A kolozsvári Boldog-Asszonyról czímzett domonkosok, jelenleg ferenciek egyházának történeti és építészeti leírása', pp. 574-575, Ioan Erdélyi de Șintereag, un mare susținător al conventului fraților predicatori, obține un teren de la magistratura orașului, pe care, conform donației pe care o face în 1491, dorește construirea unei capele dedicate Rozarului.

[48] Conventurile de la Alba-Iulia, Vințu de Jos și Odorheiul Secuiesc nu au fost reformate, în timp ce conventul de la Sebeș posibil să fi adoptat observanța prin alegerea în anul 1529 a unui prior venit de la Sibiu, după cum sugerează Salontai, *Mănăstiri dominicane*, p. 202.

[49] Sylvie Duval, 'Les Dominicaines ou les paradoxes de l' Observance. Une approche historiographique', *Mélanges de l' École française de Rome*, 130/2 (2018) (http://journals.openedition.org/mefrm/4515), accesat în 28 ianuarie 2019.

acestora fiind asigurată pacea internă a comunităţii monastice. Observarea strictă a clausurii, a separării de lume, accentua legătura foarte puternică între rugăciune şi participarea la serviciile liturgice, devenită axul central al existenţei călugăriţelor. Viaţa contemplativă pe care surorile dominicane trebuiau să o ducă era revitalizată şi câştiga astfel noi valenţe, demonstrate de insistenţa cu care reformatorii dominicani au cerut ca fiecare mănăstire să dispună de cărţile necesare liturghiei[50].

Reconstituirea procesului formării comunităţilor dominicane feminine în Transilvania rămâne un proces dificil, serios limitat de sursele puţine supravieţuite, dar şi de distrugerile masive suferite de aceste comunităţi începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea[51], în egală măsură, unul fascinant. Menţionarea mănăstirii călugăriţelor dominicane din Cluj la jumătatea secolului al XV-lea indică o fondare a acesteia distanţată cronologic de cea a conventului masculin, datată înainte de anul 1397. Este cert că mănăstirea era deja bine organizată în anul 1450, atunci când este menţionată *priorissa* acesteia, Gertrud, şi Elisabeta, una dintre călugăriţe. De asemenea, funcţionarea mănăstirii era în conformitate cu reglementările specifice celui de-al doilea ordin, ghidajul spiritual fiind asigurat de conventul dominican din Cluj. Emiterea documentului care ne oferă toate aceste informaţii este prilejuită de vânzarea de către călugăriţe, cu acordul priorului conventului masculin, a trei cărţi liturgice (un *Gradual*, un *Antifonar* şi un *Misal*) considerate nefolositoare în oficierea serviciilor divine[52].

În reformarea mănăstirilor călugăriţelor dominicane accentul a căzut asupra producerii de noi manuscrise liturgice, exemplele din spaţiul german ilustrând chiar o profesionalizare şi specializare a călugăriţelor în copierea, decorarea şi prezervarea acestor manuscrise[53]. Contextul în care este amintită

---

50 Jeffrey F. Hamburger, 'Magdalena Kremer, Scribe and Painter of the Choir and Chapter Books of the Dominican Convent of St. Johannes-Baptista in Kircheim unter Teck', în James H. Marrow – Richard A. Linenthal – William Noel (eds), *The Medieval Book. Glosses from Friends & Colleagues of Christopher de Hamel* (Houten: Hes & De Graaf Publishers, 2010), pp. 125-139 - Johannes Meyer cel care a reformat şi mănăstirea din Kircheim, este autorul lucrării *Ämterbuch* o adaptare pentru călugăriţele dominicane a lucrării lui Humbert de Romans *Liber de instructione officialium,* în care detaliază nevoia pregătirii intelectuale a călugăriţelor în probleme teologice şi asimilarea cunoştinţelor necesare performării serviciilor liturgice.

51 Salontai, *Mănăstiri dominicane*, pp. 123; p. 141; pp. 187-189; p. 226; p. 259.

52 Géza Entz, *Erdély építészete a 14-16. században* (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása, 1996), p. 345; *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556)*, ed. Zsigmond Jakó (2 vols, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), vol. 1, p. 402, doc. nr. 828, p. 402; Mária Lupescu Makó, 'The Book Culture of the Dominican Order in Transylvania', *Philobiblon. Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research In Humanitie*s, XXII 1 (2017): 196.

53 Jeffrey F. Hamburger – Eva Schlotheuber, 'Books in Women's Hands: Liturgy, Learning and the Libraries of Dominican Nuns in Westphalia', în Nicole Bérious – Martin Morard – Donatella Nebbiai (eds), *Entre stabilité et itinérance; livres et cultures des ordres mendiantes XIIIe – XVe siècle* (Thurnout: Brepols, 2014), pp. 136-155.

mănăstirea Sf. Egidiu din Cluj este marcat de propagarea observanţei pe filiera conventului din Basel care a avut un impact şi asupra fraţilor predicatori din oraş. Cum la jumătatea secolului al XV-lea reforma Ordinului Dominican devenise o acţiune centralizată, focalizată în cadrul ramurii feminine pe legătura dintre clausură, rugăciune şi participare liturgică aşa cum ilustrează avansul observanţei sub coordonarea lui Johannes Meyer (de asemenea legat de centrul din Basel), vânzarea unor cărţi liturgice de către călugăriţele Sf. Egidiu ar putea semnala o iniţiativă reformatoare. Posibil pornită din interiorul mănăstirii, agreată de priorul conventului masculin, poate chiar asumată de *priorissa* Gerturd, această iniţiativă este consonantă cu evoluţiile locale şi generale ale propagării observanţei („la masculin", dar şi „la feminin"!).

Deciziile capitlului general din 1468 insistă asupra respectării obedienţei şi clausurii stricte de către călugăriţele dominicane, priorii provinciali fiind chemaţi să supravegheze şi să sancţioneze drastic orice devianţă, putând recurge chiar la excluderea celor care se împotrivesc acestor norme[54]. Determinarea conducerii centrale în a impune un control ferm asupra funcţionării mănăstirilor reiese şi din modalităţile în care priorul provinciei Ungariei trebuia să aducă la ascultare („în obedienţă") recalcitrantele călugăriţe, în frunte cu *priorissa* lor, din mănăstirea Fecioarei Maria de pe Insula Iepurilor (Margareta) din Buda. Acestea refuzau *cura monialium* oferită de fraţii dominicani, denunţând desele vizite ale acestora în mănăstire. Însă, continuarea acestei atitudini urma să le priveze de toate beneficiile şi privilegiile de care se bucurau membrii Ordinului Dominican[55]. Un asemenea conflict dezvăluie coliziunea dintre două tendinţe, ambele justificate de intenţia de a controla funcţionarea comunităţii monastice. Recrutajul elitar, susţinerea regalităţii şi a aristocraţiei, prestigiul enorm de care se bucura mănăstirea Fecioarei Maria, fondată de către regele Béla IV (1235 – 1270) pentru fiica sa Margareta, devenită călugăriţă dominicană şi venerată ca sfântă, a făcut ca impunerea unui control al vieţii mănăstirii să fie o misiune dificilă pentru fraţii dominicani obligaţi să asigure ghidajul spiritual unei comunităţi nu doar privilegiate, ci care dispunea şi de mijloacele prin care îşi putea proteja privilegiile[56].

A doua jumătate a secolului al XV-lea marchează, aşadar, interesul explicit al conducerii centrale, dar şi locale a Ordinului Dominican înspre reformarea mănăstirilor feminine. Cu siguranţă nu este întâmplătoare menţionarea aşezămintelor celui de-al doilea ordin în Transilvania tocmai în această perioadă. Exemplul mănăstirii Sf. Egidiu din Cluj pare să releve iniţiativa locală a reformei, pusă însă în relaţie cu misiunea lui Jacob Richer. Impulsul venit dinspre conducerea centrală a dominicanilor este evident în cazul Braşovului, acolo unde, în 1474,

---

54 *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, eds Franz Andreas Frühwirth – Benedictus Maria Reichert (Romae: In domo generalitia, 1900), vol. 3, pp. 308-309.

55 Ibid., p. 311.

56 Sándor Lázs, *Apácaműveltség Magyarországon a XV-XVI. század fordulóján. Az anyanyelvű irodalmi kezdetei* (Budapest: Balassi Kiadó, 2016), pp. 44-45.

priorul conventului Sf. Petru şi Pavel, din însărcinarea Magistrului General, trebuia să primească şi să instruiască zece femei în comunitatea monastică[57].

Nu avem indicii documentare despre recrutajul în mănăstirea Sf. Ioan din Braşov, dar popularitatea de care s-au bucurat dominicanii în oraş în această perioadă, buna colaborare cu magistratura care a avut un ecou în plan devoţional şi social aşa cum au dezvăluit regulamentele frăţiilor calfelor, ar milita în favoarea unui profil local al călugăriţelor. Cert este că la scurt timp de la atestarea mănăstirilor feminine, numărul călugăriţelor sugerează existenţa unui interes crescut pentru viaţa monastică. În anul 1510 Sibiul are 24 de călugăriţe, Clujul 33 (reprezentând cea mai mare comunitate dominicană din Transilvania), Braşovul 18 (după unele informaţii, 32), Sighişoara 12, iar la Bistriţa numărul este limitat la 22, orice nouă recrutare trebuind aprobată fie de către Magistrul General, fie de către priorul provinical[58].

Observanţa dominicană feminină în Transilvania este integrabilă efortului reformator derulat în cadrul şi în raport cu conventurile masculine, *cura monialium* asumată de către fraţi constituind dovada explicită, suplimentară, a acestei tendinţe[59]. Amplasarea mănăstirilor călugăriţelor (cu excepţia celei din Cluj) în imediata vecinătate a conventului fraţilor şi fondarea acestor comunităţi prin adoptarea reformei dezvăluie o constantă a observanţei feminine în regiune, supravegheată şi controlată prin intermediul oficialilor primului ordin, tăcerea surselor referitoare la aceste comunităţi religioase confirmând rolul pasiv, receptor al acestora[60].

Clausura şi focalizarea vieţii călugăriţelor înspre interiorizarea exigenţelor vieţii religioase, prin asimilarea normelor cuprinse în regulile aplicabile ramurii feminine şi asumarea cotidiană a obligaţiilor liturgice, rămân trăsăturile funcţionării mănăstirilor[61]. Separate de lume, dar cu un rol benefic în viaţa

---

57 Salontai, *Mănăstiri dominicane*, p. 140.

58 Carmen Florea, 'Women and Mendicant Orders in Late Medieval Transylvania', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia*, 56 (2011): 67-87; Salontai, *Mănăstiri dominicane*, pp. 225; p. 188; p. 141; p. 257; p. 125 şi Lupescuné Makó, 'A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára', pp. 381, 370, 358, 375, 354-353.

59 Fiecare mănăstire din Transilvania a avut câte un *confessor monialium*, Harsányi, *A Domonkos rend Magyarországon*, pp. 110-111.

60 Sylvie Duval, 'Les Dominicaines ou les paradoxes de l' Observance. Une approche historiographique', *Mélanges de l' École française de Rome*, 130/2 (2018) (http://journals.openedition.org/mefrm/4515), accesat în 28 ianuarie 2019.

61 Impactul reformei observante s-a tradus şi în compilarea, copierea şi transmiterea unui important număr de codice în vernacular, folosite tocmai pentru edificarea spirituală şi păstrarea disciplinei monastice a călugăriţelor. Exemplul elocvent al acestei tendinţe este ilustrat de codicele Birk (1474), supravieţuit doar fragmentar, care conţine traducerea în limba maghiară a Regulii Sf. Augustin (care trebuia citită săptămânal, cu voce tare în faţa comunităţii) şi a constituţiilor dominicane (câte un capitol al acestora urmând a fi citit, individual, de către călugăriţe în chiliile lor), Lázs, *Apácaműveltség Magyarországon*, p. 45; pp. 171-178.

religioasă, rol activat prin solicitările formulate nu de puţini donatori şi testatori care le cereau călugăriţelor să se roage pentru salvarea sufletelor lor, dominicanele din Transilvania par astfel să corespundă caracterizării făcute de Magdalena Kremer, soră a mănăstirii din Kircheim unter Teck, cum că, după adoptarea observanţei *probabil citim şi cântăm mai mult*[62].

Reţeaua dominicană din Transilvania se reconfigurează ca urmare a reformei observante începând cu jumătatea secolului al XV-lea. Această reconfigurare este una de întoarcere la idealul originar al fondării ordinului, aşa cum ne-au arătat exemplele conventurilor masculine. Captarea entuziasmului religios a însemnat, în egală măsură, şi adoptarea unor formule instituţionale, neexperimentate anterior la nivelul ramurii feminine în regiune. Fondarea a nu mai puţin de cinci mănăstiri în această perioadă este rezultatul determinării conducerii ordinului (la nivel central, dar şi local) şi a interesului laicilor în susţinerea acestor noi formule instituţionale.

Tendinţa inovatoare sesizabilă în scenariul reformei dominicane este în mod particular definitorie pentru evoluţiile petrecute în cadrul Ordinului Franciscan. Observanţa franciscană chiar dacă porneşte de la o întoarcere la origini, prin respectarea strictă a regulii Sf. Francisc, ajunge să devină, din punct de vedere instituţional, o mişcare nouă, pentru care jumătatea secolului al XV-lea nu a însemnat doar recunoaşterea autonomiei sale, ci şi un amplu proces de construcţie identitară[63]. Constituirea unei structuri autonome a franciscanilor observanţi în

---

[62] Hamburger, 'Magdalena Kremer, Scribe and Painter', p. 138, nota 60; un exemplu relevant pentru modalitatea în care surorile dominicane erau angajate în schema obţinerii salvării de către donatori este cel oferit de Magdalena, *confratrissa* a franciscanilor observanţi care în testamentul său redactat în 1531 le cere călugăriţelor mănăstirii Sf. Egidiu din Cluj să cânte pentru salvarea sufletului ei antifonul *Salve Regina* (în fiecare zi de sâmbătă, cu ocazia vigiliei celebrate în zilele sfinţilor şi a vesperelor) timp de douăzeci şi cinci de ani. Specializarea dominicanelor în celebrarea liturgică este sugerată şi de alte clauze ale acestui testament, semnificativ fiind faptul că, deşi clarisele din Cluj, ca şi terţiarele conventului franciscan observant au fost beneficiare ale generozităţii Magdalenei, nu au fost angajate în rugăciunile intercesoare cerute de testatoare, *Monumenta Ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis/Egyháztörténelmi emlékek a Magyarországi hitujitás korából*, eds Vince Bunyitay – Raymond Rapaics – János Karácsonyi (3 vols, Budapest: Szt. István Társulat, 1904), Vol. II (1530-1534), pp. 178-181, doc. nr. 159. Interesantă este şi menţiunea din amintita scrisoare de afiliere confraternală a familiei Nyújtódi cu conventul din Sighişoara (1509) conform căreia şi călugăriţele vor participa la celebrările liturgice performate de fraţi, De Cevins, *Koldulórendi konfraternitások*, pp. 277-278.

[63] Clare Lappin, *The Mirror of the Observance. Image, Ideal and Identity in Observant Franciscan Literature, c. 1415 – 1528*. Teză de doctorat, Manuscris, Universitatea din Edinburgh, 2000, discută numele pe care observanţii l-au folosit ca o marcă identitară reflectând percepţia de sine, dar şi cea a comunităţii, subliniind că în secolul al XV-lea se generalizează folosirea numelui *fratres de familia* sau *fratres de Observantia.* Cel din urmă a provocat critici vehemente, acerbe chiar, din partea ramurii conventuale a Ordinului Franciscan care a recurs la folosirea unui termen mult mai ambiguu *fraţi cunoscuţi ca fiind Observanţi,* vezi pp. 102-106.

Ungaria a fost marcată de legăturile existente până la jumătatea secolului al XV-lea cu vicariatul Bosniei, de misiunile asumate în regiune de artizanii observanței franciscane, Iacob de Marchia și Ioan de Capestrano și, nu în ultimul rând, de susținerea consistentă acordată de regalitate, aristocrație și nobilime, după cum reiese din numeroasele conventuri fondate și patronate de aceștia[64]. Se profilează astfel un proces care implică mai mulți actori, un proces care merită în egală măsură analizat și din perspectiva acțiunilor exogene, respectiv endogene care l-au definit.

În scrisoarea din 8 mai 1436, episcopul Gheorghe Lépes îi cerea fratelui Iacob de Marchia din familia franciscanilor observanți să vină în dieceza Transilvaniei unde ravagiile ereziei husite au dus viața religioasă în ruină, necesară fiind o intervenție rapidă pentru redresarea situației, episcopul nominalizându-l pe arhidiaconul de Târnave drept ajutor în această activitate misionară[65]. Deși reconstituirea detaliată (cronologică și geografică) a activității lui Iacob de Marchia în regatul Ungariei, unde a fost prezent între 1436 și 1439, este greu descifrabilă[66], impactul misiunii sale poate fi detectat la nivel instituțional cu mult mai multă acuratețe. Permisiunea de a fonda șapte noi conventuri ale franciscanilor observanți cerută de fratele Iacob papei Eugen al IV-lea în 1437 și reînnoită un an mai târziu pentru un număr similar de conventuri, a contribuit decisiv la implementarea acestei ramuri a Ordinului Franciscan în regat, creând premisele constituirii unui vicariat autonom, desprins de cel al Bosniei[67]. Acest succes instituțional este dublat de eficacitatea misionară a lui Iacob de Marchia, un predicator talentat, adept al unei acțiuni inchizitoriale *pozitive*, bazată pe persuasiune mai degrabă decât pe coerciție, după cum reiese și din popularitatea de care predicile sale s-au bucurat în Transilvania[68].

Înțelesurile acestui succes, cel puțin la nivel instituțional, trebuie contextualizate mai ferm în acord cu trăsăturile generale ale mișcării observante. Pornită din interiorul Ordinului Franciscan, marcată de puternice tensiuni și disensiuni îndeosebi pe parcursul secolului al XIV-lea, mișcarea se va instituționaliza treptat, un proces care va marca, inevitabil, și conturarea unui profil

---

64 Marie-Madeleine De Cevins, *Les franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450-vers 1540)* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2008), pp. 31-62.

65 Temesváry, *Erdély középkori püspökei*, pp. 339-340, notele 33 și 34.

66 György Galamb, 'Az emlékezet útvonalai. Itineráriumok a Kapisztrán Jánosról és Marchiai Jakabról szóló 15. századi életrajzokban', *Acta Historica*, 128 (2011): 34-44.

67 De Cevins, *Les franciscains*, p. 37; Balázs Kertész, 'The 1499 Constitutions of the Hungarian Observant Franciscan vicariate', în György Galamb (ed.), *Chronica. Franciscan Observance between Italy and Central Europe* (Szeged: Univeristy of Szeged, 2017), pp. 173-187.

68 De Cevins, *Les franciscains*, pp. 119-121; activitatea inchizitorială împotriva husiților a lui Iacob de Marchia este discutată de György Galamb, 'San Giacomo della Marca e gli eretici di Ungheria', în Silvano Bracci (ed.), *San Giacomo della Marca nell'Europa del'400. Atti del Convegno internazionale di studi. Monteprandone, 7-10 settembre 1994* (Padova: Centro Studi Antoniani, 1997), pp. 211-220.

distinct al acesteia. Decizia Conciliului de la Konstanz (1415) autorizează curentul observant în cadrul Ordinului Franciscan, separându-l în acelaşi timp de ramura conventuală. Odată cu bula *Ut sacra ordinis minorum religio*, emisă de Eugen al IV-lea în 1446 se confirmă funcţionarea a două familii observante (cismontană şi ultramontană), conduse de către un vicar general şi vicari provinciali şi supuse formal autorităţii Magistrului General[69]. Curentul aşa-numitei Observanţe Regulare, de nuanţă moderată, orientat înspre un misionarism activ bazat îndeosebi pe predică şi confesiune, al cărui principali artizani au fost Bernardino de Siena şi Ioan de Capestrano, identificat instituţional ca Observanţa *sub vicariis*, a fost rapid implementat nu doar în spaţiul italian, ci şi la nord de Alpi[70].

Progresele înregistrate de mişcarea observantă nu au diminuat rivalităţile existente între diferitele curente care au compus-o, în ultimă instanţă, tendinţa Observanţei *sub vicariis* de a asimila curentul aflat în obedienţa Ministrului General (aşa-numita Observanţă *sub ministris*) va tensiona suplimentar funcţionarea Ordinului Franciscan, o rezolvare parţială a situaţiei survenind de abia în 1517. Bula *Ite vos* emisă de Leo al X-lea nu doar a acordat pre-eminenţă Observanţei *sub vicariis* (prin prevederea care obliga toate grupările Observante *sub ministris* de a se alătura acestui curent), dar a şi identificat în prima adevărata moştenitoare a idealului Sf. Francisc, mişcarea din interiorul căreia se va recruta de acum încolo Magistrul General. Cum aripa conventuală a ordinului era, de asemenea, obligată să accepte observanţa, succesul celei din urmă părea, în sfârşit, atins[71].

Vicariatul franciscan observant al Ungariei, a cărui funcţionare a fost aprobată de Nicolae al V-lea în 1448, se profilează mai degrabă autonom, separat de aceste convulsii interne ale ordinului. Plasat iniţial în cadrul familiei cismontane, vicariatul îşi obţine subordonarea directă faţă de Ministrul General în anul 1458 ca urmare a demersurilor întreprinse în acest sens de către vicarul provincial Ştefan Varsányi. Acesta a reuşit, printr-o singură mişcare, să anihileze intervenţia a doi foarte puternici adversari care, la nivel instituţional, puteau interfera în funcţionarea organismului pe care îl conducea: autoritatea Magistrului General asupra vicariatului franciscan observant al Ungariei făcea imposibil amestecul atât al priorului provincial conventual din regiune, cât şi al vicarului observant al Bosniei. „Pe teren", aceasta însemna că reprezentanţii niciuneia dintre aceste autorităţi nu putea vizita conventurile franciscane observante şi influenţa în vreun

---

69 Bert Roest, 'Observant Reform in Religious Orders', pp. 446-457; Gabriella Zarri, 'Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi', *Memorie domenicane*, XLVII (2016): 24-30.

70 Pellegrini, 'An Irreducibile Plural', *Mélanges de l' École française de Rome*, 130/2 (2018); (http://journals.openedition.org/mefrm/4515), accesat în 28 ianuarie 2019. Un loc comun istoriografic, definit încă din a doua jumătate a secolului al XV-lea de către Mariano da Firenze în *Compendium chronicarum*, este considerarea fraţilor Beranrdino de Siena, Ioan de Capestrano, Iacob de Marchia şi Alberto Sarteano drept *cei patru stâlpi ai Observanţei*, subliniindu-se astfel contribuţia lor esenţială în formularea şi propagarea cu succes a reformei, Lappin, *The Mirror of the Observance*, pp. 90-92.

71 Roest, 'Observant Reform in Religious Orders', pp. 446-448.

fel existența acestora[72]. Obedienţa *sub ministro* (şi nu *sub ministris* după cum inspirat a fost observat) deschidea larg drumul spre autonomie şi, după cum o dovedesc Constituţiile de la Atya (aprobate în 1499), tendinţa a şi fost fructificată în acest sens[73].

Noile Constituţii (*Constitutiones Novae)* au fost elaborate de către vicarul Osvaldus de Laska şi supuse aprobării capitlului, reprezentând o adevărată armătură administrativă care îngloba atât prevederi anterioare, luate în deceniile scurse de la obţinerea autonomiei de către franciscanii observanţi din regat, cât şi reglementări papale sau emanate din interiorul Ordinului despre modalităţile pragmatice, efective în care fraţii pot *observa* într-o manieră strictă Regula Sf. Francisc[74]. Cu un puternic caracter didactic ilustrat de minuţiozitatea cu care regula fondatorului era explicată, dar şi de necesitatea ca textul Constituţiilor să fie copiat şi diseminat în toate conventurile, acolo unde urmau să fie desluşite fraţilor în vernacular, de către gardian de cel puţin două ori pe an, aceste texte normative au imprimat ritmul vieţii comunităţilor franciscane observante. Guvernarea puternic centralizată, dar şi ierarhizată a vicariatului, prin intermediul autorităţii şi responsabilităţilor asumate de către vicari, capitluri, custozi şi gardieni, dar şi prin instituirea vizitaţiilor periodice care urmau să ancheteze în principal orice abatere de la disciplina regulară, a contribuit decisiv la coerenţa acestui organism recent înfiinţat. Insistenţa pusă asupra obedienţei, principala virtute care justifica idealul franciscan observant şi în funcţie de care erau, de fapt, definite sărăcia, umilinţa şi caritatea, se reflecta încă din momentul asumării calităţii de novice, rămânând constanta comportamentului şi acţiunilor sale şi după depunerea jurământului[75]. Săraci (pentru că aveau dreptul la o singură haină pe care trebuiau să o poarte şi ziua şi noaptea, veşmânt aflat de altfel în proprietatea conventului), obligaţi să refuze orice contact fizic cu banii şi, în general, orice tendinţă înspre luxul cu care ar fi putut fi construite şi decorate bisericile lor, îndrumaţi în exersarea cerşitului (a teritoriilor şi duratei în care acesta se putea desfăşura, dar şi a bunurilor care puteau fi obţinute), în ritmicitatea şi obligativitatea participării la serviciul divin (interesul major al vieţii fraţilor), educaţi şi supravegheaţi în activitatea de

---

[72] De Cevins, *Les franciscains*, pp. 64-68.

[73] Analiza Constituţiilor de la Atya, făcută dintr-o perspectivă comparativă cu alte texte normative, în primul rând cu aşa-numitele *Constituţii cismontane* (1443) datorate lui Ioan de Capestrano, a relevat această dezvoltare instituţională autonomă a vicariatului maghiar, vezi Ludovic Viallet, 'L'Observance sans les vicaires: enjeux et conceptions de la vie franciscaine', în György Galamb (ed.), *Chronica. Franciscan Observance between Italy and Central Europe* (Szeged: Univeristy of Szeged, 2017), pp. 89-105. Contextul elaborării acestor constituţii de către vicarul provincial Osvaldus de Laska este discutat de Kertész, 'The 1499 Constitutions of the Hungarian Observant Franciscan vicariate', pp. 174-182.

[74] De Cevins, *Les franciscains*, pp. 151-183.

[75] Ibid., pp. 479-484, după cum subliniază într-un amplu elogiu adus *sfintei obedienţe* vicarul Bartolomeu (Zazymus) Sárosi în exortaţia din 1488.

predicare pe care şi-o asumau, astfel trebuiau să se definească franciscanii observanţi conform prevederilor Constituţiilor din 1499[76].

Pentru că reforma secolului al XV-lea este înainte de toate o reformă instituţională, iar observanţa franciscană ilustrează major acest model, merită investigate circumstanţele fondării şi funcţionării conventurilor aparţinând acestei ramuri a Ordinului Franciscan. În cazul Transilvaniei, aşezări ale franciscanilor observanţi au fost atestate înainte de misiunea lui Iacob de Marchia, printre ele numărându-se cele de la Haţeg (Hacsag) (1360 – 1400), Coşeiu (Kusaly) (1422) şi Suseni (Felfalu) (1427 – 1431), pentru ultimele două motivaţia fondării fiind asociată şi unei logici a emulaţiei care a justificat gesturile familiei Jakcs de Coşeiu, respectiv a familiei Losonc[77]. O trăsătură a observanţei franciscane, mai exact a modalităţilor de implantare a acesteia în regat se profilează în legătură cu aceste iniţiative. Şi conventul de la Coşeiu, şi cel de la Suseni, au fost fondate de membri ai aristocraţiei regatului, aflaţi în anturajul regelui Sigismund de Luxemburg, participanţi la Conciliul de la Konstanz, familiarizaţi deci, cu recentele tendinţe de reformare a vieţii religioase prin intermediul observanţei franciscane[78].

Deceniul ilustrativ pentru interferenţa impulsurilor exterioare cu cele provenite din interiorul regatului în ceea ce priveşte ritmul fondării conventurilor mendicante este cel cuprins între 1440 şi 1449 când franciscanii observanţi au reuşit să formeze nu mai puţin de unsprezece aşezări. O adevărată ofensivă a mişcării care fructifica acţiunile anterioare ale lui Iacob de Marchia la nivelul implantării instituţionale, o ofensivă făcută posibilă prin acţiunea conjugată a legaţilor papali activi în regiune şi a magnaţilor regatului. În egală măsură o acţiune agresivă, nu mai puţin de cinci conventuri fiind luate conventualilor şi transferate observanţilor în două etape: în 1444 prin decizia lui Giuliano Cesarini (conventurile de la Buda şi Tg. Mureş (Marosvásárhely, Neumarkt) şi în 1448 cu aprobarea lui Juan de Carvajal (conventurile de la Esztergom, Pest şi Sárospatak). Puternic susţinător al mişcării observante în general şi în particular a celei franciscane, Ioan de Hunedoara este cel căruia i se datorează fondarea conventului de la Teiuş (Tövis, Dreikirhcen) (1444 – 1449) şi, folosind o autorizare papală pre-existentă, construirea conventului de la Şumuleu Ciuc (Csíksomlyó) (1441 – 1445). În seria acestor iniţiative pornite din interior se înscriu fondarea conventului de la Albeşti (Fehéregyháza, Weisskirch) (1440 – 1448), o iniţiativă nobiliară, foarte probabil a familiei de Nádas(d) şi a

[76] *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et Provinciarum Adiacentium*, ed. Ignác Batthány (Albae-Carolinae; 1827), vol. III, p. 615; p. 617; pp. 619-621; p. 62; p. 625.

[77] János Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig* (Budapest: Magyar Tud. Akadémia kiadása, 1924), vol. II, p. 72; pp. 47-49; pp. 110-112; De Cevins, *Les franciscains*, pp. 141-146.

[78] Beatrix F. Romhányi, 'Das Konstanzer Konzil und die Ankunft der Franziskaner-observanz im mittelalterlichen Ungarn', în Attila Bárányi – Balázs Antal Bacsa (eds), *Das Konzil von Konstanz und Ungarn* (Debrecen: Járom Kulturális Egyesület, 2016), pp. 237-251.

celui de la Mediaş, în acest caz indulgenţa papală răspunzând unei solicitări formulate de către locuitorii oraşului[79]. Astfel, din cele unsprezece conventuri franciscane observante atestate în deceniul 1440 – 1449, deceniul care de altfel după cum am văzut a marcat şi formarea vicariatului autonom, aproape jumătate au luat fiinţă în Transilvania.

De fapt, aceasta a fost perioada de glorie a implantării observanţei franciscane în regiune, ritmul fondărilor diminuându-se în deceniile următoare, un aspect care îl profilează suplimentar pe Ioan de Hunedoara drept un ferm susţinător al acestei mişcări. Cu siguranţă mizele misionare ale formării conventurilor franciscanilor observanţi în prima jumătate a secolului al XV-lea împotriva ereziei husite (ai cărei adepţi se refugiaseră în Moldova, dar erau numeroşi şi în sudul Transilvaniei), a convertirii populaţiei ortodoxe şi a susţinerii Unirii religioase au jucat un rol important[80]. Dorinţa elitei politice de a construi pe domeniile sale şi de a susţine funcţionarea conventurilor franciscanilor observanţi nu s-a redus la aceste mize. Fraţii observanţi erau percepuţi drept mediatori preţioşi în schema obţinerii salvării, modul lor de viaţă şi exigenţele comportamentului religios pe care le asumau în mod cotidian justificând aceste opţiuni ale fondatorilor[81].

A doua jumătate a secolului al XV-lea nu se poate reduce doar la o privire cantitativă asupra fondării conventurilor. Este o perioadă în care se conturează mult mai bine tendinţa endogenă în formularea acestor iniţiative, o tendinţă care poate fi estimată şi calitativ, printr-o orientare fermă a misionarismului franciscan observant înspre oraşe. O dată în plus este necesară adăugarea unei nuanţe: fondarea conventurilor rămâne în continuare o „afacere" care implică mai mulţi protagonişti, ceea ce se schimbă însă este profilul acestora şi natura interdependenţelor care se stabilesc. În acord cu tendinţele generale sesizabile în multiplicarea conventurilor până la jumătatea secolului al XV-lea, anume susţinerea fermă a elitei politice şi aprobarea papală, scenariul fondărilor transilvănene în perioada 1450 – 1509 nu pare să se abată prea mult de la acest tipar. Notabilă este implicarea directă a regalităţii în fondarea conventurilor de la

---

[79] Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, pp. 197-200; pp. 26-28; pp. 45-47; pp. 116-118. Pentru fondarea conventului din Teiuş vezi şi Radu Lupescu, 'A tövisi ferences kolostor középkori történetének és építéstörténetének néhány kérdése', *Református Szemle* 96.6 (2003): 830-843, iar a celui din Mediaş, De Cevins, *Couvent franciscain obs. Ste-Marie de Mediaş/Megyes*, voce în baza de date accesibilă la https://marg ec.univ-bpclermont.fr.

[80] Pentru adaptabilitatea misionarismului franciscanilor observanţi vezi Viorel Achim, 'Ordinul franciscan în Ţările Române în secolele XIV-XV. Aspectele teritoriale', *Revista istorică*, 7 fasc. 5-6 (1996): 396-400; Zoltán Soós, 'The Franciscan Friary of Târgu Mureş (Marosvásárhely) and the Franciscan Presence in Medieval Transylvania', *Annual of Medieval Studies at CEU*, vol. 9, 2003, pp. 273-274 şi Iulian Mihai Damian, *Ioan de Capestrano şi cruciada târzie* (Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, 2011), pp. 69-96.

[81] De Cevins, *Les franciscains*, pp. 141-144.

Hunedoara şi Cluj, precum şi susţinerea acordată de către aceasta funcţionării celui din Braşov.

În cazul conventului franciscan observant din Hunedoara, un proiect iniţiat încă de Ioan de Hunedoara, dar care îi avea în vedere pe augustinienii eremiţi, demersurile de continuare ale acestuia şi, în cele din urmă, de obţinere în 1465 a aprobării papale pentru alocarea lui franciscanilor observanţi, au fost susţinute de către Elisabeta Szilágyi şi regele Matia. A fost un proiect al familiei, integrabil susţinerii constant acordate misionarismului observant franciscan[82], în raport cu care fondările de la Cluj şi Braşov se particularizează din mai multe puncte de vedere.

Iniţiativa din 1486 pentru fondarea conventului din Cluj - *primo et principaliter ex voluntatibus et anuentiis Serenissimi Principis Domini Matthiae Regis Hungariae* - în cuvintele documentului emis de sfatul oraşului[83], are raţiuni multiple, evident diverse. Un ataşament personal al regelui este uşor explicabil nu doar pentru că era vorba de oraşul său, ci şi datorită îndelungatei istorii a relaţiilor personale cu franciscanii observanţi. Istoriografia a reţinut, atât într-o manieră exaltată, cât şi într-una echilibrată, impactul avut asupra tânărului Matia întâlnirea în Transilvania, în iarna anului 1455, cu Ioan de Capestrano, cel cu care tatăl său a colaborat strâns în vederea pregătirii defensivei anti-otomane şi a obţinerii reputatei victorii de la Belgrad[84]. Cronica franciscană observantă menţionează şi un alt aspect: preţuirea reciprocă pe care şi-au purtat-o Ioan de Capestrano şi Ioan de Hunedoara şi care a fost curmată de moartea celor doi survenită în acelaşi an, la scurt timp unul după celălalt, a fost proiectată şi asupra relaţiilor dintre Matia şi Bartolomeu Zazymus de Sáros, ales vicar al franciscanilor observanţi de trei ori între 1485 şi 1490[85].

---

82 Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, vol. II, p. 79.

83 Jakab, *Oklevéltár*, p. 272, doc. nr. CLXIX, p. 272.

84 Itinerarul transilvănean al lui Ioan de Capestrano este, mai degrabă, dificil de stabilit, Karácsonyi considerând că acesta a cuprins Hunedoara – Turda (unde fratele observant s-ar fi întâlnit cu Ioan de Hunedoara şi familia acestuia) – Alba-Iulia – Teiuş – Haţeg, Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, vol. I, p. 335 şi vol. II, p. 198. Dacă luăm în calcul şi itinerarul lui Ioan de Hunedoara, aşa cum a fost acesta reconstituit de Adrian Andrei Rusu, observăm că Turda şi Hunedoara nu se regăsesc printre localităţile vizitate de acesta în perioada petrecută de Capestrano în Transilvania (noiembrie 1455 – începutul lui ianuarie 1456), Adrian Andrei Rusu, 'Întregiri şi interpretări referitoare la itinerariile lui Iancu de Hunedoara', *Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol"*, XXVII (1990): 184. Pare plauzibil prin urmare ca întâlnirea să se fi produs la Teiuş, conventul lui Ioan de Hunedoara, al cărui gardian l-a şi chemat pe Ioan de Capestrano în regiune, plângându-se de dificultăţile provocate de episcopul Transilvaniei în funcţionarea conventului, vezi şi Ödön Bölcskey, *Capisztranói Szent János élete és kora* (Székesfehérvár: Debreczenyi István Könynyomdája, 1923), vol. I, p. 457.

85 „Blasii de Zalka et continuatorum eius Cronica fratrum minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae", în Ferenc Toldy (ed.), *Analecta monumentorum Hungariae historica* (Budapest, 1871), vol. I, pp. 250-251.

Planul înființării unui convent al franciscanilor observanți la Cluj nu poate fi separat de interesul general pe care regele l-a avut față de aceștia, inclusiv prin fondarea unui convent în Transilvania, cel de la Hunedoara, chiar mai mult poate fi integrat unei colaborări strânse între regalitate și conducerea vicariatului. Clujul, spre deosebire de alte orașe importante, era lipsit de prezența franciscană, care la Sibiu și Bistrița, de exemplu, data încă din a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Apoi, interesul crescând al franciscanilor observanți pentru populația urbană, după cum o arată fondările de la Teiuș, Șumuleu Ciuc, Mediaș și Hunedoara putea fi capitalizat, cu ajutorul regelui, și în cazul unui oraș aflat în plină dezvoltare în ultima treime a secolului al XV-lea, un centru urban unde de altfel, dominicanii deveniseră extrem de activi în această perioadă.

Alocarea unui teren de către sfatul orașului pentru ca franciscanii observanți să își poată construi conventul și biserica a fost rezultatul dorinței regelui. Că a fost vorba despre o negociere care a dus la acest rezultat favorabil franciscanilor observanți este sugerat de privilegiile pe care Matia le oferă orașului, la cererea conducerii acestuia, cu câteva luni înainte ca frații să primească permisiunea de a se așeza în oraș[86]. Determinarea regelui a fost esențială nu doar în decizia înființării conventului, dar și a susținerii financiare constant acordate pentru construirea acestuia. Aproape în întregime un proiect regal, dacă ne gândim că, spre deosebire de marea majoritate a conventurilor franciscane observante din Transilvania, celui din Cluj i-a lipsit o autorizare papală și, la nivelul documentației actuale, chiar și o indulgență[87].

Ultimul din seria fondărilor transilvănene, Brașovul este de asemenea un caz particular, dar din alte perspective. Inițiativa fondării acestuia datează încă din 1492, aparține locuitorilor orașului și a fost asumată de către vicarul provinciei în anul 1507[88]. Cu toate că au fost puternic sprijiniți de conducerea provinciei, franciscanii observanți au avut mari dificultăți în a se integra în viața religioasă a Brașovului. Opoziția viguroasă a parohului împotriva misionarismului franciscan observant, opoziție care a reclamat inclusiv arbitrajul scaunului papal, a fost una dintre cauzele care explică prezența fragilă a fraților la Brașov, nevoiți să părăsească orașul în 1531. Nici perioada în sine nu s-a arătat mai favorabilă, fiind una a puternicelor convulsii la nivelul provinciei, ca urmare a implicării unora dintre franciscanii observanți în războiul țărănesc din 1514 și, evident, a

---

86 Jakab, *Oklevéltár*, pp. 273-274, doc. nr. CLXXI și p. 275 doc. nr. CLXXII.

87 Conform lui Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, vol. II, p. 99, regele a căutat să obțină și susținerea episcopală în derularea acestui proiect; pentru donațiile primite de franciscanii observanți din Cluj vezi Entz, *Erdély építészete a 14-16. Században*, pp. 345-347.

88 Mihaela Sanda Salontai, 'Repere dispărute din topografia ecleziastică a Brașovului medieval: capela *Corpus Christi* și claustrul franciscanilor observanți', *Historia Urbana* XXV (2017): 119-133. Cu ocazia capitlului provincial ținut la Esztergom în 1507, vicarul Osvaldus de Laska a anunțat înființarea conventului la Brașov, punctând însă și dificultățile întâmpinate în realizarea acestui proiect, *Cronica fratrum minorum de observantia*, p. 262.

distrugerilor masive suferite în urma înfrângerii de la Mohács[89]. Cu toate acestea, franciscanii observanţi au reuşit să obţină susţinerea materială, modestă e drept, dar potrivită unor adepţi ai sărăciei absolute, a sfatului oraşului şi chiar să determine, prin misionarismul lor, constituirea unei comunităţi a terţiarelor, care de altfel le-a şi supravieţuit, funcţionând până în anul 1556[90].

De fapt, interesant este în această istorie a implantării franciscane observante în Transilvania, vitalitatea şi longevitatea acestui curent. Cu excepţia conventului de la Tg. Mureş care reprezintă o fondare din secolul al XIV-lea, transferat observanţilor, după cum am văzut în anul 1444, toate celelalte conventuri au fost creaţii *ex-nihilo*. Acesta reprezenta nu doar un efort consistent din partea fondatorilor, consistent şi de durată cum o dovedeşte fondarea unui convent de mari dimensiuni, asemeni celui din Cluj, dar şi un efort substanţial necesar desfăşurării activităţii lor misionare: recrutarea şi educarea fraţilor, angajarea lor în activitatea pastorală, mai ales cea a predicării şi confesării. Dacă întregim această panoramă instituţională cu exemplul oferit de casele terţiarelor, nu mai puţin de nouă, create precumpănitor în perioada deceniilor trei şi patru ale secolului al XVI-lea şi multe dintre ele supravieţuind până spre finalul acestui secol, uneori chiar şi trei decenii după alungarea fraţilor, se conturează cu mare limpezime substanţa succesului franciscan observant la finalul evului mediu.

Observanţa franciscană feminină este strâns legată de funcţionarea celui de-al treilea ordin în provincia regatului, recrutajul exclusiv feminin şi tendinţa accentuată înspre impunerea unui model monastic (prin veşmânt specific, depunerea unui jurământ şi separarea de lume) fiind trăsăturile definitorii ale acestei ramuri[91]. Fondarea caselor terţiarelor este integrabilă unui context în care deschiderea apostolatului franciscan observant înspre laicat se accentuează, după cum ilustrează şi scrisorile de afiliere emise de către oficialii provinciei într-un număr crescut o dată cu deceniul doi al secolului al XVI-lea[92]. Ca şi în cazul călugăriţelor dominicane, ale căror mănăstiri sunt fondate în siajul adoptării observanţei de către conventurile masculine, şi în cazul comunităţilor terţiarelor transilvănene, formarea lor se circumscrie reţelei masculine. Din punct de vedere

[89] Jenő Szűcs, 'A ferences obszervancia és az 1514. évi parasztháború. Egy kodex tanúsága', *Levéltári Közlemények,* 43 (1972): 213-263; De Cevins, *Les franciscains*, pp. 337-367.

[90] *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt*, p. 348; p. 429; p. 568 şi p. 480. Pentru aşezământul terţiar vezi Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, vol. II, p. 19 şi De Cevins, *Les franciscains*, p. 577.

[91] Formulele instituţionale care integrau viaţa religioasă a terţiarelor, îndeosebi ale celor afiliate franciscanilor observanţi reflectă această orientare uniformizatoare, care le diferenţiază de alte comunităţi ale celui de-al treilea ordin, Alison More, 'Institutionalizing Penitential Life in Later Medieval and Early Modern Europe: Third Orders, Rules and Canonical Legitimacy', *Church History*, 83/2 (2014): 297-323.

[92] De Cevins, 'Le rayonnement des Franciscains de l'Observance en Hongrie à l'aune des entrées dans la confraternité de l'Ordre (v. 1450-v.1530)', în György Galamb (ed.), *Chronica. Franciscan Observance between Italy and Central Europe* (Szeged: University of Szeged, 2017), pp. 113-116.

instituțional, comparația nu poate fi dezvoltată mai mult, pentru că observanța franciscană feminină, asemeni celei masculine, reprezintă o noutate în peisajul religios al evului mediu târziu, o inovație care trebuia articulată în raport cu specificul funcționării conventurilor masculine și definită normativ în ceea ce privește viața internă a caselor terțiarelor.

Pentru Transilvania entuziasmul asociat acestei mișcări reformatoare „la feminin" se concretizează într-o perioadă considerată a fi una de criză în ansamblul provinciei. Deceniile dintre 1510 – 1540 marchează un puternic declin al acesteia, un declin căruia, într-o manieră paradoxală poate, Transilvania îi contrapune un exemplu de succes. În 1523 custodia Transilvaniei este cea mai mare din întreaga provincie având 213 frați, iar numărul caselor terțiarelor crește într-un ritm accelerat, după cum o dovedește seria fondărilor de la Coșeiu și Teiuș (atestate în 1501), Tg. Mureș (1503), Cluj (1522), Mediaș (1525), Albești, Brașov, Suseni și Șumuleu Ciuc (toate funcționând deja în 1535)[93]. Un succes într-adevăr dacă luăm în calcul și că, asemeni situației din restul provinciei, susținerea acordată acestor case prin fondarea lor așa cum s-a întâmplat la Teiuș și Coșeiu sau prin suportul material al acestora (cum a fost cazul la Cluj) este precumpănitor feminină, în principal văduve aparținând familiilor nobiliare sau celor prospere din mediul urban[94].

Fondările nobiliare de la începutul secolului al XVI-lea, inițiative personale probabil derulate cu implicarea fraților din conventurile care asigurau ghidajul spiritual al acestor case ale celui de-al treilea ordin, par să se fi petrecut într-un vid normativ. Constituțiile de la Atya din 1499 reglementează doar asistența acordată clariselor de către frați, neluând în calcul comunitățile terțiarelor. Este posibil ca această mișcare feminină să fi înflorit în primul deceniu al secolului al XVI-lea determinând o serie de clarificări legislative, după cum citim în instrucțiunile trimise de Leo X în 1513 conducerii provinciei sau în Constituțiile de la Ujlak, aprobate în 1518[95]. Aceste prevederi au fost completate în deceniile următoare printr-o serie de decizii luate în cadrul capitlurilor provinciale, ceea ce sugerează o dinamică a mișcării feminine observante care se cerea reglementată.

Viața terțiarelor *sub clausura* nu a fost doar reglementată, ci și controlată de ierarhia primului ordin, comunitățile fiind supuse vicarului care numea confesorul acestora (în majoritatea cazurilor ales dintre membrii conventului în proximitatea căruia funcționa casa terțiarelor) și custozilor care urmau să le viziteze cu

---

93 Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, vol. II, pp. 26-28, p. 553; p. 558 și De Cevins, *Les franciscains*, p. 581; p. 587; p. 589.

94 De Cevins, *Les franciscains*, pp. 266-267.

95 Conform ghidajului papal, terțiarele trebuiau să trăiască într-o casă separată (identificată drept *coenobium*), să aibă o capelă proprie, chilii individuale și să poarte veșmântul monastic, vezi De Cevins, *Les franciscains*, pp. 271-272. Aceste instrucțiuni au fost puse în practică după cum o dovedește, de exemplu, funcționarea unei capele a terțiarelor *sub habitu griseo* la Cluj, menționată de *confratrissa* Magdalena în testamentul ei din 1531 sau cea fondată lângă biserica franciscanilor din Teiuș de văduva lui Matia Pongrác de Dengeleg (aprobarea capitlului provincial datând tot din anul 1531), *Monumenta Ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis*, pp. 178-181 și p. 469.

regularitate, verificând modul în care era păstrată disciplina ecleziastică[96]. Deciziile capitulare din 1533, 1539 şi 1542 au înăsprit şi mai mult viaţa în comun a terţiarelor, impunând o clausură totală, fiindu-le interzis orice contact cu lumea exterioară (inclusiv cu membrii familiei), accesul fraţilor fiind, de asemenea, serios limitat şi controlat[97].

Acestor decizii venite dinspre ierarhia ordinului, le-au fost adăugate, nu întâmplător în anul 1524, adică în plină perioadă a definirii şi dezvoltării mişcării terţiarelor, două texte cu caracter normativ, produse de către fraţi pentru uzul terţiarelor[98]. Viaţa în comun, asumarea clausurii şi auto-controlul, edificarea spirituală şi disciplina ecleziastică sunt punctele comune ale acestor norme, consonante cu obiectivele mişcării observante în general. Aşa-numita Regulă pentru novicele terţiare elaborată de Francisc de Sepsiszentgyörgy, cuprinse în codicele Teleki folosit de către terţiarele din Tg. Mureş semnalează, pe de o parte, nevoia captării unui entuziasm religios al celor care doreau să se înscrie în cel de-al treilea ordin şi care trebuiau să renunţe la un model comportamental „lumesc". Astfel că, se poate identifica de fapt, o nevoie a instruirii şi familiarizării acestor novice cu ceea ce însemna viaţa trăită în interiorul comunităţii, o viaţă strict reglementată şi supravegheată. Pe de altă parte, novicele trebuiau să asimileze acest nou model comportamental prin raportare permanentă la suferinţele Patimilor, imaginea lui Iisus crucificat fiind utilă exerciţiului spiritual de natură penitenţială, în ultimă analiză contribuind la dezvoltarea pietăţii cristocentrice[99].

---

[96] *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae*, p. 648.

[97] Politica restrictivă în raport cu terţiarele este ilustrată şi de interzicerea primirii unor noi membre, consiliul oraşului Mediaş fiind nevoit să facă un lobby susţinut astfel încât în 1542 să fie totuşi acceptată o tânără în casa terţiarelor din oraş, *Monumenta Ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis*, p. 473 şi p. 498.

[98] *Constituciones Sororum Tertii ordinis de penitentia nuncupatarum* şi *Modus Vivendi Circa Regulam Tercii Ordinis* au fost compilate (sau poate chiar alcătuite de către fratele Mihail Besenyő), vezi András Korányi, 'Egy XVI. századi ferences beginaszabályzat' în Sándor Őze – Norbert Medgyesy-Schmili (eds), *A ferences lelkiség hatása az ujkori Közép-Európa történetére és kultúrájára* (Budapest-Piliscsaba: PPLE-METEM, 2005), pp. 130-143, în timp ce în Codicele Teleki (datat între 1525 şi 1531) au fost incluse reglementările pentru terţiare, György Wolf (ed.), *Teleki codex* (Budapest: MTA, 1884), pp. 366-382. Lázs, *Apácaműveltség Magyarországon*, p. 173 caracterizează aceste reguli pentru novicele celui de-al treilea ordin drept o adaptare normativă, cu caracter local.

[99] Ágnes Korondi, *Misztika a késő középkori magyar nyelvű kolostori kódexirodalomban. Misztikarecepció avagy irodalmi és kegyességi gyakorlat a késő középkori magyar nylevű kolostori kódexek devocionális szövegeiben* (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, 2016), pp. 145-169 subliniază într-o manieră nuanţată modalităţile în care literatura devoţională în vernacular a fundamentat reforma observantă a călugăriţelor şi terţiarelor. Din acest punct de vedere, normele pentru novicele terţiare elaborate de fratele Francisc ilustrează ataşamentul observanţei franciscane faţă de moştenirea intelectuală, spirituală şi instituţională a Sf. Bonaventura (Magistrul Ordinului Franciscan, autorul vieţii oficiale a Sf. Francisc şi cel care a impus reglementări noi în funcţionarea ordinului la sfârşitul secolului al XIII-lea). Viaţa terţiarelor, marcată de disciplinare spirituală, dar şi fizică

Mișcarea observantă franciscană s-a concretizat într-o dezvoltare rapidă a numărului conventurilor și caselor terțiarelor construite „de la zero", un efort similar fiind îndreptat și înspre asigurarea cadrului legal și normativ al funcționării acestor așezări. Tocmai acest efort al elaborărilor legislative, strâns legat de evoluția autonomă a provinciei, exemplifică impulsul endogen, o înnoire internă, firească de altfel, fiind determinată de specificul acestei arhitecturi instituționale. Înnoirea instituțională, a fost dublată de cea devoțională după cum relevă diseminarea devoțiunilor specific observante dincolo de zidurile bisericilor franciscanilor observanți, o diseminare care completează profilul apostolatului mendicant[100].

Dacă franciscanii observanți au trebuit să construiască (aproape) tot, ramura conventuală se distinge printr-o reformă din interior, cea inițiată și implementată de Fabian Igali. Ales prior provincial al franciscanilor conventuali din Ungaria în anul 1452 și asigurându-și susținerea Magistrului General al Ordinului, Igali este cel care formulează și supune aprobării capitlului provincial reunit la Eger în anul 1454 așa-numitele *statute reformatoare*[101]. Contextul adoptării și impunerii unei reforme a franciscanilor conventuali pornită dinspre conducătorii locali ai

(prin post, flagelare și purtarea regulată a *cillicium*-ului) se înscrie într-o modernizare a exprimării devoționale în evul mediu târziu și este foarte diferită de maniera mult mai conservatoare, tradițională, în care se manifesta pietatea fraților, De Cevins, *Les franciscains*, p. 284.

100 Problema constituirii și difuzării specificității devoționale a mișcării observante este încă la începuturile cercetării după cum sugerează Viallet, *Les sens de l'observance*, pp. 125-201, cu (deocamdată) rezultate notabile înregistrate în ceea ce privește cultul sfinților în mediul franciscan observant italian, Daniele Solvi, *Il Mondo Nouvo. L'agiografia dei Minori Osservanti* (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2019), mistica călugărițelor dominicane observante din spațiul german, Jeffrey F. Hamburger (ed.), *Leaves from Paradise: The Cult of John the Evangelist at the Dominican Convent of Paradies bei Soest* (Cambridge: Houghton Library Publications, 2008) sau recenta investigație comparativă a observanțelor devotionale, Gábor Klaniczay, *Santità, miracoli, osservanze nel medioevo. L' Ungheria nel contesto europeo* (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2019). *În amonte* de aceste evoluții analitice se află, pentru Transilvania, studiile Mariei Crăciun, 'Frații minori și societatea seculară: impactul spiritualității mendicante în Transilvania medievală târzie', în Ovidiu Cristea – Gheorghe Lazăr (eds), *Vocația Istoriei. Prinos Profesorului Șerban Papacostea* (Brăila: Editura Istros, 2008), pp. 191-220; 'Mendicant Piety and the Saxon Community of Transylvania c 1450-1550', în Maria Crăciun – Elaine Fulton (eds), *Communities of Devotion. Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450-1800* (Farnham: Ashgate, 2011), pp. 29-70; 'Pietatea franciscană și impactul ei în Transilvania medievală târzie', în Ovidiu Cristea – Petronel Zahariuc – Gheorghe Lazăr (eds), *Aut Viam Inveniam Aut Faciam. In honorem Stefan Andreescu* (Iași: Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, 2012), pp. 393-416; '„Ora pro nobis sancta Dei genitrix": Prayers and Gestures in Late Medieval Transylvania', în Gerhard Jaritz (ed.), *Ritual, Images and Daily Life. The Medieval Perspective* (Wien – Zurich: Lit Verlag, 2012), pp. 107-138.

101 Arnold Magyar, 'Die Ungarischen Reformstatuten des Fabian Igali aus dem Jahre 1454. Vorgeschichte und Auswirkungen der Statuten', *Archivum Franciscanum Historicum*, 64 (1971): 71-122.

Ordinului este marcat de inițiativele perseverent derulate la nivelul Ordinului Dominican prin misiunile lui Jacob Riecher și Leonard Huntpichler și, mai ales, de vigurosul avans al franciscanilor observanți înregistrat, după cum am văzut, în aceeași perioadă. Reforma lui Fabian Igali a fost însă mult mai mult decât una reactivă, determinată de impulsurile exterioare derivate din competiția cu frații predicatori sau din dorința de a limita efectele succesului franciscanilor observanți. Cele douăzeci de puncte ale statutelor reformatoare din 1454 impun cu strictețe respectarea Regulii Sf. Francisc, a amendamentelor și interpretărilor papale aduse acestei reguli în decursul celor două secole scurse de la moartea fondatorului Ordinului și a așa-numitelor *Constituții farinariene* elaborate în anul 1354 dar care au constituit pe întreg parcursul secolului al XV-lea cadrul legal în limitele căruia s-au derulat scenariile reformatoare franciscane, inclusiv cele observante[102].

Statutele de reformare a franciscanilor conventuali impuneau, de fapt, o redresare a vieții în comun, în interiorul conventului și în mijlocul fraților. Amestecul franciscanilor în treburile lumești, angajarea lor în convivialitatea excesivă (participarea la mesele oferite de laici, în special de binefăcătorii conventurilor lor, cei care îi susțineau prin donații și legate testamentare) sau posesia de bunuri la nivel individual, au constituit punctele nevralgice, „muniția" pe care observanții nu au ezitat să o folosească, denunțând un comportament pe care îl considerau nu doar profund corupt, dar și străin idealului promovat de Sf. Francisc. Tocmai această deviantă își propune Fabian Igali să o corecteze, restaurând prin intermediul unor pedepse extrem de severe disciplina vieții în comun (a rugăciunilor și serviciilor religioase, a mesei luate în comun, a păstrării liniștii absolute pe timpul nopții, a confesiunii săptămânale, a separării de lume)[103]. Motivații similare aveau și prevederile care descriau tipul veșmântului franciscanilor conventuali, fabricat după anumite standarde în ceea ce privește materialul (evident o pânză deloc confortabilă purtatului continuu) și dimensiunile acestuia, standarde care nu aduceau doar uniformitate, ci și reflectau idealul sărăciei și umilinței. Că într-adevăr a fost vorba despre o reformă a vieții conventuale din interior este ilustrat și de accentul pus pe educația fraților (a celor vechi, dar și a celor care se vor alătura unui convent), pe obligativitatea lecturării periodice, cu glas tare, a Regulii Sf. Francisc și, nu în ultimul rând, pe necesitatea ca în cadrul fiecărui convent să existe o copie a statutelor din 1454[104].

Determinarea lui Fabian Igali în impunerea respectării acestor prevederi, determinare a cărei eficiență a fost întregită și de lunga perioadă în care Igali a rămas priorul provinciei (între 1452 și 1474), nu doar a limitat consecințele potențial dezastruoase ale creării unei alte instituții franciscane în regat (vicariatul franciscanilor observanți), dar a și permis o revigorare a ramurii conventuale a ordinului care își va face simțite efectele mai ales în ultima treime a secolului al XV-

[102] Roest, 'Observant Reform in Religious Orders', pp. 446-457.

[103] Magyar, 'Die Ungarischen Reformstatuten', pp. 92-102.

[104] Magyar, 'Die Ungarischen Reformstatuten', p. 103 și Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, pp. 61-64.

lea. Succesul măsurilor luate de Igali, impactul acestora, reflectat de altfel şi de titulatura *Provincia Hungariae Conventualium Reformatorum*, întregesc panorama acţiunilor reformatoare mendicante, dar şi individualizează demersul conventual, o revigorare a vieţii religioase pornită din interior, adresată comunităţilor provinciei şi impusă nu doar la nivelul acestora ci, mai ales, asumată în viaţa lor internă[105].

Din multe puncte de vedere reforma conventuală este o reformă în varianta ei tradiţională, adică o întoarcere, o restaurare a idealului originar formulat de fondatorul Ordinului Franciscan, aşa cum detaliat explică statutele din 1454. Modalităţile în care această restaurare a fost aplicată reflectă cu acurateţe această tendinţă conservatoare, conventualii focalizându-şi eforturile asupra redresării vieţii religioase în conventurile deja existente. Miza nu era doar aceea de a stopa pierderea unor case (prin transferul acestora observanţilor) ci, printr-o acţiune combativă, de a revigora această ramură a Ordinului Franciscan. Conventurile care au fost reformate erau în bună măsură creaţii mult anterioare secolului al XV-lea. Ilustrativ în acest sens este cazul conventurilor transilvănene fondate în ultimele decenii ale secolului al XIII-lea, cum au fost cele de la Bistriţa (1268) şi Sibiu (1290-1300), respectiv cel de la Orăştie, atestat la începutul secolului al XIV-lea, în 1302[106].

Tendinţa conservatoare a reformei conventuale se regăseşte reflectată şi în numărul mic al conventurilor înfiinţate după jumătatea secolului al XV-lea. Cel de la Păuca (Pókafalva), înfiinţat în anul 1496 la cererea priorului provincial, este singurul exemplu transilvănean în acest sens. Proiectul în sine se baza pe autorizarea folosirii unei mănăstiri existente, dar abandonate de Eremiţii Sf. Paul, şi nu s-a dovedit viabil pentru mult timp, în anul 1533 în conventul de la Păuca nefiind înregistrat niciun rezident[107]. Contextul acestei iniţiative este în egală măsură relevant pentru înţelegerea echilibrului la care s-a ajuns în regat între ramura observantă, respectiv cea conventuală, un echilibru care sugerează cu destulă claritate succesul reformei iniţiate de Fabian Igali. Sfârşitul secolului al XV-lea reprezintă perioada în care conventualii redevin populari în opţiunile credincioşilor şi reuşesc să încheie un acord cu observanţii, negociat încă din 1492 de către priorul provincial Luca Segösdi şi ratificat trei ani mai târziu de Alexandru al VI-lea. Această *pace* a fraţilor franciscani prevedea ca nici o nouă casă să nu poată fi fondată în localităţile unde exista deja una (fie ea observantă, fie conventuală), fraţii să poată cerşi liber în teritoriile ambelor provincii, în timp ce transferul conventurilor putea fi realizat doar cu acordul superiorilor[108].

Într-adevăr, turnura secolelor XV-XVI a marcat o revenire a conventualilor în prim-planul vieţii religioase. La Sibiu, de exemplu, sfatul oraşului, foarte probabil implicat în acţiunea de reformare a conventului prin controlul pe care îl exercita

---

105 De Cevins, *Les franciscains*, pp. 109- 113.

106 Beatrix F. Romhányi, *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon* (Budapest: Pytheas, 2000), p. 11; pp. 83-84.

107 Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, p. 228.

108 Magyar, 'Die Ungarischen Reformstatuten', pp. 103 şi Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, pp. 73-74.

asupra vieţii religioase a oraşului în general, obţine în anul 1496 de la Nicolae de Semenia, custode de Pécs, numirea în fruntea conventului Sf. Elisabeta, a lui Nicolae de Briga. Rolul decisiv în formularea acestei opţiuni a comunităţii urbane l-au jucat mai multe calităţi ale fratelui Nicolae: era german, îndeplinise funcţia de predicator al oraşului şi era devotat...cauzei observante[109]! Aparenta contradicţie dintre afilierea fratelui Nicolae la ramura conventuală şi opţiunea sa pentru modelul de reformă propus de observanţi a putut fi mediată de recentul „dezgheţ" survenit între cele două provincii, de faptul că aprobarea a venit, aşa cum cerea acordul din 1492/1495, dinspre un superior al provinciei conventuale şi, cel mai important, de hotărârea arătată de sfatul oraşului.

Elita conducătoare a oraşului a rămas constant interesată de reformarea vieţii religioase după cum ilustrează implicarea sa în funcţionarea conventului dominican şi a mănăstirii dominicane şi, evident, susţinerea în funcţia de predicator al oraşului a fratelui Nicolae. Reînnoitul impuls reformator este unul contextual în cazul Sibiului, asociat influenţei pe care aripa considerată „dură" a franciscanilor conventuali, reprezentată de priorul Luca Segösdi, a reuşit să o impună în ansamblul provinciei[110]. Acest impuls de restaurare a disciplinei monastice este şi cel căruia i se datorează reformarea celui de-al doilea ordin, al clariselor.

Ca şi în cazul dominicanelor, a fost vorba despre o decizie luată la nivelul conducerii locale a Ordinului, s-a dorit impusă în cea mai importantă mănăstire, cea de la Óbuda şi a fost cel puţin în prima ei fază, întâmpinată cu ostilitate de către călugăriţele Sf. Clara[111]. Deşi este descurajantă precaritatea informaţiilor referitoare la clarisele transilvănene, câteva trăsături ale modelului monastic adoptat de acestea pot fi schiţate. În cazul Clujului, iniţiativa fondării unei mănăstiri pentru cel de-al doilea ordin a fost datată între anii 1481 şi 1506, aparţinând lui Ioan Erdélyi şi Nicolae Bethlen[112]. Un proiect care indică o preferinţă a nobilimii transilvănene şi, în acelaşi timp, un proiect care relevă depăşirea cadrelor separatoare dintre franciscanii observanţi şi cei conventuali. Deşi dorinţa de a subordona clarisele

[109] Mihaela Sanda Salontai, 'Aşezăminte monastice ale ordinelor cerşetoare din Cluj şi Sibiu', p. 128 şi nota 41; *Urkundenbuch*, vol. VIII, doc. nr. 5614 (http://siebenbuergenurkundenbuch.uni-trier.de/catalog/502), accesat în 15 martie 2020. Decretele din 1489 şi 1493, emise de regele Matia, respectiv Vladislav al II-lea subliniau că fraţii observanţi trebuiau să ofere un model comportamental populaţiei oraşelor, prevederi care explică contextul mai larg al propagării urbane a reformei, vezi Gabriella Erdélyi, 'Lay Agency in Religious Change: the Role of Communities and Landlords in Reform and Reformation', *Hungarian Historical Review*, 2 1 (2013): 44 şi notele 31 şi 33.

[110] Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, pp. 77-81. Luca Segösdi a amendat statutele reformatoare ale lui Fabian Igali, adăugând încă nouă puncte, aprobate în cadrul capitlului provincial din 1507. Accentul era în continuare pus asupra păstrării stricte a sărăciei şi moralităţii fraţilor, caracterul didactic al acestor prevederi, asemănător celor din 1454, fiind exprimat prin copierea şi transmiterea lor fiecărui convent, acolo unde urmau a fi citite cu glas tare în faţa fraţilor.

[111] Lázs, *Apácaműveltség Magyarországon*, pp. 45-46.

[112] Romhányi, *Kolostorok és társaskáptalanok*, p. 52 şi p. 84.

franciscanilor observanți nu a devenit realitate în ansamblul provinciei, la Cluj aceasta s-a concretizat datorită existenței conventului franciscan în oraș, fondat în aceeași perioadă, posibil motivând și fondatorii în asumarea acestei opțiuni[113]. La Sibiu, formarea mănăstirii clariselor poate fi datată anterior anului 1497, perioada coincizând cu activarea reformei franciscane în oraș, o ipoteză validată și de susținerea materială acordată călugărițelor de către consiliul orașului[114].

Reformarea dominicană și franciscană, în varianta ei observantă și conventuală, se traduce în primul rând într-un succes instituțional, demonstrat de nu mai puțin de zece conventuri franciscane observante, nouă case ale terțiarelor, cinci mănăstiri ale călugărițelor dominicane, două mănăstiri ale clariselor și un convent al franciscanilor conventuali fondate în secolul observant transilvănean. Un efort major făcut posibil de dinamica impunerii și susținerii reformei ordinelor religioase (prin ierarhia acestora) și a susținătorilor laici, îndeosebi a elitei politice, efort care a și reconfigurat profund peisajul ecleziastic al regiunii. Scenariile de înnoire și restaurare a vieții religioase au avut, în egală măsură, un impact semnificativ asupra opțiunilor devoționale asumate la nivel individual și colectiv, educând laicatul înspre o exprimare mai accentuată a inițiativei religioase. O asemenea analiză este precumpănitor un rezultat al eforturilor istoriografice polifonice pentru că, nu-i așa?, *no two generations write history in the same manner. As society changes, so do the preoccupations of scholars, students and those engaged at the coalface of historical investigation. This is not merely a matter of fashion or taste. Different times also offer different opportunities. To compare history writing with only twenty years ago is to realise that we have lived through a time of very rapid change, both in terms of the technology of scholarship and the social and political circumstances that affect history writing more than we sometimes recognise*[115].

---

113 Karácsonyi, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon*, vol. II, pp. 456-460.

114 *Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt und der Sächsischen Nation (1380-1516)* (Hermannstadt: in Commision bei Franz Michaelis, 1880), după cum indică subsidiile alocate în anii 1497, 1507 și 1509, p. 241; p. 483 și p. 537.

115 Andrew Pettegree, 'Reformation Europe Re-Formed', *History Today*, 49/12 (1999): 10.

PRACTICI RELIGIOASE PENTRU MÂNTUIREA SUFLETULUI ÎN TRANSILVANIA MEDIEVALĂ

Mária LUPESCU MAKÓ

În urmă cu cinci ani, la una dintre întâlnirile lunare ale membrilor proiectului de cercetare *Beyond the Norms: Religious Practice in Medieval and Early Modern Transylvania*[1] al cărui director a fost Maria Crăciun, persoana omagiată prin acest volum, propusesem o discuţie a donaţiilor pentru mântuirea sufletului din perioada medievală târzie; discuţia avea să se bazeze pe analiza practicilor comemorative şi a imaginilor despre viaţa terestră şi cea de apoi din actele de ultimă voinţă şi din donaţiile pioase din Transilvania. Textul prezentat, cu comentariile, observaţiile deosebit de productive ale Mariei Crăciun şi ale colegilor prezenţi, nu a prins contur atunci. Pus în mapa *Articole în lucru* şi-a aşteptat soarta pe calculator. Între timp, datorită altor obligaţii (şi nu numai), atenţia mea a fost acaparată de alte aspecte ale vieţii religioase şi cotidiene ale Evului Mediu şi perioadei moderne timpurii, însă nu uitasem de acel text; doar că nu îi venise timpul. Momentul oportun pentru finalizarea lui s-a ivit odată cu invitaţia participării la acest volum omagial. Textul s-a născut pe parcursul colaborării noastre, conlucrare care astfel face din omagiat, într-un fel, şi coautor, ceea ce mă onorează profund.

Riei,
cu mare drag şi recunoştinţă pentru tot

În Europa medievală Biserica creştină a jucat un rol determinant aproape în toate momentele importante ale vieţii de zi cu zi a oamenilor, independent de starea lor socială: a însoţit viaţa individului de la naştere până la moarte, a împărtăşit evenimentele, mai importante, mai fericite sau nefericite ale sorţii sale. Individul şi-a exprimat religiozitatea, angajamentul manifest faţă de Dumnezeu şi Biserică, printr-o gamă largă de rituri individuale şi colective[2]. În acestea s-au

[1] (http://hiphi.ubbcluj.ro/religious_practice_in_transylvania/), accesat în 20 iunie 2018.

[2] Din acest motiv, analiza religiozităţii laicilor este deopotrivă apanajul istoriei ecleziastice, al celei culturale sau al istoriei mentalităţilor. Din bibliografia internaţională vastă şi ramificată vezi Francis Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971); Étienne Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Âge* (Torino: Bottega d'Erasmo, 1975); *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle* (Rome: École Française de Rome, 1981); Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580* (New Haven – London: Yale University Press, 1992); André Vauchez, *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices* (Notre Dame – London: University of Notre

oglindit statutul social şi nivelul cultural al credinciosului, prestigiul său. De regulă, viaţa religioasă a locuitorilor unei aşezări s-a conturat deja în caracteristicile utilizării spaţiului urban[3]. Cercetările privind viaţa religioasă a laicatului în regatul medieval al Sfântului Ştefan au nuanţat considerabil informaţiile referitoare la Biserica din această parte a creştinătăţii[4], evidenţiind totodată teritoriile care necesită în continuare analize. Printre ele se numără investigarea relaţiilor structurilor determinante ale lumii medievale, ale nobilimii şi burgheziei cu Biserica, precum şi studiul religiozităţii acestora.

Religiozitatea laicatului se putea manifesta sub forme foarte variate. În oraşe, diferitele asociaţii religioase, confraternităţile, asemănătoare breslelor, au fost motorul principal al manifestărilor confesionale, şi, cu toate că nu au jucat un rol atât de hotărâtor în societatea urbană locală ca şi rudele lor din spaţiul occidental, ele puteau concentra o parte, deloc nesemnificativă, a populaţiei urbane[5]. Acceptarea în rândurile unei fraternităţi patronate de capitluri, parohii

---

Dame Press, 1993); Robert N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215–c.1515* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

[3] Judit Majorossy, 'A polgári térhasználat elemei a késő-középkori Pozsonyban', *Urbs. Magyar várostörténeti évkönyv,* 4 (2009): 73-97.

[4] Fără o enumerare exhaustivă, câteva lucrări dedicate tematicii: Lajos Pásztor, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* (Budapest: Egyetemi Királyi Nyomda, 1940); Marie-Madeleine de Cevins, *Az Egyház a késő-középkori magyar városokban* (Budapest: Szent István Társulat, 2003), pp. 148-167; Gabriella Erdélyi, *Egy kolostorper története. Hatalom, vallás és mindennapok a középkor és az újkor határán* (Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 2005). Mai recent s-a ocupat de problematică Tamás Fedeles, examinând religiozitatea unei familii de baroni, familia Újlaki, Tamás Fedeles, 'Egy középkori főúri család vallásossága. Az Újlakiak példája', *Századok*, 145 (2011): 377-418. Lucrarea oferă şi informaţii bibliografice privind tema. Analiza donaţiilor pioase ale locuitorilor târgurilor a fost abordată de László Szabolcs Gulyás, 'Mezővárosi polgárok kegyes adományai a középkorban', în Attila Bárány – Klára Papp – Tamás Szálkai (eds), *Debrecen város 650 éves. Várostörténeti tanulmányok* (Debrecen: Alföldi Nyomda, 2011), pp. 183-204, pp. 183-204. Din spaţiul medieval transilvan a se vedea Carmen Florea, 'Elemente devoţionale în viaţa asociaţiilor laice din Cluj (secolul XV)', în Valentin Orga – Ionuţ Costea (eds), *Studii de istorie a Transilvaniei. Omagiu Profesorului Pompiliu Teodor* (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2000), pp. 162-167; Carmen Florea, 'Despre tensiunea unei solidarităţi în evul mediu târziu: exemplul unor oraşe transilvănene', în Mihaela Grancea (ed.), *Reprezentări ale morţii în Transilvania secolelor XVI - XX* (Cluj-Napoca: Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, 2005), pp. 51-69; Mária Lupescu Makó, *„Talem fecisset testamentum…" Testamente nobiliare din Transilvania medievală* (Cluj-Napoca: Argonaut, 2011); Lidia Gross, *Bresle şi confrerii sau despre pietatea urbană în Transilvania medievală (secolele XIV-XVI)* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2014).

[5] András Kubinyi, 'Vallásostársulatok a későközépkori magyarországi városokban', în András Kubinyi (ed.), *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon* (Budapest: METEM, 1999), pp. 341-352; de Cevins, *Az Egyház,* pp. 130-147; Judit Majorossy, 'A Krisztus Teste Konfraternitás helye a középkori pozsonyi polgárok életében', în Enikő Csukovits – Tünde Lengyel (eds), *Bártfától Pozsonyig. Városok a 13–17. században* (Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 2005), pp. 253-291; Lidia Gross,

sau ordine religioase garanta faptul că nici după moarte nu încetează posibilitatea obţinerii continue de merite[6]. Din acest punct de vedere pot fi amintite şi procesiunile care, la rândul lor, angrenau o masă mai mare de oameni, şi, pe lângă „vizibilitatea" dată religiozităţii, au deţinut un puternic rol în formarea comunitară/colectivă, în întărirea identităţii[7].

Un mod de manifestare caracteristic, chiar dacă nu cel mai distinct, al credinţei individuale şi a religiozităţii a fost angrenarea în pelerinajul internaţional[8]. Prin vizitarea locurilor sfinte, locale şi străine, pelerinajul poate fi apreciat ca parte integrantă şi o formă de manifestare cotidiană a vieţii religioase a credincioşilor, indiferent de starea lor socială, de gen şi vârstă; s-a dovedit a fi un instrument potrivit atât pentru colectarea de merite cât şi pentru obţinerea penitenţei sau a unor relicve[9].

Obituariile în favoarea săracilor şi diferitele donaţii au servit nu doar mântuirii, ci şi unor clare obiective sociale. Testamentele, cele urbane în primul rând, s-au îngrijit în mod constant de cei nevoiaşi. De regulă, testatorul le-a încredinţat bani sau hrană, însă deseori ajutorarea sărmanilor s-a făcut indirect: bunurile erau donate mai ales aşezămintelor ospitaliere (uneori fiind înfiinţate chiar dintr-o donaţie similară) care, pe lângă îngrijirea săracilor, bătrânilor şi bolnavilor, au oferit un loc de odihnă şi simplilor călători[10]. Rolul lor deosebit de important în caritatea instituţionalizată este trădat şi de faptul că în anumite

---

Confreriile medievale în Transilvania (secolele XIV-XVI) (Cluj: Editura Grinta – Presa Universitară Clujeană, 2004).

6 Kornél Szovák, 'Meritorum apud Dominum fructus cumulatorum (Megjegyzések a 14. század főúri vallásosságához)', în Péter Tusor (ed.), *R. Várkonyi Ágnes emlékkönyv születésének 70. évfordulójára* (Budapest: ELTE Bölcsészettudományi Kara, 1998), pp. 79-80; Gross, *Confreriile*, pp. 169-198.

7 Tamás Fedeles, 'Vallásos áhítat, közösségtudat, reprezentáció. A késő középkori körmenetek főbb jellemzői', *Aetas*, 22/3 (2007): 71-73, 78-79.

8 Problematica multiplă a pelerinajului a fost amplu dezbătută de Enikő Csukovits, *Középkori magyar zarándokok* (Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 2003) şi, mai recent, de Tamás Fedeles, *„Isten nevében utazunk". Zarándokok, búcsújárás, kegyhelyek a középkorban* (Pécs: Kronosz Kiadó, 2015); Mária Lupescu Makó, 'The Transylvanian Nobles: Between Heavenly and Earthly Interests in the Middle Ages', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia*, 58/Special Issue (2013): 82-95.

9 József Sümegi, 'Adatok a penitencia és a búcsúk történetéhez a középkori Magyarországon', în József Sümegi – István Zombori (eds), *Hermann Egyed emlékkönyv* (Budapest: METEM, 1998), pp. 101-155.

10 Despre testamente, caracteristicile şi structura lor, vezi Mária Lupescu Makó, 'Consideraţii privind testamentele nobiliare din Transilvania la sfârşitul evului mediu', *Acta Musei Napocensis II. Istorie,* 39-40 (2002-2003): 115-138. Pentru aşezămintele ospitaliere vezi András Kubinyi, 'Orvoslás, gyógyszerészek, fürdők és ispotályok a késő középkori Magyarországon', în Kubinyi, *Főpapok,* pp. 253-267. Pentru conexiunile generale ale aşezămintelor ospitaliere cu starea urbană vezi András Kubinyi, 'Ispotályok és városfejlődés a késő középkori Magyarországon', în Tibor Neumann (ed.), *Várak, templomok, ispotályok. Tanulmányok a magyar középkorról* (Budapest: Argumentum, 2004), pp. 187-195.

aşezări aceste instituţii s-au aflat imediat după biserica parohială în ceea ce priveşte cuantumul donaţiilor obţinute[11]. Cei înstăriţi s-au evidenţiat şi prin înfiinţarea şi dotarea de altare, capele şi mănăstiri care au asigurat hrană spirituală nu numai lor şi familiilor lor, ci multor altora[12].

Se considera că obţinerea mai uşoară a mântuirii este de asemenea favorizată de donaţiile pioase[13]. Înţelegem prin acestea contribuţia benevolă a credincioşilor la nevoile materiale ale Bisericii, al cărei scop este foarte clar exprimat, şi anume asigurarea mântuirii donatorului[14]. Această străduanie de a face tot posibilul în vederea mântuirii sufletului său şi, adesea, al membrilor familiei sale, a fost printre cele mai importante aspiraţii ale omului medieval în general. Credincioşii erau preocupaţi mai ales de perioada dintre moarte şi Paradis, deoarece odată cu decesul se încheiase şi posibilitatea dobândirii de merite prin care se puteau reduce chinurile Purgatoriului[15]. Din acest motiv, încă din timpul vieţii au încercat să câştige astfel de merite cu ajutorul cărora mai apoi puteau reduce pedeapsa prescrisă[16]. Iar după moarte rudele sau cunoştinţele au fost cele

---

11 Marie-Madeleine de Cevins: 'A szegények és a betegek gondozása a középkor végi magyar városokban', *Korall*, 11-12 (2003): 63.

12 Mária Lupescu Makó, '*Item lego*... Gifts for the Soul in Late Medieval Transylvania', *Annual of Medieval Studies at CEU,* 7 (2001): 161-185.

13 O analiză deosebită a donaţiilor pioase urbane, bazată pe interogarea unei largi baze de surse şi cu folosirea metodelor statistice a fost realizată de Attila Tózsa-Rigó, *„Divites et potentes". Városi elit a 16. századi Pozsonyban, az 1529–1557 közötti végrendeletek tükrében.* Teză de doctorat, Manuscris, Miskolci Egyetem. Bölcsészettudományi Kar. Irodalomtudományi Doktori Iskola. Miskolc, 2007, pp. 223-271. (http://midra.uni-miskolc.hu/document/6185), accesat în 20 iunie 2019.

14 *Magyar katolikus lexikon,* eds István Diós – János Viczián (17 vols, Budapest: Szent István Társulat, 1993 – 2014), vol. 6, pp. 434-435; Lupescu Makó, '*Item lego*...', pp. 161-185; Mária Lupescu Makó, '*Donum pro salute animae*– un alt tip de oblaţie?', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia,* 51/2 (2006): 167-181.

15 În opinia lui Jacques Le Goff, timpul petrecut în Purgatoriu, plasat între momentul morţii şi Judecata de Apoi, nu este un timp penitenţial ci, mai degrabă, unul penal. Le Goff continuă prin a sublinia concurenţa existentă între cei vii, între familie şi biserică, pentru gestionarea acestui segment temporal în care individul se află în Purgatoriu. Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval* (Bucureşti: Editura Meridiane, 1991), p. 132. Pentru modul în care cei vii îi pot ajuta pe cei morţi vezi şi Paul Binski, *Medieval Death. Ritual and Representation* (London: British Museum Press, 1996), pp. 21-28.

16 În cartea devenită clasică a lui Jacques Le Goff dedicată Purgatoriului, autorul se ocupă preponderent de soarta sufletului după moarte, de timpul petrecut în Purgatoriu, de eforturile familiei şi ale comunităţii de a uşura sau chiar de a scurta această perioadă prin sufragii şi rugăciuni, Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului* (2 vols, Bucureşti: Editura Meridiane, 1995). Vezi şi Philippe Ariès, *Omul în faţa morţii* (2 vols, Bucureşti: Editura Meridiane, 1996); John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1983); Duffy, *The Stripping of the Altars*; Bruce Gordon – Peter Marshall (eds), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

care se puteau îngriji de toate aceste aspecte prin continuitatea rugăciunilor, a slujbelor şi pelerinajelor comandate[17]. Acest aranjament reciproc, benefic atât pentru sufletele defuncţilor cât şi pentru viitoarea soartă a celor vii, nu a fost lipsit de tensiuni, de temeri şi reticenţe. La urma urmei, omul medieval a fost omul extremelor, cea mai profundă evlavie putând convieţui cu cea mai puternică violenţă ca trăsături integrante ale aceleiaşi personalităţi[18].

Dacă manifestările religioase mai sus amintite pot fi detectate mai ales în spaţiul urban şi al târgurilor, donaţiile pioase au fost numeroase şi în mediul nobiliar. E de la sine înţeles că nobilii au încercat să asigure drumul spre mântuire pentru strămoşii şi descendenţii lor ca şi pentru ei înşişi, un mijloc fiind donaţiile pentru mântuirea sufletului. În funcţie de rang şi de posibilităţile materiale, aceştia au făcut donaţii diferitelor instituţii ecleziastice în schimbul cărora clericii s-au rugat şi au ţinut slujbe pentru mântuirea donatorilor. Donaţiile de bunuri imobile au fost destul de răspândite, pentru ca spre sfârşitul Evului Mediu cele constând în diferite sume de bani să devină tot mai numeroase[19]. Cu toate că donaţiile *pro salute anime*[20] îşi au originea în actele de ultimă voinţă şi sunt caracteristice în primul rând acestora, testamentele nu reprezintă izvoarele exclusive ale cercetării donaţiilor pentru mântuirea sufletului. Numeroase acte de donaţie către diferite instituţii ecleziastice se înscriu în sfera donaţiilor *pro anime*, nefiind legate de testamente. Cantitativ vorbind, aceste acte de donaţie privind mântuirea sufletului sunt cel puţin la fel de numeroase ca şi testamentele, iar din punct de vedere cronologic, sunt prezente pe paleta documentară încă din perioada arpadiană şi

---

[17] Într-un studiu foarte bine argumentat dedicat reconstituirii unui discurs coerent despre moarte şi posibilităţii mântuirii, cu analiza mijloacelor textuale şi vizuale prin care acesta a fost difuzat înspre credincioşi, Maria Crăciun a prezentat cele două segmente ale vieţii omului cuprinse între naştere şi eternitate. Primul segment, între naştere şi moarte, este unul al responsabilităţii individuale, în timp ce segmentul dintre moarte şi eternitate (care integrează şi subdiviziunea probabilă a Purgatoriului) este subiectul responsabilităţii colective, împărţite între familie şi cler. Maria Crăciun, '„Moartea cea bună": intercesori şi protectori în pragul marii treceri. Între discursul clerical şi pietatea populară', în Mihaela Grancea – Ana Dumitran (eds), *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI-XX* (Cluj-Napoca: Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, 2006), pp. 227-228.

[18] Bruce Gordon – Peter Marshall, 'Introduction: Placing the Dead in Late Medieval and Early Modern Europe', în Bruce Gordon – Peter Marshall (eds), *The Place of the Dead*, pp. 6-7; Johann Huizinga*, A középkor alkonya. Az élet, a gondolkodás és a művészet formái Franciaországban és Németalföldön a XIV. és XV. században* (Budapest: Európa, 1996), pp. 135-140; Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, p. 179.

[19] Beatrix Romhányi, '„Heremitibus sancti Pauli lego". Közvetlen és közvetett pénzadományok a pálosoknak juttatott hagyatékokban', *Studia Caroliensia,* 7 (2006): 65-70; Mária Lupescu Makó, 'Poverty or not? Economic Aspects of the Mendicant Friaries in Medieval Transylvania', *Hereditas Monasteriorum*, 3 (2013): 122-131; Carmen Florea, 'Beyond the Late Medieval Economy of Salvation: The Material Running of theTransylvanian Mendicant Convents', *Hereditas Monasteriorum*, 3 (2013): 100-109.

[20] Antal Murarik, 'A lélekváltság (Donum pro salute animae)', *Regnum*, 2 (1937): 155-167; Lupescu Makó, '*Donum pro salute animae*', pp. 167-181.

persistă până la Reformă. Nu este niciun dubiu că, în majoritatea cazurilor, donatorul şi membrii familiei sale (părinţi, copii) erau şi beneficiarii mântuirii sufleteşti ce urma donaţiei. Prin urmare, scopul acestei lucrări este investigarea donaţiilor non-testamentare pentru mântuirea sufletului în rândul nobilimii medievale transilvane, în speranţa obţinerii unei imagini mai nuanţate privind diferitele aspecte ale religiozităţii nobiliare.

Religiozitatea omului medieval era strâns legată de starea socială, deoarece chiar şi primele evenimente religioase de care şi-a amintit au fost cele pe care le-a trăit în sânul familiei. Potrivit unuia dintre teologii cunoscuţi ai sfârşitului Evului Mediu, fratele augustinian Stephan Landskron, în problema credinţei şi a stilului de viaţă fiecare trebuie să îşi însuşească atât şi acele care aparţin stării sale. Oameni aparţinând diferitelor straturi sociale au trăit autoritatea, modul de viaţă al propriului „ordin" într-un mod reprezentativ, asemănător exprimării credinţei.[21] Datorită acestui „model" pot fi identificate mai uşor aspectele religiozităţii nobilimii. Cu toate acestea, trebuie să avem în vedere că atitudinea personală şi „formele constante" s-au influenţat puternic unele pe altele[22], şi îndreptarea spre vechile forme a izvorât întotdeauna din dorinţa internă, din nevoia spirituală individuală. Astfel, ţinând cont şi de datele sporadice şi de imposibilitatea unei analize exhaustive, este aproape sigur că tabloul religiozităţii nobilimii transilvane, bazat pe examinarea donaţiilor pioase de tipul *pro anime*, va avea părţi mai palide, şterse; din cauza naturii personale a credinţei, detalii importante pentru subiect pot rămâne ascunse.

În Transilvania şirul acestor donaţii este deschis de actul emis în 1165 prin care regele Ştefan al III-lea, de comun acord cu episcopii şi comiţii săi, hotărăşte ca din partea ce i se cuvine lui, strânsă după fiecare căruţă de sare ce trece prin poarta Meseşului, să fie dat un bulgăre de sare, în natură sau contravaloarea lui în numerar, pentru nevoile mănăstirii ridicate în Munţii Meseşului de ducele Almos în cinstea Sfintei Margareta; donaţia era pentru mântuirea sufletului tatălui său, regele Geza al II-lea. Deloc ieşit din comun pentru epocă, era blestemat cel care ar lua mănăstirii această donaţie, ca duşman şi risipitor al bunurilor bisericeşti[23]. În a doua jumătate a secolului al XII-lea şi membrele feminine ale familiei regale cred de cuviinţă să se îngrijească de mântuirea lor sufletească. Astfel, cândva între 1173 – 1184, regina Ana, soţia regelui Bela al III-lea, donează cincimea veniturilor vamale de la Zalău (Zilah) aceleiaşi mănăstiri din Meseş (Meszes) pentru asigurarea

[21] Citat de Fedeles, 'Egy középkori főúri család', p. 382.

[22] Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, p. 178.

[23] *Codex diplomaticus Transsylvaniae. Diplomata, epistolae et alia instrumenta litteraria res Transsylvanas illustrantia. Erdélyi okmánytár. Oklevelek, levelek és más írásos emlékek Erdély történetéhez,* ed. Zsigmond Jakó (la volumele 3-4 au colaborat Géza Hegyi şi András W. Kovács) (4 vols, Budapest: Magyar Országos Levéltár–MTA BTK Történettudományi Intézet, 1997-2014), vol. 1, p. 125, nr. 10; *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, ed. Georgii Fejér (11 vols, Budae: Typogr. Regiae Universitatis Ungaricae, 1829 – 1844), vol. 2, pp. 170-171.

mântuirii sale sufletești[24]. La începutul secolului al XIII-lea conducătorii laici ai Regatului erau preocupați nu numai de mântuirea lor sau a părinților lor, ci și de soarta țării. Grija față de soarta regatului pe care o conduce răzbate din donația făcută de regele Andrei al II-lea cândva după 7 mai 1211. În document se arată că pentru prosperitatea, creșterea țării și pentru mântuirea sufletelor părinților săi și al lui donează cavalerilor cruciați ai așezământului ospitalier Fecioara Maria, care activaseră mai înainte la Ierusalim, iar acum la Akka (Siria), pământul deșert și nelocuit din părțile transilvane dinspre Cumania, numit Borza (Țara Bârsei)[25]. Așa cum este bine știut din literatura de specialitate, această donație făcută cavalerilor teutoni de regele Andrei al II-lea a fost reînnoită cândva înainte de 7 mai 1222. Motivul donației, cel al mântuirii sufletești, reapare și de această dată. Se arată că regele Andrei al II-lea donează din nou lui Hermann, maestrul așezământului ospitalier al cavalerilor teutoni Fecioara Maria din Ierusalim și celorlalți membri ai ordinului, Țara Bârsei dinspre Cumania din Transilvania. Acest pământ nelocuit, donat deja în 1211 fusese luat înapoi în urma unui act de mânie. Acum reînnoiește donația și îi mai adaugă altele[26]. Un exemplu frumos al grijii față de sufletul părintelui este și cel oferit de regele Ladislau al IV-lea. Tânărul rege nu doar că a reînnoit donațiile pentru mântuirea sufletului făcute de tatăl său, ci a instituit și el o donație în același scop. Astfel, prin actul pe care l-a emis cândva după 10 decembrie 1275, a întărit dreptul de posesiune a bisericii Sfântul Mihail (a capitlului din Alba Iulia) asupra satului Cluj, din comitatul Cluj, din părțile transilvane, pe care tatăl lui, regele Ștefan al V-lea, l-a dăruit bisericii pentru mântuirea sufletului său[27]. Cel puțin la fel de interesantă este și motivația întăririi venite din partea regelui Ladislau al IV-lea. Monarhul își justifică gestul prin dorința de a păși pe calea urmată de regii sfinți, predecesorii săi[28]. Peste aproximativ un an

---

[24] *Codex diplomaticus Transsylvaniae,* vol. 1, p. 126, nr. 11; *Codex diplomaticus Hungariae*, vol. V/3, p. 94. Peste aproximativ un secol, această donație este reînnoită de regina Maria, soția regelui Bela al IV-lea. Între 1264 – 1270, regina întărește, fără schimbări, donația privind cincimea veniturilor vamale de la Zalău făcută de regina Ana, soția regelui Bela al III-lea între 1173 și 1184 în favoarea mănăstirii Sfânta Margareta din Meseș, *Codex diplomaticus Transsylvaniae,* vol. 1, p. 210, nr. 253; *Codex diplomaticus Hungariae*, vol. V/3, p. 94.

[25] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, p. 134, nr. 38; *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, eds Franz Zimmermann et al. (7 vols, Bukarest: Verlag der Akademie der Republik Rumänien, 1892 – 1991), vol. 1, pp. 11-12.

[26] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, p. 154, nr. 119; *Urkundenbuch,* vol. 1, pp. 18-20.

[27] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, pp. 226, 237-238, nr. 298 și nr. 339; *Urkundenbuch*, vol. 1, pp. 127-128, nr. 319.

[28] Regele Ladislau al IV-lea s-a referit la sfinții regi ai dinastiei arpadiene, Sfântul Ștefan (Ștefan I), Sfântul Ladislau (Ladislau I) și, probabil, Sfântul Emeric (prințul Emeric, fiul lui Ștefan I). Pentru cultul medieval al acestora vezi Gábor Klaniczay, *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek* (Budapest: Balassi Kiadó, 2000) și, axat mai ales asupra cultului Sfântului Ladislau în iconografie, dar nu numai Terézia Kerny, *Uralkodók, királyi szentek. Válogatott ikonográfiai és kultusztörténeti*

regele a procedat în mod asemănător şi cu donaţia făcută de tatăl lui capitlului transilvan: într-un document emis înainte de septembrie 1276 a întărit şi transcris documentul-patent emis de tatăl său, Ştefan al V-lea, în 1 mai 1272[29] prin care acesta a donat pentru mântuirea sufletului său pauperizatului capitlu transilvan ocna de sare din Turda (Torda, Thorenburg), scoţând-o de sub jurisdicţia voievodului şi a altor oficiali regali[30]. Grija pentru mântuirea sufletească a părintelui stă şi la baza următoarei donaţii făcute de Ladislau al IV-lea. Într-un document emis înainte de 8 mai 1278 se arată că, deoarece saşii au ars biserica Sfântul Mihail din Transilvania, fondată de regii sfinţi, măcelărind majoritatea canonicilor şi locuitorii prediali şi au distrus capitlul în aşa măsură încât fără ajutor regal nu se poate redresa, donează din nou capitlului transilvan, de data aceasta pe vecie, ocna de sare din Turda pe care el a donat-o încă înainte de pustiirea saşilor pentru mântuirea sufletului tatălui său, regele Ştefan al V-lea[31].

Dacă regii sunt preocupaţi de soarta ţării (aşa cum se şi cuvine), nobilii pot fi îngrijoraţi (şi) pentru sufletele credincioşilor de pe moşiile lor. Se pare că doamna Elena, văduva lui Simion şi stăpâna cetăţii Medieşu Aurit (Aranyosmeggyes), s-a aflat într-o asemenea situaţie. Într-un document din iulie 1377 papa Grigore al XI-lea aprobă cererea nobilei doamne Ecaterina de a dona bisericii parohiale din cetate, ridicată în cinstea Sfântului Emeric, şi bisericilor parohiale din satele aparţinătoare de aceasta, trei părţi din dijmele cetăţii şi ale satelor respective. Motivaţia gestului doamnei Ecaterina a fost una triplă: sporirea cultului dumnezeiesc, mântuirea sufletului ei şi a sufletelor strămoşilor săi precum şi ale locuitorilor amintiţi (*Pro divini cultus augmento ac sue et Symonis, ac progenitorum, habitatorum et incolarum predictorum animarum salute, parrochialem ecclesiam sancti Emerici in dicto castro concistentem*)[32]. Este de remarcat grija faţă de

tanulmányok (Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Művészettörténeti Intézet, 2018). Documentul citat, în *Codex diplomaticus Transsylvaniae,* vol. 1, pp. 237-238, nr. 339; *Urkundenbuch*, vol. 1, pp. 127-128.

[29] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, p. 230, nr. 315; *Urkundenbuch*, vol. 1, p. 104.

[30] Ladislau al IV-lea a dispus totodată că pot să taie sare atât iarna cât şi vara, având dreptul să o transporte pe uscat şi pe apă. De asemenea, îi scuteşte pe veci pe locuitorii de pe pământul capitlului de plata oricăror colecte regale, *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, p. 239, nr. 345; *Documente privind istoria Romîniei, C. Transilvania*. Veacul XI–XIII, vol. I–II. (1075 – 1300). Veacul XIV, vol. I–IV (1301 – 1350), red. Mihail Roller, ed. Ion Ionaşcu et al. (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1951 – 1955), vol. 2, pp. 182-183. Cf. *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, pp. 239-240, nr. 346; *Documente privind istoria Romîniei, C. Transilvania*, veacul XIII, vol. 2, pp. 183-184. Despre donaţiile în sare, mai ales cele pentru Evul Mediu târziu, vezi Beatrix F. Romhányi, 'A só mint alamizsna a késő középkorban', *Orpheus Noster*, 4/3 (2012): 7-17.

[31] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, pp. 230, 244-245, nr. 357, 315, 356; *Urkundenbuch*, vol. 1, pp. 133-134.

[32] *Documenta Romaniae Historica C. Transilvania X–XVI. (1351 – 1385)*, red. Ştefan Pascu, ed. Sabin Belu et al. (Bucureşti: Editura Academiei Române, 1977 – 2014), vol. 15, pp. 281-

localnici, o grijă care, mai târziu, se transformă în grija față de cei săraci. Se mai arată că doamna Ecaterina a reclădit biserica parohială a Sfântului Emeric situată în zisa cetate, care biserică atunci era pustie și dărâmată cu totul și a pus să se ridice din nou, potrivit canoanelor, prin lucrări costisitoare, mai multe biserici în cetatea și satele pomenite mai sus, dând fiecăreia din aceste biserici zestre îndestulătoare. Se precizează că doamna Ecaterina mai are de gând să înalțe și alte biserici parohiale, înzestrându-le și pe acelea. Prin această formulare se sugerează că nobila din Medieșu Aurit merită tot sprijinul curții pontificale și este demnă de aprobarea papală. În aceeași zi, într-o altă scrisoare, papa poruncește arhiepiscopului de Calocea (Kalocsa) să cerceteze de care dintre episcopii de Agria (Eger), al Transilvaniei sau cel de Oradea (Nagyvárad, Grosswardein) ține cetatea Medieșu Aurit împreună cu satele aparținătoare. Cu această ocazie cercul celor care urmau să beneficieze de mântuire este lărgit, fiind inclus și soțul decedat al donatoarei Ecaterina: *pentru sporirea cultului dumnezeiesc și pentru mântuirea sufletului său, al lui Simion și ale înaintașilor ei și ale locuitorilor pomeniți*[33].

Așa cum ilustrează cazul Ecaterinei era de la sine înțeles că, urmând exemplul regal și învățăturile Bisericii, și stratul social superior al societății, nobilimea, a încercat să-și asigure toate cele necesare în obținerea mântuirii, în perioada arpadiană îngrijindu-se mai ales pentru soarta propriului suflet, pentru ca mai târziu această grijă să fie extinsă și asupra înaintașilor și/sau a urmașilor. Astfel, magistrul Matei, voievod transilvan și comite de Solnoc, donează în 13 octombrie 1277 bisericii Sfântul Mihail din Alba Iulia, fondată de regele Sfântul Ștefan, pentru mântuirea sufletului său, cele 45 de mărci de argint fin pe care i le-a plătit pe 6 octombrie Nicolae, fiul lui Bartolomeu de *Fahíd*[34], în schimbul posesiunilor sale revendicate[35]. În mod asemănător a procedat în 1285 și magistrul Emeric care a cedat pe vecie capitlului din Alba Iulia, pentru mântuirea sufletului său dar și ca despăgubire, satul Copand (Maroskoppánd) de lângă râul Mureș împreună cu locurile de moară ce țin de el, cu heleșteu, precum și pământul numit Căptălan (Káptalan), aflat în vecinătatea celui pomenit, pe care le-a primit, cu titlu de donație, de la regele Bela al IV-lea, pentru serviciile sale fidele, și pentru care are privilegii și de la regii Ștefan al V-lea și Ladislau al IV-lea[36]. Nu peste mult timp, în martie 1286, magistrul Ioan, fiul magistrului Emeric, întărește donația și, totodată, actul de ultimă voință a răposatului său tată prin care Copandul și pământul

285; Francisc Pall, 'Românii din părțile sătmărene (ținutul Medieș) în lumina unor documente din 1377', *Anuarul Institutului de Istorie Cluj,* 12 (1969): 11.

33 *Documenta Romaniae Historica C*, vol. 15, p. 288; Pall, 'Românii din părțile sătmărene', p. 9.

34 Localitate azi dispărută lângă Galtiu, județul Alba.

35 După Jakó (*Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, p. 243, nr. 353) și Karácsonyi [János Karácsonyi, *A hamis, hibás keltű és keltezetlen oklevelek jegyzéke 1400-ig* (Budapest: MTA, 1902, pp. 28-29)], actul este un fals realizat în jurul anilor 1830.

36 *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, pp. 221, 226, 253, 266-267, nr. 418, 281, 296, 378; *Codex diplomaticus Hungariae,* vol. V/3, pp. 310-311; *Documente privind istoria Romîniei C*, veacul XIII, vol. 2, pp. 270-271.

Căptălan delimitat de posesiunea fratelui său rămân, cu acordul fratelui său, comitele Mykud, şi al fiilor acestuia, pentru mântuirea sufletului său, capitlului bisericii transilvane a Sfântului Mihail şi promite că, în curând, când va merge la curte, va solicita privilegiu regal pentru donaţia răposatului său tată[37]. În mod asemănător a procedat în iunie 1315 şi comitele Renold, fiul lui Ioan din neamul Kökényes-Radnót, care a lăsat episcopiei transilvane, pentru mântuirea sufletului său, satele Băiţa (Banyica) şi Cozma (Kozmatelke) din părţile transilvane, iar capitlului transilvan satele Ocna/Ocniţa (Akna), Comlod (Komlód, Komeloden) şi Milaş (Nagynyulas, Mezőnyulas) – toate aflate în perimetrul celorlalte moşii ale sale –, cu condiţia ca veniturile acestor moşii să-i revină lui până la sfârşitul vieţii sale[38]. Trebuie să remarcăm în acest caz duplicitatea donaţiei *pro anime*, care devine şi donaţie *post obitum*. Nu a fost rar, ca donaţia destinată perioadei urmate morţii să fie un act condiţionat, care a intrat în vigoare doar după decesul donatorului, până atunci donatorul stăpânind moşia ca şi înainte de redactarea donaţiei. S-a recurs deseori la acest procedeu avantajos pentru ambele părţi, deoarece, pe de o parte, donatorul îşi putea asigura mântuirea sufletului fără să fi fost nevoit să renunţe la bunurile sale, iar pe de altă parte, instituţia religioasă beneficiară avea siguranţa că bunurile imobile îi vor reveni, mai devreme sau mai târziu[39].

Familia, constând din soţi şi copii, este des invocată ca beneficiară a donaţiilor sufleteşti mai cu seamă începând cu secolul al XIV-lea. La 13 iulie 1300 Petru, episcopul transilvan, adeverea că Elisabeta, văduva comitelui Herbord, fiul lui Henning de Vinţul de Jos (Alvinc, Unter-Winz), a donat capitlului transilvan posesiunile numite Oarda (Váradja) şi *Damasafölde*[40] cu biserica de piatră de acolo, ridicată în cinstea Sfintei Treimi, cu vadul şi vama de vas/navă, în cazul decesului ei, precum şi în cazul în care copiii ei şi urmaşii lor ar muri fără spiţă. Donaţia s-a făcut cu acordul copiilor Elisabetei, Herbord şi Elisabeta, şi al fratelui său, comitele Daniel, fiul lui Chel, în prezenţa comitelui Anch de Vinţul de Jos şi a lui Petru, fiul comitelui Wasmond, pleban de Sebeş (Szászsebes, Mühlbach). Cumpărase cele două posesiuni împreună cu răposatul său soţ. Dacă, încă în viaţă fiind, ar preda aceste posesiuni, capitlul avea datoria să-i plătească 50 de mărci de argint fin. Din această sumă capitlul trebuia să plătească pentru mântuirea sufletului donatoarei, al soţului ei defunct şi al copiilor săi, bisericii Fecioarei Maria a dominicanilor din Alba Iulia, bisericii Sfântul Ştefan protomartirul, augustinienilor eremiţi tot din Alba Iulia, dominicanilor din Sighişoara (Segesvár, Schässburg) şi, dacă ar fonda un convent, dominicanilor din Vinţul de Jos, câte 10 mărci, iar bisericii Sfintei Cruci a

[37] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, pp. 267-268, nr. 421; *Codex diplomaticus Hungariae*, vol. V/3, p. 332.

[38] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 2, pp. 108-109, nr. 231, 232; *Urkundenbuch*, vol. 1, pp. 314, 317-318.

[39] József Holub, 'A halálesetre szóló ajándékozások régi jogunkban', *A Szent István Akadémia Értesítője*, 5 (1920): 148.

[40] Localitate dispărută lângă Oarda de Jos care, probabil, a fost o predecesoare a localităţii Oarda de Sus din judeţul Alba.

dominicanilor din Sibiu (Nagyszeben, Hermannstadt), bisericii Sfintei Elisabeta a minoriților tot de acolo și călugărilor de la Cârța (Kerc, Kerz), câte cinci mărci[41]. Spre mijlocul secolului al XIV-lea, în septembrie 1339 magistrul Ladislau, fiul lui Dionisie din neamul Herman, comitele celor trei neamuri ale secuilor, comite de Cenad (Nagycsanád, Tschanad), Bistrița (Beszterce, Bistritz) și Mediaș (Medgyes, Mediasch) formulează în fața capitlului Orăzii o donație către capitlul transilvan în numele său și al fiilor săi Ștefan, comite regal, Andrei, Nicolae, Pavel și Mihail. În document se precizează că, dat fiind atașamentul său față de capitlul transilvan, precum și pentru mântuirea sufletului său și a sufletelor fiilor lui decedați, Lack și Emeric, donează capitlului transilvan moșia Cuci (Kutyfalva) din comitatul Alba, dobândită prin donație regală și revenită familiei prin măsurile luate de voievodul transilvan Toma. Se angajează că va ocroti capitlul chiar și pe propria cheltuială în cazul în care cineva, mai ales fiul său Mihail, va contesta dreptul asupra acestei moșii[42]. Totodată, magistrul Ladislau s-a angajat, împreună cu copiii săi, că va depune mai târziu mărturie în această problemă la unul dintre locurile de adeverire. Din document reiese și faptul că satul a fost dobândit prin donație regală, grație măsurilor luate de voievodul transilvan Toma ai cărui oameni l-au omorât, din greșeală, la Bač (Bács), în timpul campaniei militare regale din Serbia, pe fiul său, Emeric. Cu această ocazie predau capitlului și documentele referitoare la moșie[43]. La 20 septembrie 1370 capitlul din Alba Iulia adevereşte trecerea moșiilor *Bőnye* și *Tiburctelke*[44], deținute de Ștefan, fiul lui Gerard cel Roșu și Mihail, Gerard și Laurențiu, fiii acestuia, în stăpânirea mănăstirii din Cluj-Mănăștur. Este însă interesantă argumentarea actului. Ștefan și fiii lui renunță la aceste proprietăți primite de la regele Carol I în favoarea mănăstirii benedictine *pentru ca să nu se întîmple cumva ca acele [moșii] să fie înstrăinate de către ei în vreun fel oarecare de la pomenita mănăstire, spre paguba sufletelor lor și ale înaintașilor lor*[45].

Dintre predecesori, înaintașii cei mai apropiați, adică părinții donatorilor, sunt cei care figurează cel mai des printre beneficiarii actelor de mântuire. Mântuirea sufletului părinților a fost și obiectivul donației din 11 iunie 1337. Din acest act reiese că s-a făcut împărțirea moșiilor dintre Cenad, arhiepiscop de Strigoniu (Esztergom) și comite perpetuu, și fiii fratelui său pe de o parte, și Petru, Pavel și magistrul Dionisie, fiii lui Pavel, fiul lui Dionisie, pe de altă parte. Printre altele, pentru mântuirea sufletului părinților, au oferit de comun acord moșia

---

41 *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, pp. 343-344, nr. 597, 598; *Urkundenbuch*, vol. 1, pp. 214-216, 216-217.

42 *Codex diplomaticus Transsylvaniae,* vol. 2, p. 376, nr. 1046; *Codex diplomaticus Hungariae*, vol. VIII/4, pp. 399-400.

43 *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 2, p. 376, nr. 1047; *Documente privind istoria României C*, veacul XIV (București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1954), vol. 3, pp. 512-513, 601-602.

44 Localități dispărute lângă Chinteni, județul Cluj.

45 *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 4, p. 350, nr. 890; *Documenta Romaniae Historica C*, vol. 13, pp. 832-834, aici 834.

Tömpös[46] de lângă Mureș bisericii Sfântul Ladislau, ca să servească întreținerii unui eremit dator cu împlinirea îndatoririlor preoțești[47]. Grija pentru soarta din urmă a sufletelor părinților poate să apară chiar și într-un cadru mult mai pragmatic, cum ar fi actele de moștenire. În iulie 1374, în fața capitlului din Alba Iulia, un nobil din părțile Târnavei a crezut de cuviință să-și reglementeze juridic moștenirea. Este vorba de Marc, fiul lui Petru de Sânmartin (Szentmárton). În primul rând a dat Elenei și Doroteei, fiicele sale, partea sa din moșia Coroi (Kóród) și a patra parte din partea sa de moșie aflată în Coroisânmărtin (Kóródszentmárton) cu condiția ca, dacă el ar mai avea băieți și fete, atunci sus-numitele părți de moșie să fie împărțite între ei toți, urmând dreptul naturii și obiceiul țării. În actul redactat de capitlul transilvan se mai stipulează că dacă pomenitele sale fiice (Elena și Doroteea) ar muri fără moștenitori și el ar muri fără alți copii, atunci părțile de moșie să rămână lui Ioan, fiul lui Dumitru (cumnatul său) și al surorii sale. Dacă și ei ar muri fără moștenitori, părțile de moșie să ajungă să fie stăpânite de capitlul din Alba Iulia, pentru mântuirea sufletului său și al părinților săi (*ob remedium anime sue et parentum suorum*)[48]. Un caz asemănător s-a derulat și în anul următor tot în fața acestui for legislativ transilvan. Într-un act de donație formulat pe 14 martie 1375 de către capitlul din Alba Iulia se arată că magistrul Mihail, fiul lui Ponya de Tirimia (Nagyteremi), împreună cu fiii săi (Ștefan, aflat la vârsta legiuită, și Grigore, care nu a ajuns la această vârstă) a dăruit bisericii parohiale ridicate în cinstea Preasfintei Ana din Sântana de Mureș (Marosszentanna) și, prin ea, parohului acelei biserici, aflător acum și în viitor în slujbă, moșia sa *Bochk*, goală și lipsită de locuitori, cumpărată și dobândită de el cu banii săi, moșie situată în hotarele și marginile secuilor de lângă Mureș, împreună cu toate folosințele ei, pentru mântuirea sufletelor părinților săi și din cucernicia deosebită pe care se știe că o are pentru preafericita Ana, mama preaslăvitei Fecioare Maria. Donația se face cu condiția ca parohul acelei biserici să nu poată și să nu fie în stare să vândă și să înstrăineze acea moșie în niciun chip și nici s-o pustiască și s-o păgubească prin plăți și dări prea mari și nedrepte dacă acea moșie ar putea fi înzestrată cu oameni. Magistrul Mihail și fiii săi s-au mai angajat ca, dacă cineva ar încerca să-l tulbure pe parohul bisericii din pricina acelei moșii, atunci ei să fie datori să sară în ajutorul lui și să-l apere în păstrarea moșiei[49]. Motivul combinării donației sufletești cu invocarea ajutorului sfintei Ana are rolul de a întări caracterul contractual dintre donator și beneficiar, oferind primului o asigurare în plus că donațiile sale își vor atinge întocmai scopul inițial propus[50]. Venerația față de un sfânt nu este străină actelor de donații

[46] Localitate dispărută lângă Makó în Ungaria.

[47] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 2, pp. 334-335, 338-340, nr. 939, 924; *Documente privind istoria României C*, vol. 3, pp. 414-418.

[48] *Documenta Romaniae Historica C*, vol. 14, pp. 471-472.

[49] Ibid., pp. 541-542.

[50] Pentru cultul Sfintei Ana în Europa vezi Angelika Dörfler-Dierken, *Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) și în Ungaria medievală târzie Emőke Nagy, *Szent Anna kultuszának elbeszélő és*

sufleteşti nici în Evul Mediu târziu. În cazul următor, mântuirea sufletească a predecesorilor este asociată cu devoţiunea faţă de Sf. Maria şi a fost invocată de Ştefan Haczaki când a donat conventului Fecioarei Maria a dominicanilor din Cluj două posesiuni iobăgeşti din Beudiu (Bőd). În actul redactat în august 1498 de notarul conventului din Cluj-Mănăştur se arată că Ştefan Haczaki donează cele două posesiuni primite încă de la răposatul rege Matia, dominicanilor, din veneraţia lor faţă de Fecioara Maria. Donaţia a fost făcută şi în numele copiilor săi Gaşpar, Francisc, Martin, Şara, precum şi în cel al fratelui său Dionisie şi al copiilor lui Valentin, Andrei, Ladislau, Grigore şi Ştefan, pentru mântuirea sufletească a lor şi a înaintaşilor lor[51].

Introducerea cultului sfinţilor ca expresie a religiozităţii personale în donaţiile *pro anime*, devine tot mai frecventă în Evul Mediu târziu. În acest caz, invocarea Fecioarei Maria nu constituie o surpriză. Popularitatea ei a fost neîntreruptă în Regatul Maghiar în perioada medievală, ei fiindu-i dedicate cele mai multe instituţii religioase şi altare[52]. Un caz asemănător ne atrage atenţia în prima jumătate a secolului al XVI-lea. În aprilie 1531 Avram Gesztrágyi de Mera (Méra), din veneraţie faţă de Sfântul Nicolae, lasă bisericii parohiale Sfântul Nicolae din Mera o parte din pădurea *Istenkiliti* aflătoare în hotarul numit *Medvés* din Mera, pentru mântuirea sa sufletească, cu condiţia ca rudele lui să o poată răscumpăra doar prin plata a 25 de florini[53]. Cu toate că Sfântul Nicolae din Mira a fost pe tot parcursul perioadei medievale unul dintre cei mai populari sfinţi[54], atât în Europa, cât şi în Ungaria, trebuie să avem în vedere şi faptul că, mai ales în donaţiile *pro anime*, în mod stereotip se exprimă veneraţia faţă de sfântul patron al instituţiei beneficiare a donaţiei. Peste doi ani, pe Avram Gesztrágyi îl întâlnim din nou în postura de donator. De această dată beneficiara donaţiei, constând în pădurea *Száldobos* din hotarul numit *Gálnásfő* din Mera, este biserica din Coruşu (Nádaskóród), dedicată Imaculatei Concepţii. Motivaţia donatorului este asemănătoare celei exprimate anterior şi anume mântuirea sa sufletească şi a celor apropiaţi lui. Şi de această dată se precizează că rudele pot răscumpăra pădurea

vizuális forrásai (14–16. század) a későközépkori Magyarországon összehasonlító megközelítésben. Teză de doctorat, Manuscris, Babeş-Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Kar – Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Cluj-Napoca – Budapest, 2015.

51 *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556)*, ed. Zsigmond Jakó (2 vols, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), vol. 2, pp. 167-168, nr. 3065.

52 András Mező, *Patrocíniumok a középkori Magyarországon* (Budapest: METEM, 2003), pp. 397-480.

53 *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei,* vol. 2, p. 528, nr. 4347; *Oklevéltár Kolozsvár történetéhez,* ed. Elek Jakab (3 vols, Buda–Budapest: Magy. Kir. Egyetemi Könyvnyomda, 1870 – 1888), vol. 1, p. 371. Actul donării a fost reînnoit în 16 martie 1533 *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei, v*ol. 2, p. 545, nr. 4405; *Oklevéltár Kolozsvár történetéhez,* vol. 1, p. 378.

54 Mező, *Patrocíniumok,* pp. 308-338.

prin plata a 25 de florini[55]. Uneori donaţiile pentru mântuirea sufletului sunt „moştenite" de generaţiile următoare în sensul că membrii celei de a doua sau a treia generaţii ţin să întărească donaţiile făcute de părinţii sau bunicii lor. Este şi cazul lui Dionisie, Ladislau şi Gheorghe care au întărit în noiembrie 1380, prin voievodul Transilvaniei, dania moşiei *Apáti* aşezată în apropierea moşiei Reghin (Régen, Reen), în comitatul Turda, făcută de bunicul lor, răposatul Toma, fiul lui Dionisie de Reghin, mănăstirii Fericitei Fecioare din Cluj-Mănăştur. Se precizează că răposatul magistru Toma a făcut această donaţie *pentru lecuirea şi mântuirea sufletului său* (*in remedium ac salutis anime sue*)[56].

Mântuirea sufletească a fraţilor de sânge, după cea a părinţilor, a făcut obiectul unor preocupări constante. Pe lângă grija manifestată faţă de soarta propriului suflet şi a părinţilor, mântuirea sufletească a fraţilor este cel mai des invocată în cuprinsul actelor de donaţii sufleteşti. În 1294 capitlul bisericii transilvane a Sfântului Arhanghel Mihail adeverea că Ioan, fiul lui Ivanka, comite de Iuş/Fântânele, în prezenţa fratelui său, Grigore şi cu acordul mamei lor, donează, pe vecie, călugăriţelor mănăstirii Sfântul Spirit din Alba Iulia, pământul lor de drept numit Petea (Magyarpete) din comitatul Cluj, pentru mântuirea sufletului răposatei lor surori Elisabeta, care a fost călugăriţă la acea mănăstire[57]. În acest caz putem observa că direcţia donaţiei era foarte bine aleasă şi a ţinut cont şi de motive personale. Chiar şi în testamente, mai ales în cele legate de oraşe şi târguri, putem observa că majoritatea donaţiilor pioase se îndreptau către instituţiile ecleziastice unde se odihneau în viaţa veşnică membrii familiei testatorilor[58].

Mântuirea sufletească a fraţilor a fost avută în vedere şi prin donaţia făcută cândva între 15 septembrie 1339 şi 1 mai 1342 de magistrul Nicolae, fiul lui Albert Suki, nobil din părţile transilvane. În acord cu fiii săi Barnaba, David, Mihail şi Ilie şi în prezenţa lui Ladislau, preot de Tiurea/Turea (Türe), capelanul episcopului transilvan Andrei, a donat pe vecie, din respect faţă de Sfântul Arhanghel Mihail şi pentru mântuirea sufletului lui şi al fraţilor lui Mihail şi Petru, bisericii Sfântului Mihail şi, prin aceasta, episcopiei transilvane, precum şi episcopului Andrei şi urmaşilor acestuia, jumătatea răsăriteană dinspre Glodeni (Marossárpatak, Scharpendorf) din moşia numită Grindeni (Gerendkeresztúr) din comitatul Turda, care i-a revenit lui şi fraţilor săi ca zestre şi dar de nuntă al surorii lor Jolonth; donaţia includea şi patronatul bisericii de piatră ridicate acolo în onoarea Sfintei Cruci, precum şi veniturile obţinute acum şi în viitor. Documentul întărit cu sigiliul pandant al capitlului şi chirografum este interesant şi din punctul de vedere al intercesiunii. În viziunea magistrului Nicolae Suki, prin invocarea Sfântului Mihail, patronul bisericii transilvane, mântuirea sa sufletească şi a fraţilor săi dobândea o

[55] *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei,* vol. 2, p. 545, nr. 4406.
[56] *Documenta Romaniae Historica C*, vol. 15, pp. 789-791; *Urkundenbuch*, vol. 2, pp. 535-536.
[57] *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, p. 303, nr. 531; *Urkundenbuch,* vol. 1, p. 197.
[58] Lupescu Makó, 'Item lego', pp. 167-169; Mária Lupescu Makó, 'Death and Remembrance in Late Medieval Sighişoara (Segesvár, Schässburg)', *Caiete de Antropologie Istorică,* 3/1-2 (5-6) (2004): 93-106.

asigurare în plus[59]. Donatorul putea fi sigur că acest sfânt justițiar, Mihail, care deseori este reprezentat ținând balanța care măsoară faptele individului, accentuând responsabilitatea individuală pentru mântuire, va fi și un intercesor care luptă cu diavolul pentru asigurarea mântuirii sufletești[60].

Odată cu apariția ordinelor mendicante, sfera instituțiilor religioase beneficiare ale donațiilor sufletești s-a lărgit considerabil. Nu doar orășenimea în curs de formare ci și nobilimea (în prima fază, mai ales ea) au profitat de eficacitatea intercesorală a fraților mendicanți[61]. În noiembrie 1378, Ladislau, fiul lui Emeric de Dumbrăveni (Erszébetváros, Elisabethstadt) a făcut o danie mănăstirii dominicane din Sighișoara. Pentru odihna părinților săi și pentru mântuirea sa (*ob remedium parentum suorum ac pro sua salute*), Ladislau a dat și a dăruit, atât mănăstirii Fericitei Fecioare Maria din Sighișoara cât și fraților din Ordinul Predicatorilor, un loc sau o pătrime de curte din satul Prod (Pruden), o pătrime a morii aflate tot acolo, pe râul numit *Potok*, precum și optsprezece iugăre de pământ de arătură situate în cuprinsul hotarelor aceluiași sat Prod. Prin această donație Ladislau a trecut asupra mănăstirii și fraților tot dreptul și stăpânirea, dar cu condiția ca frații dominicani să nu aibă dreptul de a vinde sau de a înstrăina vreodată acea curte și acea pătrime a morii și nici pământurile de arătură[62]. Se observă cum, în timp, donatorii țin să stipuleze în actele de donație că instituțiile religioase care beneficiază de donație nu au dreptul să procedeze la vânzarea sau înstrăinarea în vreun alt mod a bunurilor imobiliare donate cu un scop bine definit. Prin aceasta răzbate, de fapt, grija donatorilor pentru respectarea întocmai a celei mai importante obligații asumate de către beneficiarii donației, cea a mântuirii sufletului. Ori, pentru realizarea acestui deziderat era important ca donația să fie de durată.

Uneori, pe lângă motivul principal, spiritual, privind donația apare și unul mult mai pragmatic, care îi îndeamnă pe credincioși la acte devoționale. Atunci când, la 3 octombrie 1275, în fața conventului Fecioarei Maria din Cluj-Mănăștur Keminus, fiul lui Mikula de Călata (Nagykalota) donează mănăstirii fondate de predecesorii săi de la Mănăstireni (Magyargyerőmonostor, Ungarisch-Klosterdorf) cele două mori ale sale de pe râul Someș, precum și cele două heleșteie de lângă drumul public, a avut un motiv cât se poate de întemeiat: neavând copii, rânduiește această donație în vederea asigurării mântuirii sale sufletești[63]. În plus, legăturile personale ale donatorului cu instituția religioasă beneficiară vin să întărească forța

---

[59] *Codex diplomaticus Transsylvaniae,* vol. 2, pp. 376-377, nr. 1048; Zsigmond Jakó, 'Az erdélyi püspökség középkori birtokairól', în István Rácz (ed.), *Szabó István emlékkönyv* (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1998), pp. 141-143.

[60] Crăciun, 'Moartea cea bună', pp. 231-232.

[61] Pentru alte exemple vezi Lupescu Makó, 'Item lego', pp. 165-185.

[62] *Documenta Romaniae Historica C*, vol. 15, pp. 513-515; *Urkundenbuch,* vol. 2, p. 499.

[63] După Jakó (*Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 1, p. 237, nr. 338) și Karácsonyi (Karácsonyi, *A hamis*, pp. 26-27) documentul este un fals din prima jumătate a secolului al XIX-lea; *Codex diplomaticus Hungariae*, vol. VII/4, pp. 162-163.

donaţiei pentru mântuirea sufletească. Alegerea beneficiarului nu a fost, deci, deloc întâmplătoare. Prin actul donării, donatorul strânge de fapt mai tare relaţiile cu strămoşii săi. Viaţa înaintată şi lipsa moştenitorilor l-au motivat şi pe comitele Bozouch, fiul lui Inok, să facă o donaţie. În februarie 1302 capitlul de Oradea adevereşte că, încă în urmă cu patru ani, comitele a lăsat bisericii Sfântului Arhanghel Mihail din Alba Iulia, cu toate documentele referitoare, satul său numit Bazna (Bázna, Bassen), aflat între cele două râuri Târnava din comitatul Târnava, primit de la regele Ştefan al V-lea şi întărit de către regele Ladislau al IV-lea. Donaţia a fost făcută deoarece comitele Bozouch nu se bucura de moştenitori şi, ca urmare, pentru mântuirea sufletului său, a desemnat ca moştenitor capitlul de Alba Iulia. Se arată că comitele Bozouch a predat capitlului şi toate documentele referitoare la moşie[64].

Spre sfârşitul Evului Mediu donaţiile pentru suflet îşi schimbă mai mult sau mai puţin aspectul, conţinutul. Dacă în secolele XIII-XIV donatorii aşteptau prea puţin în schimbul donării, pe parcursul secolelor al XV-XVI-lea donatorii vin cu „programe" speciale privind cererea lor. Aceste cerinţe mai deosebite se materializează de fapt în cererea de oficiere a anumitor slujbe, într-un anumit număr. Deoarece, potrivit percepţiei medievale târzii, cele mai eficace liturghii pentru atenuarea suferinţelor purgatoriale erau cele oficiate cu un ţel concret, şi membrii nobilimii au încercat să stabilească în aşa fel numărul şi obiectivul slujbelor, încât ele să servească cât mai eficient mântuirii mult râvnite. În această întreprindere au găsit un partener ideal în ordinele religioase, mai cu seamă în fraţii mendicanţi, dominicani şi franciscani, adevăraţii specialişti ai liturghiilor, care au profitat de circumstanţele favorabile ale vremii. Pe de o parte, în Evul Mediu preoţii puteau oficia o singură liturghie pe zi[65], în timp ce comunitatea clericală mult mai numeroasă a mănăstirilor putea îndeplini cerinţele multiple de slujbă. Pe de altă parte, odată cu apariţia ordinelor mendicante problema intercesiunilor pentru morţi devine mai complexă. Noutatea constă în extinderea noţiunii şi a listei de intercesiuni: trilogiei tradiţionale a rugăciunilor, pomenilor şi liturghiilor vin să i se adauge lacrimile, postul, veghea şi mâhnirea, restituirea bunurilor rău dobândite, pentru a forma, după modelul ciclului de şapte al viciilor, virtuţilor sau darurilor Sfântului Duh, un nou ciclu de şapte intercesiuni pentru morţi[66]. Spre sfârşitul secolului al XV-lea, în anul 1498, când Nicolae Bethlen a fost primit, împreună cu familia sa, în confreria dominicană a conventului din Sighişoara, a făcut o donaţie impresionantă instituţiei în schimbul „beneficiilor ordinului". Alături de bunuri imobile constând în trei sesii iobăgeşti în Hetiur (Hétur, Marienburg), trei locuri

64 *Codex diplomaticus Transsylvaniae*, vol. 2, pp. 39-40, nr. 15-16; vol. 1, pp. 227, 232, nr. 301, 321; *Urkundenbuch,* vol. 1, pp. 221-223.

65 László Solymosi, 'Két középkor végi testamentum Szabolcs vármegyéből', în Ágnes Kovács (ed.), *Emlékkönyv Rácz István 70. születésnapjára* (Debrecen: KLTE Történelmi Intézet, 1999), p. 213.

66 Jean-Claude Schmitt, *Strigoii. Viii şi morţii în societatea medievală* (Bucureşti: Editura Meridiane, 1998), p. 166.

pentru heleșteie și animale (boi, vaci, oi, porci), dominicanii primeau și importante obiecte de cult pentru decorarea bisericii, adică cruci, veșminte liturgice, etc. În schimb, comunitatea dominicană se obliga ca pentru memoria lui Bethlen și a familiei sale, dar și *pro anima* regelui Matia Corvinul să oficieze șapte liturghii pe săptămână, anual. Șirul lor a fost precizat cu minuțiozitate: în fiecare duminică să se oficieze liturghia în onoarea Sf. Treimi, în fiecare luni – liturghia Sf. Nicolae, în fiecare marți – liturghia *pro refrigerio animae ipsius olim Domini regis Mathiae*, în fiecare miercuri – liturghia pentru sufletele familiei lui Petrus Greb, în fiecare joi – liturghia Sf. Spirit, în fiecare vineri – liturghia Sf. Cruci, în fiecare sâmbătă – liturghia Sf. Fecioare Maria[67]. Alături de acestea, sunt specificate și slujbele *pro refrigerium animarum* și eliberarea din Purgatoriu, după cum urmează: în prima zi după sărbătoarea Sf. Apostol Matia, adică 25 februarie, pentru sufletul regelui Matia vigilia morților și nouă *lectionis* cu slujbă, iar în prima zi după sărbătoarea Sf. Martin, adică 12 noiembrie, pentru sufletul lui Nicolae Bethlen și ale [familiei] lui, vigilia morților cu slujbă[68]. Fundația de slujbe instituită de Bethlen se înscrie foarte bine în acea practică întărită la turnura secolelor XV-XVI, potrivit căreia în fiecare zi a săptămânii liturghiile erau oferite unui sfânt anume[69].

În mai 1503 Emeric Porkoláb, fiul răposatului Ioan Porkoláb de Adămuș (Ádámos, Adamesch) dorind să-l înnobileze (*nobilitatis nomine decorare*) pe soțul surorii sale, Ștefan Orbonász, îi donează acestuia propria sa locuință nobiliară din Adămuș, părțile sale de moșie din Adămuș, Cucerdea (Oláhkocsárd), Șeulia de Mureș (Oláhsályi), Cipău (Maroscsapó), precum și partea ce i se cuvine din Bogata de Mureș (Marosbogát). Pentru acest gest, Emeric Porkoláb aștepta, în schimb, o serie de slujbe. Ștefan Orbonász trebuia să se angajeze că va ține patru slujbe pe an, pentru mântuirea sufletească a lui Emeric Porkoláb, și anume: una despre suferințele Mariei, una dedicată Tuturor Sfinților, una despre păcătoși și una despre defuncți. De asemenea, până la sfârșitul vieții, o va hrăni și îmbrăca pe Margareta, văduva lui Andrei Porkoláb, iar pe copiii acesteia, Laurențiu, Cristina și Margareta îi va crește și îi va da în căsătorie așa cum se cuvine. Dacă ar omite aceste lucruri, are datoria să plătească 300 de florini și să dea partea de moșie celor trei copii. Pe de altă parte, dacă rudele ar dori să-l priveze pe Orbonász de moșiile și animalele (cai, vaci, porci) donate lui o pot face doar prin plata a 300 de florini[70].

---

[67] K[arl] Fabritius, 'Zwei Funde in der ehemaligen Dominikanerkirche zu Schässburg', *Archives des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde,* 5/1 (1861): 8-9. O analiză a acestei donații a fost realizată de Lidia Gross, 'Pro refrigerio anime sue. Donația făcută de Nicolae de Bethlen conventului dominican din Sighișoara', în Nicolae Edroiu – Șerban Turcuș – Susana Andea (eds), *Națiune și europenitate. In honorem magistri Camilli Mureșanu* (București: Editura Academiei Române, 2007), pp. 60-64.

[68] Ibid.

[69] Pásztor, *A magyarság vallásos élete*, pp. 85-87. Nu exista însă o exclusivitate privind asocierea anumitor sfinți cu anumite zile, așa cum o demonstrează și fundația de slujbe a lui Bethlen sau cea a lui Laurențiu Újlaki din 1507, Fedeles, 'Egy középkori főúri család', pp. 396-397.

[70] *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei,* vol. 2, pp. 227-228, nr. 3280.

Acest caz merită o atenție sporită deoarece este printre puținele exemple unde oferta, cererea pentru mântuirea sufletească este adresată de o persoană laică unei alte persoane laice, și nu unei instituții religioase. În acest caz, și persoana responsabilă de ținerea slujbelor a avut un rol intermediar, asemănător rolului intercesoral al clericilor, deoarece cu siguranță membrii clerului au fost cei care au dus la bun sfârșit slujbele solicitate. De asemenea, putem remarca faptul că, deși oferta este una laică (donarea de imobile pentru înnobilare), cererea este una religioasă, spirituală (slujbe pentru mântuirea sufletului).

În octombrie 1501, Benedict de Tureni (Tordatúr) donează pentru mântuirea sa sufletească, dar și a soției sale, Ana și a părinților lui, conventului Fecioarei Maria a dominicanilor din Cluj trei părți de moșie din Tureni, heleșteul de acolo numit *Túritó* împreună cu moara cu două roți, precum și a patra parte de moșie zălogită pentru 290 de florini maghiari rudelor sale, cu condiția să poată fi răscumpărată doar după moartea acestora. Pentru toate acestea frații dominicani au datoria să țină slujbe zilnice pentru mântuirea sufletească a lui Benedict, a Anei și a părinților lor, iar în vigilia zilei morților tot conventul să cânte pentru ei slujba și să recite nouă *lectionis*. Dacă Benedict ar dori să înstrăineze aceste moșii atunci va trebui să plătească fraților dominicani 1790 de florini de aur[71]. În mod asemănător au procedat cu aproximativ două decenii mai târziu, în ianuarie 1521, Ștefan și Ladislau, fiii răposatului Francisc Mikola de Someșeni (Szamosfalva). Din actul redactat la data menționată aflăm că, cu ceva timp în urmă, Francisc Mikola de Someșeni și Ioan Erdélyi senior de Șintereag (Somkerék, Simkragen) au început construirea unei capele dedicate Fecioarei Maria pe latura bisericii cu același patronim al dominicanilor din Cluj, însă nu au reușit să o termine. Acum, Ștefan și Ladislau, fiii răposatului Francisc Mikola de Someșeni, dau fraților dominicani din Cluj, pentru finalizarea construcției capelei și pentru slujbele ținute acolo pentru mântuirea lor sufletească, heleșteul numit *Nagyvölgyitó* aflat la hotarul dintre Someșeni și Dezmir (Dezmér), pământul aflat la est de acesta (dar deja ținând de Dezmir) și jumătatea luncii numită *Függőcseréje* aflată pe dealul de la capătul heleșteului. Dominicanii sunt obligați să țină în capelă slujbele rânduite de Ioan Erdélyi și pentru mântuirea sufletească a lui Francisc, Ștefan și Ladislau Mikola, precum și pentru mântuirea sufletească a întregii lor familii. În afară de aceasta, să țină săptămânal o altă slujbă pentru morți, data decesului lui Ștefan și Ladislau Mikola să o noteze în calendarul lor și la comemorare să amintească de ei în slujbă. Subpriorul Luca Italicul și cantorul Mihail s-au angajat, în numele conventului, să respecte toate acestea sub pedeapsa judecății cerești. Donația lor poate fi răscumpărată de rudele lor doar prin plata către frații dominicani a 1000 de florini. Ca și în cazul precedent, și aici putem observa strânsa legătură dintre instituția religioasă beneficiară a donației și generațiile aceleiași familii. Cu toate că actorii acestei scene a donațiilor sunt reprezentanții unor generații diferite, cei din urmă țin să continue opera începută de primii. Această continuitate oferă donației un caracter constant, viabil în timp. De asemenea, donația pentru mântuirea sufletului

[71] Ibid., p. 208, nr. 3215.

întărește apartenența la familie, ajutând și la propagarea cultului strămoșilor. Nu în ultimul rând, trebuie să remarcăm caracterul aproape contractual al acestei donații. Ambele părți știu ce vor, ce așteaptă de la partea contractantă, prin urmare e prea puțin probabil să intervină ceva neplăcut. Donația este atât de generoasă încât este prea puțin probabil ca frații dominicani să riște pierderea ei prin neonorarea slujbelor cerute a fi celebrate pentru mântuirea sufletească a donatorilor și a familiilor lor[72].

De la cuvintele de îndemn ale Sfântului Augustin privind donațiile pentru mântuirea sufletului acest tip de oblație a cunoscut de-a lungul timpului o evoluție semnificativă din punctul de vedere al interpretării și al conținutului. Indiferent dacă ea a fost considerată dar, act caritabil sau penitență, această donație a fost făcută cu un motiv cât se poate de concret: acela de a sluji ca răscumpărare pentru mântuirea sufletului. Dacă la început în actul mântuirii era vizat doar sufletul celui care a făcut oblația, treptat granițele acestei donații au fost forțate în sensul lărgirii lor, cuprinzând de la membrii familiei, înaintași și urmași, până la prieteni și regi, diferite persoane aflate într-o relație mai strânsă sau mai îndepărtată cu donatorul. Motivul donațiilor de acest gen este întotdeauna încorporat în textul documentelor prin expresiile *pro salute anime, pro redemptione anime*, etc. Ele exprimă intenția donatorului de a face o donație pentru mântuirea sufletului, percepută ca o răscumpărare. Este un act de câștigare de merite, și totodată unul care, potrivit învățăturilor Bisericii, poate reduce durata pedepsei din Purgatoriu. Astfel se explică și motivul pentru care aceste donații privind mântuirea sufletului sunt atât de frecvente în testamente, dar nu numai. Cu toate că sunt caracteristice în primul rând actelor de ultimă voință, donațiile *pro salute anime* nu reprezintă izvoarele exclusive ale cercetării donațiilor pentru mântuirea sufletului. Așa cum reiese din cele prezentate mai sus, fără pretenția exhaustivității, numeroase acte de donație către diferite instituții ecleziastice se înscriu în sfera donațiilor *pro remedio anime*, nefiind legate de testamente.

Prezente pe tot parcursul Evului Mediu într-un număr destul de semnificativ, aceste donații, ținând cont de scopul lor, au angrenat întreaga societate. Oprindu-mă asupra nobilimii și urmărind formele, motivația, obiectul, cuprinsul, precum și cele două părți implicate, donatorii și beneficiarii acestor acte pioase, am desprins câteva observații. În majoritatea cazurilor, donatorul și membrii familiei sale (părinți, copii, frați) sunt beneficiarii mântuirii sufletești. Acestora li se adaugă în perioada arpadiană membrii familiei regale, pentru ca în secolele XIV-XV locul lor să fie ocupat de alți demnitari, mai apropiați în rang donatorului, și de prieteni. Dacă într-o primă etapă donația a fost unilaterală, de la turnura secolelor XIII-XIV lucrurile se schimbă, donația evoluând într-una bilaterală, aproape contractuală, prin care donatorul își exprimă ferm cerințele pentru cele oferite. Conținutul donațiilor *pro anime* se raportează la statutul donatorilor. Fiind vorba de membri ai nobilimii, deci de reprezentanții avuți ai societății, și donațiile lor sunt pe măsura statutului lor, conținând în majoritatea

[72] Ibid., p. 379, nr. 3803; *Oklevéltár Kolozsvár történetéhez,* vol. 1, pp. 354-356.

cazurilor bunuri imobile (moşii, heleşteie, sate, etc.), şi într-un număr mai scăzut bunuri mobile (bani, veşminte şi obiecte de cult, etc.)[73]. Beneficiarii acestora au fost, mai ales în perioada arpadiană şi la începutul celei angevine, cele două instituţii ecleziastice de prim rang ale Transilvaniei, capitlul de Alba Iulia şi episcopia Transilvaniei. Odată cu apariţia ordinelor mendicante, situaţia se schimbă, o bună parte a donaţiilor pentru mântuirea sufletului ajungând în mâinile specialiştilor liturghiilor, fraţii dominicani şi franciscani. Observăm, de asemenea, şi un grad de atenţie mai ridicat din partea donatorilor în privinţa alegerii instituţiei ecleziastice spre care mergea donaţia şi care astfel devenea responsabilă pentru oficierea slujbelor, şi, într-o ultimă instanţă, de mântuirea celor vizaţi. Astfel, donatorii vor ţine cont tot mai mult de legăturile personale atunci când vor alege în mâinile cui îşi încredinţează viaţa eternă. Locul de înmormântare lângă cei dragi a fost deseori un motiv destul de serios şi întemeiat pentru ca donatorul să aleagă o anumită instituţie religioasă.

Această incursiune în analiza dispoziţiilor donaţiilor pentru mântuirea sufletului arată că nobilii din această parte a regatului, asemenea celorlalţi credincioşi, credeau cu tărie în forţa „ascunsă" a donaţiilor *pro anime* şi făceau tot posibilul ca prin acest mod, cu această ocazie să mai facă un bine, ajutând Biserica, şi, în acelaşi timp să-şi ajute propriul suflet (sau/şi pe al celor apropiaţi lor). Iar miza, locul petrecerii vieţii eterne, era prea mare ca să nu se facă tot posibilul pentru atingerea Paradisului.

[73] Rareori, donaţia pentru mântuirea sufletului putea consta nu atât în bunuri, fie ele mobile sau imobile, ci mai degrabă în promisiunea unei fapte pozitive ce avea să se petreacă în viitor. De exemplu, magistrul Tuteus a promis în 1343 în faţa conventului din Pécsvárad că pentru mântuirea sufletului său va popula satul Mitar. *Anjou-kori oklevéltár. Documenta res Hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia*, ed. Ferenc Piti (Budapest–Szeged, 2007), vol. 27, p. 254, nr. 391.

PATRIARHATUL DE AQUILEIA ŞI SIGISMUND DE LUXEMBURG

Ioan-Aurel POP

Domnia de cinci decenii în Ungaria, cruciada de la Nicopole, calitatea de împărat al Imperiului Romano-German, „revoluţia" husită şi războaiele husite, Conciliul de la Konstanz şi încă multe alte fapte şi întâmplări din ultimul sfert al secolului al XIV-lea şi din primele decenii ale secolului al XV-lea au făcut din Sigismund de Luxemburg un protagonist de nivel european. Înainte de a fi împărat, a fost rege sau monarh al mai multor ţări şi în primul rând al Ungariei, iar domnia sa în această ţară s-a întins pe o jumătate de secol, între 1387 şi 1437. În lungul interval de cinci decenii, suveranul s-a preocupat mai ales de Ungaria, datorită prestigiului acesteia de regat creştin din „prima linie", datorită resurselor sale, spiritului său de cooperare în centrul Europei şi în lumea creştină în general, marelui pericol care o ameninţa şi care a făcut din ea un bastion important contra otomanilor. Dacă domnia lui Ludovic I de Anjou (1342 – 1382) a constituit pentru Ungaria prologul implicării sale în cruciada târzie, semicentenarul care a urmat a însemnat participarea plenară a acestui regat central-sud-est european în apărarea sa şi a restului continentului de asalturile islamice. Sigismund a condus mai multe campanii contra turcilor, cele mai multe eşuate, dar îndelungatele sale eforturi au ajutat deopotrivă la ridicarea Europei şi la limitarea înaintării otomane. Regele a contribuit în chip esenţial la întărirea liniei de fortificaţii, prioritar a celor de la frontiera sudică, unde funcţiona salba tradiţională de „banate". A lăsat o moştenire pe care au continuat-o cu succes Iancu de Hunedoara (1441 – 1456, când a fost succesiv voievod al Transilvaniei, guvernator şi căpitan general al Ungariei) şi Matia Corvin (rege al Ungariei între 1458 şi 1490).

În Occident, Ungaria avea o puternică tradiţie a raporturilor încordate cu Veneţia, inclusiv din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, când strânsa alianţă genovezo-ungară tindea să izoleze Republica lagunară şi, pe parcurs, dacă s-ar fi putut, chiar s-o elimine ca putere politică şi comercială[1]. Cronicarii veneţieni condamnă, natural, această politică a Ungariei lui Ludovic I, acuzându-l pe angevin că vrea să subjuge toată Italia şi că numai statul Veneţiei era un impediment în faţa acestei dorinţe. Sigismund a continuat aceeaşi atitudine a precedentului suveran ungar (şi socru al său) faţă de Veneţia, în condiţii schimbate: presiunea otomană asupra Europei Centrale devenise şi mai mare, iar pretenţiile de politică

[1] Ovidiu Cristea, 'Venezia, la politica balcanica dell'Ungheria e l'espansione degli ottomani in Europa alla fine del secolo XIV', în Grigore Arbore Popescu (ed.), *Dall'Adriatico al Mar Nero: Veneziani e Romeni, tracciati di storie comuni* (Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2003), p. 41.

continentală ale regelui Ungariei aveau să sporească şi ele, mai ales după obţinerea de către acesta a titlului imperial. Raporturile ungaro-veneţiene se înscriau în cadrul general al alianţei creştine contra otomanilor şi în cadrul special al rivalităţilor balcanice, mai ales din regiunea Dalmaţiei. Ideea alianţei creştine ar fi trebuit să unească cele două puteri, numai că Republica avea interese economice în general şi comerciale în special, deosebite în Sultanatul Otoman şi trebuia să trateze această chestiune prin discuţii şi reglementări paşnice, şi numai în cazuri excepţionale prin conflicte armate. Aceste dese contacte diplomatice şi înţelegeri veneţiano-otomane erau văzute uneori de către europeni şi mai ales de Ungaria ca „trădări" ale cauzei creştine. În chestiunea litoralului adriatic, Ungaria nu renunţa la „drepturile" sale istorice asupra Dalmaţiei, ceea ce leza interesele Veneţiei. Alte motive de confruntare ale Republicii cu Sigismund vor apărea la începutul secolului al XV-lea, când acesta îşi va lua în serios rolul de suveran romano-german.

După două figuri şterse, ca cele ale împăraţilor Wenceslaus sau Wenzel ori Vaclav (1378 – 1400) şi Ruprecht (1400 – 1410), Sigismund (frate vitreg cu Wenzel) a preluat coroana imperială sub bune auspicii[2]: arătos şi curajos, galant şi deschis la minte, avea toate premisele să acţioneze pe mai multe planuri, ample, continentale, cum a şi făcut. A fost obligat s-o facă, fiindcă i-au impus-o diferitele demnităţi pe care le-a avut (rege al Ungariei, rege al Boemiei, duce al Saxoniei, margraf de Brandenburg, împărat german)[3]. Dintre numeroasele chestiuni cu care s-a confruntat, cea mai presantă, mai gravă şi mai de durată a fost expansiunea otomană în Europa sud-orientală, care-i ameninţa teritoriile. Dar nici celelalte probleme ale epocii sale nu s-au dovedit a fi mai simple. Una a fost, desigur, revolta husită din Boemia, urmată de „primul război naţional din Europa" (1417 – 1436), o alta, legată de precedenta, a fost Conciliul de la Konstanz (1414 – 1418), un fel de parlament european *ante litteram*, în care s-a votat pe naţiuni şi unde au ieşit la iveală rivalităţile dintre marile puteri (inclusiv în chestiunea „naţiunilor generale" şi a celor „particulare")[4]. Fiind cel mai important suveran al Europei, cu cea mai mare stăpânire şi autoritate, Sigismund a avut şi cea mai mare răspundere. O problemă cu care s-a confruntat şi pe care a preluat-o de la tradiţia imperială îndelungată precedentă a fost şi aceea a Italiei, mai ales a nordului Italiei. Se ştie că Angevinii de la Neapole nu renunţaseră la speranţa obţinerii tronului Ungariei, chiar şi la mulţi ani după preluarea puterii la Buda de către regele Sigismund. La finele secolului al XIV-lea şi la începutul celui următor (1399 – 1403), a avut de înfruntat revolta magnaţilor, a fost lipsit de autoritate (depus) de două ori şi chiar arestat. Acum are loc un nou război (după acela de la începuturile domniei) cu Ladislau de Neapole, război legat apoi de un altul, cu Veneţia. La 1402, Ladislau ocupă oraşele dalmate Zara, Castelnuovo şi Vrana, pe care, înainte de reîntoarcerea

[2] S-a încoronat ca rege romano-german la Aachen, în 1414 şi ca împărat la Roma, în 1433.

[3] Daniel D. McGarry, *Medieval History and Civilization* (New York-London: Macmillan, 1976), p. 600.

[4] Ioan-Aurel Pop, *Geneza medievală a naţiunilor moderne (secolele XIII-XVI)* (Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998), pp. 129-140.

spre țara sa, le va vinde Veneției cu 100.000 de ducați. Războiul lui Sigismund cu Veneția a fost între 1411 și 1423. Veneția urmărea controlul asupra trecătorilor alpine, în timp ce Ungaria voia ieșirea sigură la Marea Adriatică. Spre finele domniei sale, Ungaria a pierdut Dalmația în favoarea Republicii Veneția. În 1431, suveranul romano-german a fost la Milano, unde a primit coroana de fier; după aceasta a rămas pentru un timp (câteva luni) la Siena, negociind încoronarea ca împărat și recunoașterea Conciliului de la Basel de către papa Eugeniu al IV-lea. Raporturile lui Sigismund cu papalitatea au fost adesea tensionate, el reușind să fie până la urmă (după ședерea la Siena) încoronat la Roma în 1433. Prin teritoriile din partea de sud a Imperiului – ducatul Austriei și mai ales Tirolul, ducatul Goriției, Țara Friulană etc. – dar și prin teritoriile Regatului Ungariei dinspre Slavonia, Dalmația și Croația, Sigismund s-a interesat de zona Peninsulei Italice și s-a amestecat adesea în treburile italiene. Un alt motiv de amestec și de interes au fost fără îndoială relațiile cu Papalitatea, cu biserica în general, mai ales în contextul schismei occidentale (1378 – 1414), precum și al dorinței de a fi încoronat, după tradiție, la Roma, ca împărat (imediat după alegerea și confirmarea din 1410 – 1411). În acest cadru general, al raporturilor cu Italia și cu biserica, se înscrie și interesul suveranului german pentru Patriarhia (patriarhatul) de Aquileia.

PATRIARHATUL DE AQUILEIA – METROPOLĂ ECLEZIASTICĂ ÎNTRE ORIENT ȘI OCCIDENT

Patriarhia (patriarhatul) de Aquileia[5] a fost o entitate politico-religioasă care a ființat între anii 568 și 1751. Originile sale se leagă de împărăția bizantină. Este important să se facă distincția între realitatea bisericească și cea politică și teritorială, chiar dacă ele au interferat. Sub aspect ecleziastic, Patriarhia Aquileiei a fost cea mai mare dioceză și metropolă ecleziastică din întreg Evul Mediu european occidental. Ea a reprezentat a doua demnitate ecleziastică după Roma. Până în anul 811, jurisdicția sa spirituală ajungea la Dunăre în nord (abia Carol cel Mare, în 811, a mutat hotarul de nord de la Dunăre la Drava), la lacul Balaton la est și la lacul Como la vest. Spre sud a avut jurisdicția și asupra Peninsulei Istria (până la final, în 1751). Patriarhia era foarte mare nu doar teritorial, ci și ca număr de episcopii. Patriarhul oblăduia asupra a zeci de scaune episcopale incluse în jurisdicția sa mitropolitană și-i numea pe episcopii acestora. Curtea sa era internațională, fiindcă patriarhia cuprindea popoare de limbi și etnii diverse, de la regiunea de confluență dintre romanici (venețieni, friulani, ladini), germanici și slavi. În dioceza lui, patriarhul îndeplinea funcția de episcop, cu ajutorul vicarilor. Până la conciliul provincial de la Udine, din 1596, patriarhia de Aquileia a avut ritul său propriu, numit „patriarhin" (patriarhesc), cultivat vreme de circa un mileniu, prin texte liturgice speciale, „aquileiense", copiate, inițial, an de an cu grijă și mai apoi tipărite[6].

---

[5] Franco Tonon (ed.), *Le origini della Chiesa di Venezia* (Venezia: Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1987), passim.

[6] În 2007 a fost retipărit în copie anastatică textul liturgic specific, intitulat *Missale Aquilejensis Ecclesiae*, din 1517, depozitar al ritului aquileiens.

În a doua parte a secolului al XVI-lea, unii patriarhi, şi mai ales Giovanni Grimani (1585 – 1593), nu s-au mai ocupat nici măcar de retipărirea textelor liturgice aquileiense, clerul fiind indus să folosească textele liturgice romane, cum prescrisese papa Pius al V-lea (1566 – 1572)[7]. Se ştie că şi alte biserici au avut propriile rituri, ca, de exemplu, cea milaneză, care a cultivat pentru mult timp ritul său ambrozian.

În afară de autoritatea religioasă, patriarhii din Aquileia au avut vreme de circa trei secole şi jumătate şi autoritate politico-teritorială sau temporală, obţinând investitura feudală, la 1077, asupra Ţării Friulane (*Patria del Friuli*). Cu alte cuvinte, ierarhii de Aquileia erau deopotrivă principi ai bisericii şi principi politici sau capi spirituali şi temporali în acelaşi timp (ca şi papa). În anumite perioade, până în 1420, autoritatea politică a acestor patriarhi-principi s-a extins în Istria, Cadore, Carintia, Carniolia şi Stiria. Oraşele principale ale acestei entităţi politico-religioase au fost Aquileia, Forum Iulii[8], numit şi *Civitas Austriae* (azi Cividale del Friuli) şi Udine.

În anul 381, la Aquileia a avut loc un conciliu (convocat de arhiepiscopul de Milano, viitorul Sfânt Ambrozie, şi prezidat de episcopul de Aquileia, Valerianus), care i-a condamnat pe episcopii filo-arieni şi a respins doctrinele lor ariene, răspândite în Occident[9]. Acesta este anul tradiţional al naşterii arhiepiscopiei sau mitropoliei de Aquileia (care, ca scaun episcopal, era mai veche)[10]. În 554, arhiepiscopii-mitropoliţi de Milano şi cei de Aquileia, refuzând să adere la condamnarea textelor nestoriene (cunoscute drept cele „Trei Capitole"), au dat naştere unei schisme numite „tricapitoline"[11]. La 557, sinodul provincial convocat la Aquileia, prin alegerea noului mitropolit Paolino (Paolo), cu participarea episcopilor diocezelor sufragane, a decis nerecunoaşterea concluziilor Conciliului al II-lea de la Constantinopol (din 553, care a respins şi condamnat cele „Trei Capitole")[12] şi transformarea eparhiei în biserică autocefală. În 568, împins de

---

[7] *Aquileia: 2000 anni di storia*. (http://www.roth37.it/COINS/Aquileia/storiapatriarcale.html).

[8] Din acest nume antic latin provine numele medieval şi modern de Friuli.

[9] Până la acest conciliu, aria lagunară intra în aria jurisdicţională a Mitropoliei de Milano, vezi Giorgio Fedalto, 'Le origini della diocesi di Aquileia', în Tonon (ed.), *Le origini della Chiesa di Venezia*, p. 124.

[10] La 308 d. Hr. este menţionat primul episcop de Aquileia, Sf. Teodor, ales după terminarea persecuţiilor. Un episcop al Aquileiei, Fortunatianus, participă în 343 la sinodul de la Serdica (azi Sofia). Până la transformarea în scaun mitropolitan, în 381, dioceza de Aquileia s-a aflat în cadrul arhidiocezei de Milano, vezi volumul citat la nota precedentă.

[11] Nestorianismul a fost o doctrină a patriarhului Nestor al Constantinopolului (cca 380 – cca 440), care vedea în Hristos două persoane distincte şi independente, una divină (Logos) şi alta umană (Iisus). Din această perspectivă, Fecioara Maria nu era considerată „Născătoare de Dumnezeu", ci „Născătoare de Hristos". A fost condamnat de sinodul ecumenic de la Efes (431), vezi Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă. A – Z* (Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981), pp. 154-155.

[12] Papa recunoscuse la 554 deciziile sinodului/conciliului al II-lea de la Constantinopol.

invazia longobarzilor, Paolino se transferă de la Aquileia în scaunul episcopal de la Grado (*Nova Aquileia*), sub protecția Bizanțului și se proclamă patriarh. Beato, ducele veneto-bizantin de Malamocco (în insula Lido), cu o delegație de nobili locali („tribuni"), obține prin 574 – 575, de la papa Benedict (capul patriarhatului Romei, numit și al Sfântului Petru, după viziunea bizantină) oficializarea acestui transfer. Unele surse susțin că ierarhii de Aquileia erau refugiați și rezidau la Grado încă de la invazia distrugătoare a lui Attila, de pe la jumătatea secolului al V-lea[13]. Formarea patriarhatului de Aquileia a fost inițial o expresie a independenței ierarhice deopotrivă față de Roma și Constantinopol (cu alte cuvinte, o încercare de autocefalie), cu aplicarea, totuși, a unei formule răsăritene. La 579, patriarhul Elia fondează, după tradiție, 16 scaune episcopale (dintre care șase în regiunea Veneției (Torcello, Malamocco, Olivodo, Jesolo, Eracliana, Caorle)[14] și folosește în mod curent denumirea de biserică patriarhală. Motivația teologică a noului titlu, închegată sub aspect teoretic ceva mai târziu, se referă la presupusul caracter apostolic al scaunului aquileiens: se pretindea că biserica din Aquileia a fost fondată, ca și cea din Alexandria, de către Sfântul Marcu[15]. Papa Pelagio – cel care la 579, prin decizie sinodală, ar fi semnat transferul scaunului patriarhal la Grado[16] – a reacționat negativ la această pretenție de apostolicitate și, implicit, de concurare a patriarhiei Romei. Dar la 606, patriarhatul s-a despărțit în două, cu un patriarh la Aquileia (tricapitolin) și unul la Grado (pe linia oficială a bisericii). Diviziunea nu s-a datorat însă unor cauze canonice, ci unora politice: zona friulană cu Aquileia se aflau sub dominația longobardă, pe când litoralul adriatic cu Veneția maritimă erau sub influența bizantină. Separația și rivalitatea între cele două scaune patriarhale a continuat însă și după abolirea „schismei celor Trei Capitole", petrecută la Conciliul de la Pavia, din 699. În anul 731 s-a stabilit separația canonică între cele două patriarhate, cel de Aquileia, cu diocezele din Friuli și cel de Grado, cu diocezele din Veneția (Veneto), nu fără dispute care aveau să continue mult timp. Apogeul contestării primatului mitropolitan între cele două scaune de la Aquileia și Grado se va atinge între anii 1024 și 1053. Conflictul acesta va fi rezolvat de papa Leon al IX-lea (în 1053) în favoarea patriarhiei de Grado, devenite *Nova Aquileia totius Venetiae et Histriae caput et metropolis*[17]. Acest scaun s-a transferat mai târziu la Veneția, de facto din 1105 și de drept din 1451, cu sediul (până la începutul secolului al XIX-lea) în catedrala San Pietro di Castello (diviziune sau *sestier*, adică „șesime", al Veneției).

---

[13] Fedalto, 'Le origini della diocesi di Aquileia', p. 133.

[14] Există îndoieli serioase în legătură cu acest act, considerat de mulți istorici legendar, vezi Antonio Niero, *La sistemazione ecclesiastica del Ducato di Venezia*, în Tonon (ed.), *Le origini della Chiesa di Venezia*, p. 101.

[15] Fedalto, 'Le origini della diocesi di Aquileia', p. 135.

[16] Antonio Carile, 'Il problema delle origini di Venezia', în Tonon (ed.), *Le origini della Chiesa di Venezia*, p. 78.

[17] Ibid.

PATRIARHII-PRINCIPI ŞI ROLUL LOR POLITIC

Patriarhatul de Aquileia, încadrat în ducatul de Friuli în timpul Regatului Longobard, ajunge, după cucerirea francă din 952, supus ducatului de Bavaria, împreună cu Istria, Carintia şi Carniolia. În 976, aceste teritorii vor fi incluse în noul ducat de Carintia. Patriarhii vor gravita de-acum spre împăraţii romano-germani. De altminteri, constituirea *Principatului ecleziastic de Aquileia* (la 3 aprilie 1077) s-a datorat împăratului Henric al IV-lea, prin investitura feudală a patriarhului Sigeardo de Beilstein (Pleien) ca principe de Aquileia, duce de Friuli şi marchiz de Istria. Prin urmare, sub aspect temporal, Principatul de Aquileia era feud direct al Sfântului Imperiu Romano-German. Succesorii lui Sigeardo au continuat să fie fideli suveranilor romano-germani, făcând din formaţiunea friulană pionul avansat al politicii imperiale în Italia. În secolul al XIII-lea, micul sat Udine deveni un adevărat oraş-metropolă. De altminteri, chiar reşedinţa patriarhilor se mută din 1238 la Udine pentru circa două secole. Rivalităţile politice şi religioase (luptele dintre guelfi şi ghibelini) au condus Ţara Friulană spre o perioadă de declin. Contele de Goriţia ajunge principalul adversar al autorităţii patriarhale.

Fondând cu ajutorul Imperiului un stat temporal, patriarhii de Aquileia erau în general ostili Veneţiei. Motivul ostilităţii avea şi vechi conotaţii spirituale, din moment ce după divizarea vechii eparhii, patriarhia de Grado, devenită rivală a scaunului de la Aquileia, se mutase practic la Veneţia şi era, oricum, sub protecţia Signoriei. Fiind cei mai mari proprietari de domenii din Friuli şi Istria, patriarhii se simţeau serios concuraţi de „domnii veneţieni" (*i Signori Veneziani*) care aveau nevoie de *Terraferma* („Pământul tare", deosebit de „Domeniul mării"/ *Stato da Mar*), adică de întreaga zonă continentală, plănuind expansiunea Republicii pe un vast teritoriu dintre lagună şi Alpi şi dintre Dalmaţia (cu Peninsula Istria) şi Lombardia. Aşa, de exemplu, în 1281, izbucneşte un conflict cu Republica Veneţiei pentru o parte din Istria. Conflictului dintre Patriarhie şi Republică i s-a adăugat instabilitatea politică internă din formaţiunea spiritualo-temporală aflată în atenţie. Economia locală s-a ruinat în urma costisitoarelor războaie, datorate conflictelor acerbe dintre comunitatea din Cividale, sprijinită de unele puternice familii înfeudate patriarhului şi comunitatea din Udine, în care domina familia de Savorgnano cu aliaţii săi[18]. Astfel, la 1350, este asasinat patriarhul Bertrando di Saint-Geniès, în urma unei conjuraţii conduse de contele de Goriţia şi formate din comunitatea cividalensă şi din numeroşi feudali (*feudatarii*) friulani ostili casei de Savorgnano; replica vine la 1394, când piere de moarte violentă patriarhul Giovanni di Moravia (Jan Sobieslav), nepotul împăratului Carol al IV-lea (1347 – 1378), răpus prin voia familiei Savorgnano. Aceste conflicte interne violente erau posibile şi datorită slăbiciunii „Parlamentului Patriei Friulane" – unul dintre cele mai vechi din Europa, format din nobili, prelaţi şi orăşeni, în acord cu vechea structură tripartită a lumii medievale – care nu putea nici să-l aleagă şi nici să-l

[18] Gizella Nemeth Papo – Adriano Papo, *Pippo Spano. Un eroe antiturco antesignano del Rinascimento* (Mariano del Friuli: Edizioni della Laguna, 2006), p. 122.

depună pe patriarh. Acesta din urmă era, cum se știe, numit de papă la propunerea capitlului[19] din Aquileia, dar trebuia confirmat și de împărat, pentru latura puterii sale temporale[20]. Au fost și încercări de redresare a situației, cum s-a întâmplat la 11 iunie 1366, când patriarhul Marquardo de Randeck a promulgat „Constituțiile Patriei Friulane" (*Constitutiones Patriae Foriiulii*), baza dreptului friulan. Rezultatele s-au lăsat însă așteptate, iar luptele intestine au continuat, mai ales între orașele Udine și Cividale. Udine, cu familia de Savorgnano și aliații săi, a fost sprijinit de obicei de Veneția, iar Cividale, cu o parte din așezările friulane, de casa de Carrara (familie de vază din Padova) și alte forțe, de pomenitul rege al Ungariei (devenit din 1410 și împărat).

SIGISMUND DE LUXEMBURG ȘI NORD-ESTUL ITALIEI. CAMPANIILE MILITARE

Amestecul „regelui Ungariei", Sigismund de Luxemburg, în afacerile interne ale Țării Friulane are deopotrivă implicații politice și religioase și ține atât de calitatea sa de suveran al Ungariei, cât și de aceea de fiu de împărat german (Carol al IV-lea) și de rege al Germaniei (din 1410 – 1411), de împărat *in spe* și de fapt (numit cu acest titlu, dar încoronat abia la 1433). Firește, rivalitatea Ungariei cu Veneția este de primă importanță în această ecuație: nu cu mult timp în urmă, în 1381 (cu șase ani înainte ca Sigismund să ajungă suveran la Buda), prin tratatul de pace ungaro-venețian de la Torino, Republica accepta să plătească un tribut Ungariei și recunoștea silit stăpânirea acesteia asupra Dalmației. Veneția nu s-a resemnat deloc cu această situație și a întreprins o serie de acte pe care Ungaria le-a considerat ostile sau provocatoare. Între acestea a fost și pomenita cumpărare de la Ladislau de Neapole, pentru 100.000 de ducați, a cetăților dalmatine, între care și Zara. După luarea Dalmației, Republica nu a mai plătit Ungariei nici tributul stipulat în tratatul torinez. Justificarea Veneției, formulată față de regele Franței, era că Dalmația a fost a Republicii lagunare înainte de a aparține regelui ungar și că Republica lagunară cumpărase regiunea de la Ladislau de Neapole, „adevăratul suveran al Ungariei". Pentru motivarea neplății tributului, se invoca neglijarea de către Sigismund a prevederilor Tratatului de la Torino și nerecunoașterea faptului că fusese salvat de galerele venețiene după dezastrul de la Nicopole din 1396[21]. Veneția a propus o soluție de rezolvare, pe care Sigismund a respins-o; apoi a achiziționat cetatea Ostrovița (aprilie 1411) de la Halici Sandalj, voievodul Bosniei și s-a pregătit să recucerească prin forță și intrigi Trau și Sabenico[22]. Pe când Sigismund era ocupat cu alegerea sa ca suveran german, Republica ocupă Verona

[19] Capitlurile (*capitula*) catedrale erau înalte foruri bisericești diocezane, formate din canonici, care aveau, între altele, atribuția de a-i alege (propune) pe episcopi, numiți apoi de papă.

[20] Nemeth Papo – Papo, *Pippo Spano*, p. 122.

[21] Este vorba despre cruciada de la Nicopole la care a participat și oastea principatului ortodox al Țării Românești condusă de voievodul Mircea cel Bătrân (1386 – 1418), cel care-l înfrânsese pe sultanul Baiazid în anii precedenți (1394 – 1395).

[22] Nemeth Papo – Papo, *Pippo Spano*, p. 126.

și Padova, orașe ale Imperiului, după ce anterior se extinsese spre vest, în teritoriul ducatului de Milano. Brunoro della Scala, care revendica signoria din Verona, și Marsiglio da Carrara, care revendica signoria din Padova, se adresară regelui Ungariei pentru recuperarea demnităților pierdute. În plus, la începutul secolului al XV-lea, era tot mai clară intenția statului lagunar de expansiune în Friuli, Istria și în celelalte stăpâniri ale patriarhilor de Aquileia. Pe de altă parte, tradiția filo-imperială a acestui stat ecleziastic, fondat, cum s-a văzut, de un împărat, era de domeniul evidenței. Orientarea unei părți a elitei politice friulane spre Veneția nu putea fi privită decât ca o gravă amenințare pentru Sacrul Imperiu și ca o contestare a autorității imperiale în teritoriul vechiului principat ecleziastic de Aquileia, vasal al Imperiului. Această orientare rău prevestitoare spre Republica Dogilor a celui mai mare oraș din zonă, Udine, era un motiv foarte serios de intervenție, deopotrivă pentru un suveran ungar și pentru unul german, mai cu seamă când aceste demnități erau deținute de una și aceeași persoană și când această persoană trebuia să meargă la Roma pentru ceremonia încoronării imperiale și nu putea s-o facă prin teritoriul ostil dominat de Veneția. De aceea, din 1411, Țara Friulană devine câmp de luptă pentru armata imperială (aliată cu Cividale) și pentru cea venețiană (aliată cu Udine). La 21 iulie 1411, este numit (de către Sigismund de Luxemburg) drept principe temporal al Aquileiei contele Ludovic de Teck. Veneția și aliații săi se pregătesc de război: se construiesc în diverse locuri turnuri și metereze și se sapă în timp record (3 august – 17 decembrie 1411) un „șanț" imens la granița mărcii de Treviso cu Friuli, în lungime de 22 de mile, șanț care mergea de la munte până la mare; este întărită cetatea Padova cu un nou turn și se face o alianță cu domnii friulani de la est de râul Tagliamento[23] (semnată la Palatul Ducal în 14 mai 1411) și cu orașul Sacile (26 mai 1411). Sigismund nu se putea baza pe sprijinul lui Ernest de Habsburg (supranumit *il Ferreo*), ducele de Austria, care-și vedea amenințată autoritatea la Adriatica de prezența ungară, dar îi avea de partea sa pe regele Franței și pe ducele Burgundiei. Papa Ioan al XXIII-lea a încercat fără succes o mediere între părțile în conflict.

Ofensiva ungară se îndrepta pe de o parte spre Dalmația (în frunte cu episcopul de Zagreb și cu banul Croației și Dalmației), iar pe de alta spre Peninsula Istria, spre Friuli și Veneto (în frunte cu florentinul Filippo Scolari sau Pippo Spano, comitele de Timiș și consilier regesc, cu Stibor de Stiboricz, voievodul Transilvaniei și cu Frederic de Ortenburg, vicarul sau procuratorul imperial plenipotențiar pentru Aquileia și Friuli). Scolari avea practic întreaga conducere, precum și puteri depline, militare, juridice și administrative, în teritoriile ce aveau să fie ocupate. În septembrie 1411, ajung la Cividale primii 300 de soldați ungari, iar în noiembrie, Spano primește ordin de la împărat să ocupe întreg Friuli. Grosul armatei ungare – circa 6.000 de oameni conduși de Scolari – ajunge la Cividale în 28 noiembrie; li se vor mai adăuga tot pe-atâția la ordinele voievodului Transilvaniei. Venețienii, conform unor surse, erau mult mai puțini. Numerele vehiculate sunt relative, dar preponderența armatei ungare a făcut ca Pippo Spano să ocupe destul de repede

[23] Râu care traversează Friuli de la nord la sud.

întreg Friuli. Udinezii, speriați de „formidabilul aparat de război" desfășurat, nesiguri de sprijinul efectiv venețian și temători de eventualele represalii ale împăratului, deciseră în mare parte să se supună. În decembrie 1411, când abia era pe terminate „șanțul" de apărare venețian pomenit mai sus, trupele ungare ale lui Sigismund puneau stăpânire pe Udine, ai cărui conducători jurară credință împăratului, reprezentat de condotierul florentin, promițând să nu recunoască niciun patriarh ales fără consimțământul „regelui romanilor", să plătească tributul datorat ocupanților și să-i ajute, dacă ar fi fost necesar, pe ungari contra inamicilor lor. Tristano de Savorgnano, neputându-i convinge pe concitadinii lui să nu se supună lui Sigismund, se refugie în castelul său omonim, cu o parte dintre aderenți. În ianuarie-februarie 1412, Parlamentul Patriei decise confiscarea tuturor averilor familiei Savorgnano (cu castelele Ariis, Flagogna, Latisana, Osoppo, Pinzano, Savorgnano, Sedegliano și Zucco), distrugerea stindardelor și a stemelor, consemnarea bunurilor mobile, interzicerea oricărui contact al cetățenilor cu respectiva familie și cu aderenții ei. Exemplul cetății Udine, care se închinase regelui Ungariei și al „romanilor", fu repede urmat de principalele orașe friulane, în timp ce altele (Marano, Portogruaro) fură constrânse să se predea. Patru sute de călăreți ungari se arătară la marginea șanțului uriaș săpat între Friuli și Treviso, amenințând Veneto. Veneții, destul de îngrijorați și aflați aproape sub asediu, luară măsuri de apărare a cetăților și-l numiră în fruntea oștii pe Carlo Malatesta de Rimini, retor al Sfântului Scaun pentru Romagna, bine plătit pentru misiunea sa. Pippo îi învinge pe venețieni la Conegliano și Sacile și trimite 19 însemne inamice ca trofee, ajunse la Buda în ziua de Bobotează a anului 1412. Urmează alte succese rapide. Cronicile povestesc că Pippo Spano ordonase tăierea câte unei mâini și scoaterea câte unui ochi tuturor friulanilor care se alăturaseră venețienilor; cruzimile și jafurile soldaților ungari erau nemaiîntâlnite și-i înspăimântară teribil pe locuitori. Signoria venețiană, simțindu-se în mare pericol, ceru ajutor ducilor de Austria pentru alungarea invadatorilor ungari din „Terraferma" și ceru medierea păcii de către papă. Deși orașul Treviso a rezistat eroic asediatorilor, pe la jumătatea lui ianuarie 1412, apar în unele izvoare 72 de orașe și cetăți din Friuli și Veneto care s-ar fi aflat în mâinile ungarilor. Dar brusc, după convocarea domnilor friulani la San Daniele, Filippo Scolari decide (la 13 februarie 1412) retragerea sa și a celei mai mari părți a armatei în Ungaria. Motivele invocate de martori au fost iarna grea, starea precară de sănătate sau coruperea comandantului pomenit de către aurul venețienilor. S-a spus mai târziu că, de fapt, fusese vorba despre o mișcare strategică, de apărare a Ungariei de anumite atacuri iminente, ce ar fi putut veni din partea polonezilor dinspre nord și a austriecilor dinspre vest.

Scăpați de presiune, venețienii recuperară în primăvara lui 1412 o parte din locurile pierdute, iar Tristano de Savorgnano cu ai săi, la finele lui martie 1412, afișând însemnele Ungariei, se prezentă în fața zidurilor cetății Udine și înșelă gărzile ungare care-i deschiseră porțile. Dar fu destul de repede descoperit și alungat. Tot cam atunci, Signoria primește prin mijlocire papală condițiile de pace ale lui Sigismund: restituirea Ostroviței, o sumă mare de ducați pentru pagubele provocate de venețieni la asediul cetății Sabenico și pentru cheltuielile războiului

curent, trecerea liberă spre Roma pentru încoronare etc. Condiţiile nu au fost acceptate, dar, la scurt timp, morlacii sau maurovlahii („vlahii negri")[24] ocupară cetatea Ostroviţa pentru regele Ungariei. În zona veneto-friulană, trupele veneţiene ieşiră din Treviso şi jefuiră pământurile patriarhului de Aquileia, unde rezidau domnii friulani filo-imperiali. Între timp, la 15 martie 1412, la Lublin, se semna pacea între regii Ungariei şi Poloniei, ceea ce-l făcu pe Sigismund să poată acţiona mai liber, iar pe veneţieni să piardă speranţa de a obţine un sprijin efectiv din partea lui Vladislav Jagiello. Totuşi, regele polonez era dispus să medieze pacea între regele ungar şi Veneţia, care era gata să ofere pentru Zara şi insulele dalmate despăgubire de 100.000 de florini şi pentru Trau şi Sabenico un zălog de 200.000 de florini, pretinzând în schimb renunţarea la tributul anual stipulat prin pacea de la Torino şi la teritoriile ocupate în Veneto etc. Regele ungar şi „roman" nu acceptă oferta, pregătind o nouă armată pentru a fi trimisă în nord-estul Italiei. Dogele Veneţiei, dezamăgit, îi scrie regelui Ungariei, amintindu-i din nou cum a fost eliberat de la turci de veneţieni în timpul bătăliei de la Nicopole. În aprilie 1412, Carlo Malatesta este numit de către doge căpitan al unei armate de 1.500 de călăreţi, iar Tristano di Savorgnano, cu sprijin financiar substanţial, jură şi el să lupte până la capăt contra lui Sigismund. În mai-iunie au loc ciocniri cu rezultate indecise. Pe la jumătatea anului 1412, Friuli era în mâinile regelui „romanilor" şi ale vicarului său, Frederic de Ortenburg, ceea ce uşura îndeplinirea dorinţei imperiale de numire a unui patriarh fidel: la 6 iulie, capitlul din Aquileia alese drept patriarh pe Ludovic de Teck, fiul ducelui Frederic de Suabia şi cumnat al aceluiaşi conte de Ortenburg (este numit în unele surse „ungurul"); la 12 iulie 1412, principele-patriarh, printr-o ceremonie desfăşurată în domul din Cividale, primeşte investitura feudală din partea contelui Henric al IV-lea de Goriţia şi a lui Frederic de Ortenburg. Totuşi, investitura nu are decât valoare simbolică şi este valabilă doar pentru partea temporală a puterii, fiindcă papa Ioan al XXIII-lea nu-l recunoaşte drept patriarh pe acest partizan al împăratului. Neprimind confirmarea, noul patriarh nu se transferă în Patria Friulană. Această confirmare avea să vină abia în 1418, din partea papei Martin al V-lea, proaspăt ales la Conciliul de la Konstanz. Însă pe la jumătatea lui 1412 autoritatea imperială părea completă în Friuli. Contele de Goriţia şi domnul de Duino-Walsee trecură de partea lui Sigismund, care trimise în regiune o numeroasă armată (40.000 de soldaţi?), comandată de câţiva nobili ungari experimentaţi, între care Marcali Miklós, Blagai László şi Csupor Pál, banul Slavoniei. Armata veneţiană a lui Malatesta era aproape la fel de numeroasă şi gata să treacă Tagliamento spre est. Se răspândi însă vestea reîntoarcerii lui Filippo Scolari, care îi organiză pe ungurii, boemii şi friulanii din subordinea sa în condiţii avantajoase pentru sine. Bătălia aceasta veneto-ungară fu una dintre cele mai sângeroase din acel război. Până la urmă, ungarii fură învinşi, lăsând inamicului lor, conform surselor, 400 de prizonieri şi peste 1.400 de morţi

[24] Populaţie balcanică desprinsă din rândul românilor (vlahilor) balcanici, vezi Silviu Dragomir, *Vlahii şi morlacii. Studii din istoria românismului balcanic* (Cluj: Impr. Bornemisa, 1924), 134 p.

pe câmpul de luptă, între care chiar comandantul Marcali Miklós. Victoria fu sărbătorită cu mare fast la Veneția. Pe frontul dalmat, Republica puse mâna cu ușurință pe Sabenico, ceea ce-l îngrijoră destul de serios pe Sigismund. Acesta, decis să intervină în persoană, pentru a face rost de banii necesari campaniei, a zălogit în octombrie 1412 regelui Poloniei 16 cetăți din Ungaria, pentru echivalentul a 74.000 de florini. Gestul arată importanța pe care o acorda regele Ungariei campaniei, nu atât pentru Dalmația, cât pentru cucerirea regiunii Veneto, care odată ocupată i-ar fi deschis drumul pentru încoronarea imperială de la Roma. Astfel, sprijinit și de ducii de Bavaria, de contele de Ortenburg și chiar de ducii de Austria (anterior ostili), Sigismund pornește spre Zagreb și Udine. În același timp, la Cividale se știa și de revenirea în Friuli a lui Pippo Spano cu o armată de 12.000 de soldați. Veneția încearcă o nouă mediere de pace prin contele de Cilli, propunând să renunțe la teritoriile patriarhatului de Aquileia ocupate în Istria, să-l accepte drept patriarh pe Ludovic de Teck și să se recunoască vasala Imperiului pentru stăpânirile sale de pe Terraferma; nu accepta să renunțe la Dalmația (în nici un caz la Zara, Sabenico și Trau), pentru care era gata să plătească un tribut anual de 7.000 de ducați (cum se prevăzuse și prin pacea menționată de la Torino); în Grecia, Republica se arăta dispusă să pună în serviciul regelui-împărat între 5 și 10 galere pentru un eventual război cu necredincioșii. Dar tratativele nu conduc la niciun rezultat, deși un trimis al papei vine și el la Veneția pentru a media pacea cu „regele romanilor". De aceea, în toamna târzie a anului 1412, războiul continua și mai înverșunat. Tristano de Savorgnano încearcă din nou, tot fără succes, să preia controlul asupra orașului Udine, al cărui asediu este condus de Malatesta; la lupta contra venețienilor și aliaților lor participă și Pippo, cu 1.000-2.000 de ungari, recurgând la acte grave de ferocitate. Cu toate acestea, comandantul florentino-ungar este luat prizonier de soldații lui Malatesta și abia reușește să scape, deghizat, din captivitate. În decembrie 1412, suveranul german ajunge la Cividale, decis să se îndrepte grabnic spre Roma pentru dorita încoronare. În ianuarie 1413, Filippo Scolari porni cu vreo 16.000 de oameni spre Treviso, cu gând să cucerească Verona și Padova pentru fidelii Brunorodella Scala și, respectiv, Marsilio da Carrara. Aceste intenții nu se putură însă împlini și, după o serie de ciocniri indecise, Sigismund și generalul său italo-ungar se retraseră spre Istria și Dalmația. Până la urmă, ambele părți erau dornice de pace, Sigismund fiind lipsit de bani, iar venețienii păgubiți în comerțul lor.

În 17 aprilie 1413, la Casteletto (sau Castelluto) del Friuli, se încheie, în fine pacea, de fapt un armistițiu pe cinci ani, între combatanți, inclusiv din cauza avansării otomane în Balcani. Între semnatarii păcii, de partea lui Sigismund se aflau și Ludovic de Teck, patriarhul de Aquileia, ca reprezentant al întregii „Patrii Friulane", conții de Goriția și de Tirol, apoi Frederic de Ortenburg, Gian Francesco de Gonzaga (vicarul imperial de Mantova) și Raimberto de Walsee, domn de Duino. Pentru Veneția au semnat Niccoló d'Este, marchiz de Ferrara, Carlo și Pandolfo Malatesta, Obizzo da Polenta, domn de Ravenna, Tristano de Savorgnano și mulți alții. Fiecare parte își ținea ocupate teritoriile pe care le cucerise (Veneția păstra Zara și Sabenico, în timp ce Sigismund avea Trau și, indirect, Spalato), iar Republica

promitea candidatului la încoronare liberul tranzit prin domeniile veneţiene spre Roma. În schimb, pasurile alpine erau deschise negustorilor din Lagună. Regele ungar mai zăbovi la Belluno, însoţit de floarea nobilimii ungare, germane şi boeme, se duse apoi la Feltre, unde primi vizita ducelui de Austria şi unde se semnă o pace între Veneţia şi Austria. În 25 iunie, împăratul era la Trento. Filippo Scolari se întoarse în Ungaria, pentru ca în februarie 1414 să fie la Konstanz, la conciliu.

În ciuda prevederilor armistiţiului de la Castelluto, pacea nu se restabili nici măcar pe parcursul celor cinci ani prevăzuţi. Ostilitatea Veneţiei îl împiedică pe Sigismund să obţină încoronarea imperială în locul consacrat, Roma. Sunt şi anii Conciliului de la Konstanz (1414 – 1418), în timpul căruia, conform unor mărturii veneţiene, Sigismund de Luxemburg ar fi acuzat Republica că subminează proiectele de realizare a cruciadei şi, mai mult, că ar fi colaborat în secret cu inamicii Creştinătăţii: *Ţinându-se cont de către mulţi de marea infamie diseminată în toată lumea de către zisul senior Sigismund, regele Ungariei, de a fi vorbit superficial şi peste măsură de mult contra veneţienilor, făcând el tot timpul să se ştie de către toată lumea că noi eram motivul care împiedica uniunea voită de Înaltul Pontif, papa al Sfintei Biserici, a cărei apărare ar asigura-o mereu doar majestatea sa; or aceasta nu au făcut- o niciodată veneţienii, în nicio epocă. Şi afară de asta, denigrând senioria dogală a Veneţiei, cum că aceasta dădea favoare şi subsidii infidelilor turci şi altor creştini renegaţi şi chiar că mergea contra creştinilor*[25]. Prin urmare, raporturile între Veneţia şi Sigismund erau proaste chiar şi în timpul armistiţiului de cinci ani, început în 1413. De altfel, ciocnirile au continuat şi în anii 1413 – 1418. Totuşi, în timp ce Ungaria şi Ţara Românească (condusă de principele Mircea cel Bătrân) combăteau la Dunărea Jos şi în Balcani contra otomanilor, Veneţia era şi ea îngrijorată de avansarea „infidelilor" şi alterna tratativele cu rezistenţa armată (la 29 mai 1416, flota veneţiană comandată de amiralul Pietro Loredano, învinge flota otomană la Gallipoli, fiind în conivenţă cu aliaţii săi, între care principele Ţării Româneşti şi împăratul de la Constantinopol)[26].

După terminarea armistiţiului, veneţienii ocupă, la 13 iulie 1419, Cividale şi pregătesc temeinic ocuparea oraşului Udine, care cade la 7 iunie 1420, după o apărare înverşunată. La scurtă vreme, ajung sub veneţieni şi Gemona, San Daniele,

---

[25] *Considerandose per molti la grande infamia seminada per tutto el mondo per lo dito signor Sigismondo, Re de Ungaria, haver spolverudo e straparlado contra Venitiani. Dando quello sempre a saver a tutto el mondo che nui ieremo caxon de impedir la union del Summo Pontifico Papa de Sancta Giesa, che salva sempre sia la Maestà Sua. Questo non ha mai operado Venitiani per algun tempo. Et oltra de questo desportando la Dogal Signoria de Veniexia che quella dava favor e subsidio di infideli Turchi e a altri renegadi christiani, anzi li andasse contra christiani,* apud Cristea, 'Veneţia şi problema ajutorului militar otoman (sfârşitul sec. XV – începutul sec. XVI)', *Studii şi materiale de istorie medie*, XXIII (2005): 170.

[26] Eugen Denize, 'Le relazioni ottomano-veneziane ed i romeni. Dalla battaglia di Nicopoli alla caduta di Salonico (1396 – 1430)', în Cristian Luca – Gianluca Masi – Andrea Piccardi (eds), *L'Italia e l'Europa Centro-Orientale attraverso i secoli. Miscellanea di studi di storia politico-diplomatica, economica e dei rapporti culturali* (Brăila – Venezia: Museo di Brăila – Istros Editrice, 2004), p. 88.

Venzone, Tolmezo și altele. Acesta fu sfârșitul statului patriarhal friulan. În 1445, după îndelungi discuții, patriarhul Ludovic Trevisan a acceptat „concordatul" impus de Veneția, prin care era abolit dreptul la independență al Patriei Friulane, care deveni parte a Republicii Venețiene (denumite oficial, de la 1483, *Serenissima*) sub forma unei entități autonome, conduse de un *Provvedditore Generale*. Acest statut recent, venețian, al Țării Friulane a însemnat și declinul iremediabil al Bisericii de Aquileia. Noii patriarhi, aleși dintre familiile patriciene venete care locuiau departe și de Aquileia și de Friuli, s-au dezinteresat de misiunea lor. Pe de altă parte, arhidioceza era în stare precară și nu putea fi administrată uniform deoarece se întindea spre est în Imperiu, iar spre vest în domeniul Veneției. În 1574, se încercă un remediu al acestei situații: formarea arhidiaconatului de Goriția, ca prim pas pentru transferarea scaunului patriarhal la Goriția (ceea ce nu s-a putut face). Aquileia oferea un tablou trist de neglijare și decădere, odată cu abolirea vechilor tradiții, inclusiv a ritului tradițional, cum s-a văzut. O mare lovitură a venit în 1625 – 1628, când împăratul Ferdinand al II-lea le-a interzis supușilor săi să mai aibă vreun contact cu „așa-zisul" patriarh de Aquileia. Practic, arhidioceza nu-și mai îndeplinea misiunea, fapt evidențiat și de infiltrațiile luterane din regiunile Carniolia și Goriția. Multiseculara controversă asupra extensiunii patriarhale dintre cele două state vecine, Imperiul și Veneția, a fost „rezolvată" de bula papală *Iniunctanobis* (1751), a lui Benedict al XIV-lea, care decreta dispariția acelei entități bisericești care fusese definită „a doua demnitate după cea romană". De fapt, Maria Tereza este aceea care obținuse de la Înaltul Pontif suprimarea vechii instituții, în locul căreia fură formate arhiepiscopatele de Goriția (1752) și Udine (1753). Acestea moșteneau câte o porțiune din jurisdicția tradițională aquileiensă. Instituția patriarhală continuă însă să existe, cel puțin formal, până astăzi în regiune, prin Patriarhia de la Veneția. Aceasta se poate considera simbolic moștenitoarea vechiului scaun aquileiens, pentru că – să ne reamintim! – Paolino transferă scaunul său de la Aquileia la Grado (568), fiind proclamat patriarh; la 606, dioceza se împarte în două, cu un patriarh la Aquileia (care am văzut cum a funcționat până la 1751) și altul la Grado; din prima jumătate a secolului al XII-lea, patriarhii de la Grado se mută la Veneția, unde rezidența lor se oficializează abia la 1451; de-atunci, patriarhatul a funcționat neîntrerupt la Veneția, cu transferul, în 1807, al catedralei de la Basilica San Pietro di Castello la Basilica San Marco, adică în somptuoasa biserică a dogilor. Această biserică patriarhală contemporană de la Veneția are clare rădăcini în vechiul și prestigiosul scaun de sorginte răsăriteană de la Aquileia.

ALLE ORIGINI DELL'IDEA DI TERZA ROMA: TEOLOGIA DELLA STORIA ED ESCATOLOGIA NELLA MOSCOVIA TRA XV E XVI SECOLO*

Cesare ALZATI

Vi sono eventi nella storia che spingono l'umanità a interrogarsi sul significato del proprio esistere ed operare, eventi che assumono un carattere epocale in quanto si avverte come la vicenda umana con essi abbia assunto orientamenti nuovi e fino a quel momento imprevedibili[1]. Nell'ambito della civiltà mediterranea, fin dall'età antica, si è guardato a Roma come a realtà segnata dal singolare destino di divenire comune patria di molte genti, rese nel diritto compartecipi dei medesimi diritti. Non a caso si avvertì l'esigenza di definire la stessa mitica fondazione della città romulea secondo precise coordinate cronologiche[2], tanto che in età augustea la monumentale opera da Tito Livio dedicata alla storia di Roma poté assumere il titolo *Ab Urbe condita*[3].

Ben si comprende come, in un siffatto contesto, la violazione della città ad opera dei Visigoti di Alarico nel 410 sia stata considerata un immane segno catastrofico, al punto da spingere Agostino a elaborare nel *De civitate Dei* una nuova interpretazione del tempo e della storia[4].

---

* Questo omaggio a Maria Crăciun si pone idealmente sulla scia di lontane (ma interiormente mai interrotte) conversazioni pisane con l'accademico Pompiliu Teodor, ed è omaggio, che riunisce in un riconoscente, affettuoso abbraccio tre generazioni di una famiglia clujeana, cui mi legano indimenticabili esperienze umane e intellettuali.

1 *Fecisti patriam diuersis gentibus unam;/profuit iniustis te dominante capi./Dumque offers uictis proprii consortia iuris,/ urbem fecisti quod prius orbis erat*, Claudius Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, I, 63-66, ed. É. Wolff (Paris: Collections des Universités de France, 2007), p. 5.

2 I computi reperibili in Polibio, Diodoro Siculo, Livio, Varrone, e nei Fasti Capitolini, presentano un'oscillazione (tra gli anni 754 e 750 dell'era cristiana di Dionigi il Piccolo), G. Giannelli, 'L'Italia antica e la Repubblica romana', in Giulio Giannelli – Santo Mazzarino, *Trattato di Storia Romana* (Roma: Tumminelli, 1965), vol. 1, pp. 33-34.

3 Sulla consapevolezza liviana in merito alla problematica attendibilità delle narrazioni relative alle origini dell'Urbe: Gary Forsythe, *Livy and Early Rome: a Study in Historical Method and Judgment* (Stuttgart: Steiner Verlag, 1999), pp. 40-51.

4 Sulla presenza dell'*Apocalisse* nel testo agostiniano Eugenio Romero Pose, 'La utilización del „Apocalipsis" en el „De civitate Dei", in Elena Cavalcanti (ed.), *Il „De civitate Dei": l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma: Herder, 1996), pp. 325-354. Una magistrale riflessione sulla concezione della storia in Agostino è stata offerta da Henri-Irénée Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Montréal – Paris: Institut d'Études Médiévales –Librairie Vrin, 1950). Quanto al recupero dei temi agostiniani al riguardo nel pensiero giansenista: Pietro Stella, '„Fecerunt civitates duas amores duo" (De civitate Dei

Non diversamente da quanto accadde nel V secolo nel caso di Roma, la violazione delle mura della Nuova Roma, Costantinopoli, il 29 maggio 1439, diede vita, a sua volta, all'interno del Commowealth romano-orientale a una ricca letteratura, in cui presentimento dell'*eschaton* e utopiche profezie di riscatto vennero variamente intrecciandosi[5]. Una precisa incidenza ebbe al riguardo anche il sistema cronologico definitivamente impostosi a Costantinopoli, che prevedeva il computo degli anni a partire dalla Creazione, collocata in tale schema 5.508 anni prima dell'avvento del Cristo[6]. Già in età patristica non era mancato chi – avendo assunto in senso letterale l'enunciato della *II Epistola di Pietro*: *davanti al Signore un solo giorno è come mille anni*[7], ispirato a sua volta al versetto salmico: *mille anni, ai tuoi occhi, sono come il giorno di ieri che è passato*[8] – aveva ritenuto di poter attribuire al racconto della Creazione, proposto da *Genesi*[9], anche un preciso significato escatologico: conclusa la Creazione in sei giorni, anche la storia avrebbe dovuto trovare il suo *eschaton* al compiersi del sesto millennio. Così si erano espressi, tra II e III secolo, la cosiddetta *Epistola di Barnaba*, Ireneo, Clemente Alessandrino, il *Commento a Daniele* legato al nome di Ippolito[10]. Tale opinione si riaffacciò con forza al sopraggiungere della conquista turca di Costantinopoli[11]. Caduto l'Impero dei Romani nell'anno 6961, la sua fine fu letta quale segno apocalittico, che preannunciava la conclusione della storia[12]. Interprete emblematico di tale sentire fu lo stesso primo patriarca insediato dal conquistatore musulmano sulla cattedra di Costantinopoli, Gennadios Scholarios, che diede per certa la fine del mondo al compiersi del settimo millennio. Nel 1472 egli così scriveva: *È ragionevole dire che il compimento delle opere di Dio, ossia la fine di ogni creatura e del suo governo da parte della Provvidenza divina, avrà luogo alla*

XIV, 28): dall'agostinismo del '600 alla Rivoluzione francese', in *Il „De civitate Dei": l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, pp. 447-467.

5 Per l'ambito greco, non si può che rinviare ad Asterios Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi* (Thessaloniki: Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 1982).

6 Venance Grumel, 'La chronologie', in Paul Lemerle et al., *Traité d'études byzantines* (Paris: Presses Universitaires de France, 1958), vol. 1, p. 116; per le prime attestazioni del computo nel secondo terzo del VII secolo, Ibid., p. 112.

7 *2Pt* 3, 8, *La Sacra Bibbia* (Testo a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 2008), (http://www.lachiesa.it/bib cei2008/index.htm)

8 *Ps. 89* (ebr.: *90*), 4, Ibid.

9 *Gn* 1, 1 - 2, 3, Ibid.

10 Grumel, 'La chronologie', p. 3.

11 Marie-Hélène Goncourdeau, 'Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptique sous les Paléologues', in Benjamin Lellouch – Stéphane Yerasimos (eds), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople. Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996)* (Paris – Montréal: L'Harmattan, 2000), pp. 55-97.

12 Al riguardo lo splendido saggio, apparso postumo, di Kōnstantinos Pistakēs, 'Fine dell'Impero dei Romani, continuità del Patriarcato dei Romani', in Luciano Vaccaro (ed.) – Cesare Alzati (publ.), *Da Costantinopoli al Caucaso. Imperi e popoli tra Cristianesimo e Islam* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014), pp. 159-211.

conclusione del settimo millennio. E ciò è imminente nei nostri tempi, in cui peraltro il settimo e ultimo Impero [delle profezie] è arrivato alla fine. L'era ottava, un'epoca senza fine, è dunque assai vicina e l'ottavo Impero, quello vero, deve cominciare. Quanti conoscono le Sacre Scritture (che hanno annunciato tutto questo), coloro che vi prestano attenzione, con fede adesso vi si devono attenere[13].

Tra coloro che avevano quella fede, cui Genndios faceva appello, vi era certamente il popolo ortodosso di Moscovia, dove ci si preparò alla Pasqua dell'anno 7000 (1492), in un contesto di forte attesa escatologica. Significativamente non si provvide neppure a elaborare le tavole pasquali per gli anni a seguire, per cui, una volta superato quel tornante cronologico, divenne pressante impegno del metropolita Zosima provvedere al riguardo. Chiudendo la prefazione, con cui presentò le nuove tavole alla sua Chiesa, il presule significativamente dichiarò ch'esse si collocavano *nell'ottavo millennio, nel quale attendiamo l'avvento universale di Cristo*[14].

È in tale contesto di marcata attesa escatologica, che ai suoi occhi il gran principe Ivan Vasil'evič (Ivan III) poteva configurarsi come il nuovo imperatore Costantino, della nuova Costantinopoli: Mosca[15].

Ed è sulla scia di siffatto clima religioso che attorno al 1523 lo *starec* Filofej del monastero Eleazarovskij, nell'area di Pskov, venne componendo la sua *Epistola a Misjur' Munechin*, nella quale collocò il ben noto enunciato relativo alle tre Rome: *Sono novant'anni da quando l'Impero greco è stato annientato e non risorgerà ... L'Impero romano è indistruttibile, giacché il Signore fu censito sotto il potere romano... A questo punto diremo alcune poche parole sull'attuale Impero ortodosso del luminosissimo nostro signore, che occupa l'altissimo trono... Tutti gli Imperi cristiani sono giunti alla fine e, secondo i libri dei profeti, si sono ricapitolati nell'unico Impero del nostro signore, cioè nell'Impero romano: poiché due Rome caddero, ma la terza sta, e non vi sarà la quarta*[16].

---

[13] Gennadios Scholarios, 'Chronographia', in Louis Petit – Xénophon A. Sidéridès – Martin Jugie (eds), *Œuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios* (8 vols, Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928-1936), vol. 4, p. 511; Antonio Rigo, 'L'anno 7000, la fine del mondo e l'Impero cristiano. Nota su alcuni pasi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica e Gennadio Scolario', in Giuseppe Ruggieri (ed.), *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di Cristianità* (Geneva: Marietti, 1992), pp. 151-185.

[14] *„... на осмую тысящу лет, в ней же чяемь всемирнаго пришествиа Христова*": Предисловие мнтрополита Зосимы к Пасхалии на восьмую тысячу лет, f. 94, in *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI: fonti per la storia del pensiero sociale ruso*, eds Nina Sinicyna et al. (Roma: Herder, 1993), pp. 124 (edizione testo russo), p. 335 (traduzione italiana).

[15] … И ныне же, в последняя сиа лета, яко же и в перваа, прослави Бог … благовернаго и христолюбиваго *великого князя Ивана Васильевича*, государа и самодержца всея Руси, *новаго царя Констянтина новому Граду Констянтину-Москве*, Ibid., pp. 124-334.

[16] *Девятьдесят лет, како Гречьское царство разорися и не созиждется ... Римское царьство неразрушимо, яко Господь в римскую власть написася ... О сих убо...мала некая словеса изречем о нынешнем православном царьстве пресветлейшаго и высокостолнейшаго государя нашего ... вся христианская царства приидоша в конець*

Un contributo fondamentale all'esegesi di questo scritto e alla comprensione del suo contesto spirituale è venuto dall'analisi filologica e storica, che ne ha condotto l'indimenticabile (e indimenticata) accademica Nina Vasil'evna Sinicyna, preziosa collaboratrice dei Seminari „Da Roma alla Terza Roma", che dal 1981 si tengono regolarmente in Campidoglio in occasione del Natale dell'Urbe (21 Aprile)[17]. Tale studiosa, in una importante monografia apparsa nel 1998[18], ha particolarmente rimarcato la connotazione escatologica, che caratterizza l'enunciato di Filofej. E in effetti, la trattazione dello *starec* di Pskov non si configura quale rivendicazione istituzionale in favore di un potere politico, ma si presenta con i lineamenti di un'articolata riflessione religiosa, in cui centrali risultano i temi dell'Ortodossia e della sua salvaguardia nei confronti dell'eresia latina grazie al gran principe moscovita (come aveva proclamato, forse verso la metà del XV secolo, con riferimento a Vasilij II, la seconda recensione della *Pov™st´* di Simeone di Suzdal'[19]), nonché il tema della Moscovia quale ultimo Impero cristiano (e perciò riproposizione dell'indefettibile Impero di Roma), in una storia ormai proiettata verso la sua fine.

Non si può non osservare come l'enunciato di Filofej, ispirato da una precisa visione teologica della storia, sembri delineare una *translatio* di carattere sostitutivo.

Peraltro l'idea di Mosca-Terza Roma nel XVI secolo non si esaurì nell'enunciazione fattane da Filofej. Altrettanto imprescindibile risulta la declinazione storico-istituzionale, che tale idea ha conosciuto sotto gli ultimi Rjurikidi: è del 1547 l'incoronazione imperiale di Ivan IV[20]; e al 1589, essendo zar

---

и синдошася во едино царство нашего государя, по пророчьским книгам, то есть Римское цартво. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти, *Послание старца Филофеа*, ff. 108v, 109v, 111v-112r, in *L'idea di Roma a Mosca*, pp. 144, 145, 147-353, 354, 355, 356-357.

17 Promossi da Pierangelo Catalano (romanista) e Paolo Siniscalco (storico del Cristianesimo), e frutto della collaborazione tra l'Università di Roma „La Sapienza", il Consiglio Nazionale delle Ricerche e l'Accademia delle Scienze moscovita, questi incontri di studio si sono mossi con una duplice attenzione, agli aspetti giuridici e a quelli storico-religiosi, dando vita, in Italia e a Mosca, a molteplici pubblicazioni: atti, resoconti, monografie, raccolte di fonti, lessici.

18 Nina V. Sinicyna, *Третий Рим. Истоки и эволюця русской средневеквой концепции (XV-XVI вв.)* (Moskva: Российская Академия Наук, 1998); presentazione dei Seminari capitolini, pp. 51-57.

19 'Narrazione dello ieromonaco Simeone di Suzdal' su come il papa romano Eugenio con i suoi conviventi abbia radunato l'Ottavo Concilio (lo scritto parrebbe da collocare tra il 1448 e il 1453)/ Pov™st´ svåwennoinoka Simeona suΩdalca, kako rimskîi papa Evgenîi sostavlålß Osm¥i Soborß so svoimi edinom¥sleniki', in *Acta Slavica concilii Florentini*, ed. Joannes [Jan] Krajcar (Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1976), pp. 101-103.

20 L'*ordo* ufficiale della cerimonia: *Чин венчаня царя Ивана IV*, in *L'idea di Roma a Mosca*, pp. 78-95, 286-305. Su tale rituale Miguel Arranz, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et de Moscou*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario*

il figlio di questi, Fëdor, risale la creazione del patriarcato, nella cui sinodale istitutiva espressamente viene ripreso l'enunciato del monaco di Pskov[21]: *Poiché la Roma Vetus cadde per l'eresia apollinarista, e la seconda Roma, cioè Costantinopoli, è in potere dei discendenti di Agar, i Turchi senza Dio, il tuo grande Impero Russo, o pio imperatore, la Terza Roma, le ha superate tutte in pietà; e tutti i pii Imperi sono stati raccolti in uno nel tuo, e tu solo sotto il cielo sei chiamato imperatore cristiano in tutta l'ecumene, tra tutti i cristiani*[22].

Il testo sembrerebbe ribadire un'interpretazione della Terza Roma in termini di traslazione sostitutiva. In realtà, una simile interpretazione appare apertamente contraddetta dai comportamenti degli stessi vertici istituzionali moscoviti e dalle concrete procedure che portarono alla definitiva ratifica della dignità imperiale di Mosca. In effetti: la conferma dell'incoronazione imperiale dello zar moscovita fu chiesta alla Nuova Roma[23]; e la dignità patriarcale fu conferita alla sede moscovita dal patriarca della Nuova Roma[24]; quanto poi alla specifica collocazione della cattedra moscovita nella serie dei patriarcati, essa fu definita dalle sinodi che nella Nuova Roma videro raccolti, attorno al patriarca della Grande Chiesa, gli altri „patriarchi ecumenici" (di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme)[25]. Quanto alla *Roma Vetus* e all'Impero in Occidente, non si può trascurare il fatto che Pietro I, proprio in relazione al sacro romano imperatore, allora Carlo VI, introdusse il termine latino di *imperator* nella titolatura ufficiale degli zar russi, il cui *Carstvo* venne definito *Imperija*[26].

Sicché, di fatto e di diritto, la *Roma Vetus* e la *Νέα Ῥώμη* non sparirono dalla storia e non cessarono di svolgere il loro specifico compito, anche interagendo con la *Третий Рим*.

---

internazionale di Studi Storici „Da Roma alla Terza Roma". Campidoglio, 21-23 aprile 1981 (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1983), pp. 407-415.

[21] L'elevazione del metropolita di Mosca Iov al rango patriarcale risale al 23 Gennaio di quell'anno (2 Febbraio, secondo il calendario gregoriano), mentre il suo insediamento ad opera del patriarca ecumenico fu celebrato il successivo 26 Gennaio; la sinodica istitutiva *Грамота уложенная*, in *L'idea di Roma a Mosca*, pp. 185-193, 402-410.

[22] *Понеже убо ветхий Рим падеся Аполинариевою ересью, вторый же Рим, иже есть Костянтинополь, Агарянскими внуцы от безбожных Турок обладаем, твое же, о благочестивый царю, великое Росийское царствие, Третей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое в едино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешися в всей вселенней, во всех христианах*, Ibid., p. 187-404.

[23] Il tomo del patriarca Iōásaph e la traduzione slavona in Ibid., pp. 96-101, 306-311.

[24] Cfr. la citata *Gramota* (nota 21).

[25] Per la decisione sinodale del 1590: Vasili Euduardovich Regel, *Analecta Byzantino-Russica* (Haessel – Petropoli– Lipsiae: Eggers – Glasunof, 1891), pp. 85-91; per la successiva sinodo del 1593: Kallinikos Delikánēs, *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα*, III, Πατριαρχικό Τυπογραφείο (Kōnstantinoúpolis, 1905), pp. 10-20.

[26] Evgenii Viktorovich Anisimov, *Государственные преобразования и самодержавие Петра Великого в первой четверти XVIII века* (Sankt-Petersburg: Российская Академия Наук. Институт Российской Истории - Дмитрий Буланин, 1997).

Stanti i variegati progetti egemonici susseguitisi nel tempo, e più o meno legittimamente interpretati quali metamorfosi storiche dell'idea di Terza Roma[27], è ben comprensibile il disagio che la semplice evocazione di tale titolatura abitualmente è in grado di suscitare.

Proprio per questo merita segnalare come, negli anni che hanno visto l'inizio del Terzo Millennio, una monaca russa spentasi nel 2010, l'igumena Elisaveta (Beljaeva), trovatasi a far risorgere e a reggere il monastero Spaso-Eleazarovskij, che era stato del monaco Filofej, abbia voluto riprendere l'insegnamento dell'antico *starec* al fine di riproporne, in una prospettiva di fedele discepolanza, gli originari contenuti spirituali e mostrarne il significato religioso[28].

Sul sito del monastero Spaso-Eleazarovskij può vedersi un testo di Elisaveta, in cui ella espone la propria percezione della Terza Roma[29]. Già il titolo assegnato a tale scritto (*Colui che trattiene il mistero d'iniquità*[30]) risulta oltremodo eloquente: l'esplicito richiamo alla *II Epistola ai Tessalonicesi* evidenzia infatti la nota escatologica che pervade le riflessioni in esso raccolte[31]. Si tratta di riflessioni

---

[27] Angelo Tamborra, 'La teoria politico-religiosa di „Mosca-Terza Roma" nei secoli XVII-XIX: sopravvivenza e linee di svolgimento', in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, pp. 517-539.

[28] Un profilo della singolare vicenda personale di questa monaca può vedersi in rete, nel sito del suo stesso monastero (http://eleazarovo.ru/pervaya-igumenya/pervaya-igumenya). Quanto all'opera di ricostruzione del monastero Spaso-Eleazarovskij, cui ella si dedicò dal 1995, quando ancora era laica (Tat'jana Ivanovna), e che portò a compimento nell'anno 2000: (http://eleazarovo.ru/letopis/osnovanie). Il 28 Maggio di quell'anno il cenobio venne ufficialmente dichiarato riaperto; in quello stesso giorno Tat'jana ricevette la tonsura monastica; il successivo 17 Luglio (anniversario dell'uccisione dello zar Nicola II, dei suoi familiari e delle quattro persone del seguito) emise i voti monastici, assumendo il nome Elisaveta; nel mese di Agosto, con la benedizione del patriarca Alessio II, fu nominata prima egumena della risorta fondazione monastica. Il nome monastico assunto da Tat'jana, è particolarmente significativo, trattandosi di un'evidente segno di devozione e legame ideale nei confronti della monaca e neomartire Elisaveta. Quest'ultima era la figlia del granduca d'Assia e del Reno, Elisabeth, che nel 1884 era andata sposa al figlio di Alessandro II, Sergej. Nel 1891 era liberamente entrata nella Chiesa ortodossa e si era successivamente ritirata in monastero, al servizio dei poveri, dopo l'attentato che nel 1905 aveva dilaniato suo marito. Arrestata dai bolscevichi e trasferita ad Alapaevsk, il 18 Luglio 1918 fu gettata ancora viva, insieme alla consorella Varvara (Jąkovleva) (che l'aveva seguita dal monastero), e con altri membri della famiglia Romanov, in un pozzo della locale miniera, dove tutti trovarono la morte dopo una lunga agonia. I resti suoi e di Varvara furono recuperati dall'Armata Bianca e traslati a Pechino, e di lì a Gerusalemme, dove tuttora si trovano nella chiesa russa di S. Maria Maddalena. Annoverata tra gli *strastoterpcy* (coloro che hanno subito la Passione), è stata canonizzata dalla Chiesa Sinodale Russa oltre Frontiera nel 1981 e nel 1992 pure dal Patriarcato di Mosca. Nel rinato monastero di Pskov una cappella rende onore alla sua memoria.

[29] http://eleazarovo.ru/moskva-iii-rim/uderzhivayushhij-ot-tajny-bezzakoniya.

[30] *Удерживающий от тайны беззакония*.

[31] *Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι, μήτε*

segnate da una generale tensione verso le cose ultime, e che in tale prospettiva affrontano la questione del destino spirituale della Russia, e dell'intera umanità. Nel messaggio religioso, che ne deriva, una parola mi appare assolutamente centrale: Responsabilità/ Ответственность[32]. Agli occhi di Elisaveta, concepire l'idea di

---

διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου· Μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον. ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός. Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν; καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ Κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρούσιας αὐτοῦ, οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους / Obsecro autem vos fratres per adventum Domini nostri Iesu Christi et congregationem nostram ad illum ne cito commoveamini animo neque turbemini neque per spiritum neque per sermonem neque per epistulam ac si per nostram quasi instat dies Domini. Ne quis vos seducat ullo modo quoniam nisi veniat abscessio primo et reveletur delinquentiae homo filius perditionis, qui adversatur et superextollitur in omne quod dicitur deus vel religio uti sedeat in templo Dei, adfirmans deum se. Nonne meministis quod cum apud vos essem haec dicebam vobis* et nunc quid teneat scitis ad revelandum eum in suo tempore*, iam enim arcanum iniquitatis agitatur tantum qui nunc tenet donec de medio fiat et tunc revelabitur iniquus quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui et evacuabit apparentia adventus sui cuius est adventus secundum operationem satanae in omni virtute et signis et portentis mendacii* (in *Novum Testamentum Graece*, eds Eberhard Nestle et al. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), pp. 631-632; *Epistulae ad Thessalonicenses*, ed. Hermann Josef Frede (Freiburg: Herder, 1975), pp. 318-341. Testo dal *Codex Complutensis 1* (Madrid: Biblioteca de la Universidad Central, 31), s. X^{in}, codice X dell'edizione.

Fin da Tertulliano il passo appare interpretato con riferimento all'Impero romano: *Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus / Noi cristiani abbiamo un'ulteriore inderogabile esigenza di pregare per gli imperatori, ed altresì per il complessivo assetto dell'Impero e per il potere romano; noi infatti sappiamo che l'enorme sconvolgimento che incombe sul mondo intero e la stessa conclusione del tempo presente, foriera di orrende calamità, è ritardata dalla sussistenza dell'Impero romano. Sicché, non volendo sperimentare tali cose, con la nostra preghiera – affinché esse siano differite – concorriamo alla lunga durata di Roma*, Tertullianus, *Apologeticum*, ed. Paulo Frassinetti (Turin: Paravia, 1965), XXXII, 1 p. 80.

[32] Lo ribadiscono anche i titoli assegnati ad alcuni tra gli incontri di studio promossi dall'igumena. È del 16-17 Aprile 2003 il primo Convegno teologico su *La Terza Roma. Responsabilità per il destino dell'Ortodossia, della Russia e dell'umanità / Третий Рим. Ответственность за судьбу Православия, России и человечества*; non diversamente il secondo Convegno, che ebbe luogo il 22-24 Giugno 2004: *Terza Roma. Responsabilità della Chiesa e del potere politico per il destino dell'Ortodossia, della Russia e dell'umanità/Третий Рим. Ответственность Церкви и власти за судьбу Православия, России и человечества*.

Terza Roma rappresenta, sulla scia di Filofej, recuperarne i lineamenti di Impero ortodosso. E questo, ricorda l'igumena, è responsabilità specifica dell'Ortodossia russa, chiamata a rendere testimonianza di fronte al mondo per la salvezza in Cristo di tutta l'umanità.

Nel testo certamente si avverte anche il peso della storia, che si traduce in alcuni enunciati discutibili. Ma si tratta di stereotipi del linguaggio comune di massa, che non entrano nella costruzione del messaggio: è il caso del rapido inciso sugli Stati Uniti[33] e delle considerazioni sulla Prima Roma, caduta per aver aspirato alla conquista di tutto il mondo[34]. È sintomatico che lo stesso accenno alle tematiche panslaviste[35] venga da Elisaveta immediatamente liquidato come tema inattuale, la cui semplice formulazione è espressione della superbia dello spirito umano[36]. In realtà ciò che per la *matuška* risulta attuale è, in conformità alla citata

---

[33] *I Paesi e i popoli che tentano di attribuirsi il diritto di essere la Terza Roma, ricadono nel terribile peccato dell'ateismo (gli Stati Uniti d'America sono un esempio). Una cosa è essere custode della verità e arca della vera fede per l'intera umanità, un'altra pretendere di avere il ruolo di gendarme mondiale/Страна и народ, которые пытаются самовольно присвоить себе право быть Третьим Римом, впадают в тяжкий грех богоборчества (пример - Соединенные Штаты Америки). Одно дело быть хранителем истины и ковчега истинной веры для всего человечества, и совсем другое - претендовать на роль мирового жандарма*. Qui e altrove è riportata, con alcuni interventi, la traduzione del testo di Elisaveta redatta dalla Dott.ssa Caterina Trocini.

[34] *La Cristianità occidentale in quel momento era preda dell'eresia giudaizzante (in base alla quale si doveva fondare un regno terreno e non aspirare al Regno Celeste) ... Tutte le imprese di tal fatta della Chiesa cattolica erano accomunate dalla pretesa dei papi romani di essere a capo di tutte le Chiese ... La Prima Roma è caduta a causa dell'eresia giudaizzante (dominio su tutto il mondo) / Западное христианство к тому времени подверглось ереси иудаизма (которая состояла в том, чтобы обосновать царство земное и не стремиться к Царству Небесному) ... все подобные походы католической церкви были связаны с тем, что римские папы претендовали главенствовать над всеми церквями ... Если Первый Рим пал, приразившись ереси иудаизма (господства над всем миром)*. L'affermazione si caratterizza per il ricorso a una categoria della tradizione dottrinale russa (l'eresia dei giudaizzanti), ridefinita nei contenuti attingendo a stereotipi ideologici di fine Ottocento volti a stigmatizzare l'aspirazione alla conquista plutocratica del mondo (si pensi ai *Protocolli dei savi di Sion* cfr. Cesare Giuseppe De Michelis, *La giudeofobia in Russia. Dal Libro del „kahal" ai „Protocolli dei savi di Sion". Con un'antologia di testi* (Turin: Bollati Boringhieri, 2001).

[35] *Secondo la profezia l'Impero russo è destinato a liberare Costantinopoli, la Seconda Roma, a riunire in un unico Impero i popoli slavi ortodossi. Probabilmente questa profezia è destinata a realizzarsi; ma si realizzerà solo quando arriverà il tempo per il suo compimento / Есть пророчество, что русскому царству суждено освободить Второй Рим - Константинополь, объединить в единое царство славянские православные народы. Возможно, этому пророчеству и суждено сбыться. Но оно исполнится только тогда, когда придет время его исполнения*.

[36] *Il pensiero umano come sempre accelera gli eventi cercando di superare la Provvidenza divina. In questo consiste la superbia dello spirito umano / Человеческий замысел как всегда*

Epistola paolina, il dovere di „trattenere il mistero d'iniquità", attraverso il pentimento, la preghiera, la devozione, il divenire „nell'universo un essere colmo d'amore"[37]: ossia, attraverso una modalità di vita da Elisaveta definita „l'eroismo, che ognuno deve acquisire in questi tempi difficili"[38].

Sembrerebbe di poter dire che, con la Terza Roma di Elisaveta, si è di fronte a una rinnovata idea di Santa Russia, concepita nella complessa realtà di questo incipiente Terzo Millennio[39]. Come osservava Angelo Tamborra nel 1981, *passata la tempesta dell'epoca dei Torbidi, canti epici e popolari esaltarono l'emergere di una Russia „santa" perché ortodossa, con conseguente ampia diffusione di un mito popolare rimasto in vita sino al secolo XX*[40]. A distanza di quasi un quarantennio da quelle parole, potremmo aggiungere che il patrimonio ideale, cui esse fanno riferimento, conserva ancor oggi la sua vitalità.

форсирует события, пытаясь опередить Божий промысел. Это есть проявление гордыни человеческого духа.

[37] *In cosa consiste l'abnegazione cristiana? L'uomo deve aspirare a diventare immagine di Dio, deve acquisire pace e grazia tali da renderlo nell'universo un essere colmo d'amore / В чем суть христианского подвижничества? Человек должен прийти во образ Божий, стяжать такой мир и благодать, которые бы сделали его существом любящим во вселенной*.

[38] *от уровня нашего подвига, который каждый должен принять на себя в такое непростое время*.

[39] La definizione „*Святая Русь* / la Santa Russia", ampiamente diffusa e profondamente radicatasi nel contesto russo, è presente nella seconda redazione di uno scritto, dal sapore filofejano, diretto a Vasilij III, *Послание князю Василию Ивановичу*, Вторая редакция (f. 26v), ed. Sinicyna, *Третий Рим*, p. 361: *Святыя и Великиа Росиа*. Successivamente si ritrova anche nella lettera indirizzata dal knjaz' Andrej Kurbskij, tra il 1575 e il 1579, a Ivan IV, *Третье послание Курбского Ивану Грозному*, in *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским* [f. 145v], Ja. S. Lur'e – Io. D. Rybako (Leningrad: Наука, 1979), p. 110: *всея святоруския земля*.

[40] Tamborra, *La teoria politico-religiosa di „Mosca-Terza Roma"*, p. 518.

IN SEARCH FOR TOLERANCE? CONSIDERATIONS ON THE CONCEPT OF TOLERATION DURING THE SIXTEENTH CENTURY. THE CASE OF JACOBUS PALEOLOGUS IN TRANSYLVANIA

Carolina G. DAVIS

THE REFORMATION: THE TURMOIL OF FAITH

In October of 1517, when Martin Luther wrote his *Ninety-Five Theses,* not only did he propose an academic discussion on the power and usefulness of indulgences, but he also questioned the social order of his time by upholding the *sola fide* principle, stating that good deeds were not means of salvation, but faith alone could bring the believers to the Kingdom of Heaven. This was the starting point for the Protestant Reformation[1].

The Reformation itself is a subject of study that can be approached from many different perspectives. However, it is important to pay special attention to the Reformation movements that arose in Europe after the events of 1517. Helped by the printed word (thanks to the invention of the mechanical movable type introduced by Gutenberg in the fifteenth century), but also by personal, academic and commercial networks, the ideas proclaimed in Germany at the beginning of the century rapidly spread and encouraged imitations in different parts of Europe.

In a way, we could say that at the beginning of the sixteenth century, and before the Reformation, the people of Europe belonged to an international Church that offered salvation, social cohesion and coherence to the world. *There is indeed one universal Church of the faithful, outside of which nobody at all is saved* was proclaimed in the first constitution of the Fourth Lateran Council in 1215[2]. If we discount some isolated groups in isolated places across Europe, structured heresy had shrunk to a fraction of its earlier levels at the beginning of the institutionalization of Catholicism, and even Bohemia – in which the Hussite Wars caused some conflict with the Catholic Church at the beginning of the fifteenth century – had reached coexistence with Rome[3]. The role of this universal Church made sense, reinforcing the idea of religious identity and belonging to the only confession that was in charge with the salvation of the spirit. In contrast with this

[1] Peter Marshall, *The Oxford Illustrated History of the Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 42.

[2] Euan Cameron, *Early Modern Europe: An Oxford History* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 82.

[3] Euan Cameron, *The Sixteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 145.

image of unity, after the Reformation and with the spread of Reformed ideas, this cohesion, stretching back for over a millennium, collapsed.

The reformations of the sixteenth century produced religious divisions like never before in the history of Christianity. Firstly, the scale was continental. Local conditions, diverse characteristics and different interests dictated that the Reformation would develop differently in different parts of Europe and at a very different pace, but in general, the Reformation radically changed the confessional map of Europe. As Kaplan states, *Catholic authorities managed to suppress Protestantism completely in Italy, Spain, and Portugal, but nowhere else. Entire countries - England, Scotland, Denmark, Sweden, the Dutch Republic - adopted Protestantism as their official religion, while others remained Catholic*[4]. The Holy Roman Empire was divided along religious lines and confessions, with most of the north, the east, and many important cities becoming Lutheran, while the southern and western regions largely remained Catholic. Protestantism itself fractured into internal (and sometimes rival) confessions: Lutheran, Calvinist, Anabaptist, and others. In Eastern and Central Europe, the reformation movements took a form known as the „Radical Reformation"[5].

Secondly, the Reformation (and the consequent reformations) had an impact not only on a large scale, but on a more intimate, local level. People living in the same city or town saw their neighbours and even their own families converting to the new confessions, which gave rise to a multiconfessional space. Moreover, on some occasions, the well-known legal principle of *cuius regio eius religio* forced many to adopt a religion they did not believe in or practise. To a certain extent, if we were to borrow a metaphor used by Diarmaid MacCulloch, we could say that Europe was a house divided by faith[6].

Understanding the sixteenth century through the eyes of the Reformation gives us the opportunity to think about the way in which this multiconfessional space was the field in which people – intellectuals or not – had to deal with the problem of the other. In other words, how to relate to people of different confessions became an urgent element of discussion and practice in the everyday life. This brings up the problem of tolerance and intolerance, persecution and toleration, as well as the different meanings these terms had for the people who lived in this period[7].

---

[4] Benjamin Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2007), p. 3.

[5] See more on this subject in George Huston Williams, *The Radical Reformation* (Kirksville: Truman State University Press, 2000).

[6] Diarmaid MacCulloch, *Europe's House Divided. 1490–1700* (London: Penguins Books, 2004).

[7] The words toleration and tolerance have specific meanings. The former refers to the act or practice of tolerating and is also related to a government practice of permitting forms of religious beliefs. The latter tends to be used in a scientific context, when referring to the capacity of the body to bear or put up with something; in other words, it could be a synonym of insensitivity to an external stimulus. However, in this paper we will use both words to

HISTORIOGRAPHICAL CONSIDERATIONS ON THE STUDY OF TOLERATION IN THE SIXTEENTH CENTURY

When historians or social science scholars want to study the sixteenth century, several concepts may come to mind when trying to understand the dynamics of people who lived in a world that, little by little, started to be more varied in terms of confessions. However, studying the concepts of tolerance or toleration is, most of the times, steeped in an older narrative. Most researchers start from the premise that the sixteenth century was a period of tumultuous change. Following the Reformation, another striking element consisted in the European wars of religion, a series of wars driven by the frantic wave of religious transformations that lasted for almost three centuries – depending on the different historical delimitations.

Developing by trial and error after this period of adjustment and intolerance, the European society moved towards a new phase, the Enlightenment, when bold intellectuals and defenders of the principle of tolerance would rise and fight for this shift of mentality. *Perhaps a mainstream view in history is that Europe was in the grip of theocratic intolerance oppression until the Age of the Enlightenment in the late seventeenth and eighteenth century when Church and State were separated, and principled arguments for tolerance were developed (…) The motivations for the shift to a culture of tolerance are, on such views, a combination of the rise of urban commerce and a reaction to the bitter religious wars of the sixteenth century and early seventeenth century in Europe, which manifestly failed to produce a lasting settlement to differences between Catholicism and the various Protestant religions*[8].

Moreover, the history of the „rise of toleration" has settled into the narrative of continuous and liberal progress. This narrative, of course, was a product of its own time – the nineteenth century and the so-called „Whig interpretation of history"[9]. It somehow made such an impact by reinforcing some myths about the enchanting idea of continuous progress that is still repeated in the analysis of the past. As Ole Grell would say at the beginning of the study he co-authored with Bob Scribner, *Tolerance and Intolerance in the European Reformation: Within the historiography of religious tolerance the Reformation era has always been considered of paramount importance for the developments which*

refer to an act of enduring or putting up with something, indiscriminately. Russell Powell – Steve Clarke, 'Religion, Tolerance, and Intolerance: Views from Across the Disciplines', in Steve Clarke – Russell Powell – Julian Savulescu (eds), *Religion, Intolerance and Conflict. A Scientific and Conceptual Investigation* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 3.

[8] Powell – Clark, *Religion, Tolerance, and Intolerance,* pp. 7-8.

[9] Taking the example of the book by Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (Kensington, N.S.W.: University of New South Wales Library, 1981).

led to the achievement of a liberal and tolerant society[10]. However, the problem with this narrative is that it is only a narrative. This article will try to challenge this view, and while it realizes the importance of understanding the impact of the Reformation and the consequent religious movements on the people who lived at that time, it also acknowledges that tolerance and intolerance or persecution and toleration were not necessarily opposite concepts in the everyday life of a person in the sixteenth century (or in the subsequent centuries, for that matter).

The narrative of the triumph of liberalism and tolerant behaviour over the dark, obscure period of the religious wars was endorsed by historians, theologians and philosophers of ideas at the end of the nineteenth century. They laid emphasis on the emergence of individualism and brave humanists at the time of the Reformation, drawing attention to „culminating" events such as the Act of Toleration of 1689 and extolling the figure of John Locke (1632 – 1704) as a progressive thinker to sustain their claims. The research on the topic of toleration was viewed, then, as organic growth. However, why should this narrative still be so present in our historiography after so many years? During the second half of the twentieth century, we have many examples of major works that reinforced these ideas. These works are „classics" in the study not only of the Reformation but also in the history of Early Modern and Modern Europe, and they can be framed as following the historiographical line of the history of ideas.

In the first half of the twentieth century, two major works that confirmed this trend appeared: the first one was W.K. Jordan's *The Development of Religious Tolerance in England*[11] and the second one was Joseph Lecler's *Toleration and the Reformation*[12]. While influential, these works portrayed the period as one in which the main reformers were characterised by intolerance, dogmatism and bigotry, in contrast to the tolerance portrayed by humanists like Erasmus. After the wars of religions were over and religious fervour subsided, the idea of tolerance became more and more natural, so the next logical step after this common-sense change of attitude would be its institutionalisation. As Alexandra Walsham has shown, *the ideas of toleration coming from these researches are essentially narratives of the victory of the progressive thought of learned elites over a relentless and ingrained popular instinct to persecute*[13].

After 1950, Quentin Skinner's *The Foundations of Modern Political Thought*,[14] Henry Kamen's *The Rise of Toleration*[15] and Robert Ian Moore's *The Formation of a*

---

[10] Ole Peter Grell – Bob Scribner (eds), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 1.

[11] Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England* (Gloucester, MA: P. Smith, 1965).

[12] Joseph Lecler, *Toleration and the Reformation* (New York: Association Press, 1960).

[13] Alexandra Walsham, *Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500 – 1700* (Manchester: Manchester University Press, 2006), p. 7.

[14] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

[15] Henry Kamen, *The Rise of Toleration* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1967).

Persecuting Society[16] continued to rely on certain assumptions about the Church's propensity towards intolerance during the Early Modern period, but presented some variations in their descriptions of the rise of toleration. In Skinner's book, scepticism was defined as a significant factor in the development of the idea of tolerance. Kamen laid emphasis on how toleration was actually the result of economic developments, and Moore proposed the idea that intolerance was a projection of old medieval values against deviance, which generated further repression and exclusion at the time of the Reformation.

Even though historians have been critical towards this perspective since the mid-80s and 90s, their work has not yet reached mainstream diffusion and it has therefore been difficult to bring down this strong narrative. It is also of little help that in the 2000s, books like Perez Zagorin's *How the Idea of Religious Tolerance Came to Europe*[17] and John Coffey's *Persecution and Toleration in Protestant England*[18] revived the „whiggish" idea of locating the origins of Western liberalism in the sixteenth and seventeenth centuries and understanding the Reformation as the starting point for toleration attitudes. However, it is important to mention some of those who have resisted – and continue to resist – this narrative, accepting that there were many instances of tolerance and intolerance before, during and after the Reformation and highlighting that religious conflicts continued to occur in Europe during the Enlightenment (and nowadays). The contributions by Ole Grell and Bob Scribner *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*[19] offer a re-examination and interpretation of these two aspects, focusing on the idea that toleration is less a political, philosophical or theological choice than a practical approach. Both Benjamin Kaplan's *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* and Alexandra Walsham's *Charitable Hatred* stress the point that tolerance was an issue not just for intellectuals but for all the people who lived in religiously mixed communities and supported the idea that tolerance had a concrete and mundane dimension[20]. Toleration was locally grounded by the common people that had to deal practically with the difference and confrontations of religious difference.

---

[16] Robert Ian More, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950 – 1250* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2009).

[17] Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

[18] John Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England 1558 – 1689* (London: Routledge, 2013).

[19] Grell – Scribner, *Tolerance and Intolerance*. It is also important to mention *Toleration in Enlightenment Europe*. Authored by Grell in cooperation with Roy Porter, this study downgrades the importance of „le siècle des lumières" as a time marked by unvarying stances on the idea of tolerance and by a lack of conflicts spurred by religious or politic diversity, Ole Peter Grell – Roy Porter, *Toleration in Enlightenment Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

[20] See Kaplan, *Divided by Faith* and Walsham, *Charitable Hatred.*

So, how should the topic of tolerance in the sixteenth century be approached? Following the line of the above-mentioned authors, we should understand the pair of concepts tolerance-intolerance as „dialectical and symbolically linked,"[21] and not necessarily as opposite concepts. This interconnection means that understanding the „lifeworlds"[22] of the ones who lived during this conflicted period of division and restructuration were not uniform. Moreover, we should take into consideration the local particularities that accounted for the complexity of social interactions. In other words, in the places where institutions somehow established toleration, they delimitated it at the same time. In such places, conflicts could occur and different means of adaptation to a reality that was constantly fluctuating were devised, as the case of Jacobus Palaeologus, examined in this paper, will demonstrate.

In our attempt to understand these social interactions, we should not project our contemporary vision on tolerance onto the past. In our modern perception, being tolerant is a quality that is praised and applauded. By contrast, being categorised as a „tolerant man" was more of a weakness than a strength during the Early Modern period[23]. We need to remember that heresy was not tolerated but was persecuted not only during the Reformation, but also in the Middle Ages[24]. For many Christians before and during the Reformation, condemning the „others" – by being intolerant towards them, supporting persecutions against them or agreeing to their expulsion – laid under the conviction that heresy was soul-destroying. In her book, suggestively entitled „Charitable Hatred," Alexandra Walsham refers to the attitude that people took towards different confessions as follows: *These convictions promoted the view that religious uniformity was crucial to the political stability and social order of a state as well as to its spiritual welfare. Unity of faith was supposed to be the best antidote to sedition and subversion. Accordingly, toleration was anathema: a recipe for chaos and anarchy, if not an invitation to apocalyptic destruction. Any country that permitted religious pluralism was thus committing an act of corporate suicide*[25].

If toleration did not have such a positive connotation, how is it possible, then, that we encounter it in the sermons addressed by reformers and intellectuals? Even if this sounds paradoxical, many of those who advocated both

---

[21] Walsham, *Charitable Hatred,* p. 5.

[22] Heinrich Richard Schmidt, 'Religious and Confessional Spaces', in *European History Online (EGO)*, published by the Leibniz Institute of European History (IEG), Mainz 2013-11-15. (http://www.ieg-ego.eu/schmidth-2013-en), accessed on 17th April 2019.

[23] Both Kaplan, *Divided by Faith* and Walsham, *Charitable Hatred* mention Andrew Pettegree, who says that toleration was „a loser's creed". See Andrew Pettegree, 'The Politics of Toleration in the Free Netherlands, 1572 - 1620', in Grell – Scribner (eds), *Tolerance and Intolerance,* p. 198.

[24] Augustine called his approach „righteous persecution" because it justified persecution for the righteous cause of saving people from the eternal torments of Hell, Kamen, *The Rise of Toleration*, pp. 13-14.

[25] Walsham, *Charitable Hatred,* p. 2.

freedom of consciousness and freedom of worship were most of the times outsiders in religious, political and social terms, and once these contexts changed, the policy towards toleration also did. The case of Luther itself can serve as an example: in his early writings, Luther's defence of freedom and tolerance consisted of an attack on two fronts. The former was opposed to the constraint of conscience (beliefs could not be imposed), while the latter went against the power of the state to suppress heresy. In 1523 Luther published his now classic statement on religious toleration *On Secular Authority*. At that moment, Luther was still developing his program, and he did not know that he would need to trust an institution (secular or not) to carry out his project. A couple of years later, however, social, political and religious events – mainly the Peasant's War in 1524 – forced Luther to limit his original tolerant stance and he was convinced that lay authority could restrict freedom – especially religious freedom – when there was danger of sedition[26]. This parallel can be applied to the opposite side of the spectrum. The word persecution was employed as a way of saying that communities or some ideas were unjustifiably marginalized, but it also happened that the same community, as soon as they gained a position of power, had no qualms about administering it themselves. Thus, the persecuted became persecutors, who felt the need to restrain and sometimes to kill their former oppressors or those who had challenged their beliefs.

Lastly, I would like to reinforce the idea that toleration was a social practice that was not confined to the realm of theological and philosophical discussion. It is true that new confessions needed to organise their religious programme. Because of that, the religious, political and intellectual elite joined uncountable debates, but from less hierarchical perspective, since such debates became an element of their everyday life. People of different faiths interacted with each other and faced the challenge of toleration on a daily basis. Sometimes communities managed to live in peace, but most of the time it was a constant struggle. Because of that, toleration had a complex relationship to both the religious ideas of those professing new or old beliefs, and to the official policies of each particular context. This intricate relation is what Walsham meant when she referred to dialectic nature of tolerance and intolerance, and to the way in which, at least in the sixteenth century, these attitudes were interconnected in a complex relationship between the social, the political and the religious factors.

TOLERANCE IN TRANSYLVANIA AND JACOBUS PALEOLOGUS IN CLUJ (1571 – 1571)

Having in mind the previous approach to the concept of tolerance, researchers consider that further problems arise when studying the impact of the Reformation and the emergence of tolerance in what are called the „margins" of Europe. Eastern Europe was profoundly affected by the Protestant Reformation, and its impact came here as fast as in the rest of Europe. It is

[26] Kamen, *The Rise of Toleration,* pp. 41-42.

interesting that we often think about this geographical space as „separated" from the rest of Europe probably because we tend to project certain elements of our own society to the past, but in reality the lands of Bohemia and Hungary were in constant relation with major cities in Western Europe and they were part of a complex system that involved commercial routes, intellectual networks and political struggles.

Thus, Eastern Europe is described mostly *as a haven for dissident groups of various complexions as the century wore on, the home of Schwenkenfeldians and Antitrinitarians*[27]. *The astonishing impact of mainstream Protestantism, both Lutheranism and Calvinism, throughout this region, particularly in the first generation of reform, is barely realized*[28]. This means that in this region, the problem of tolerance was as tangible as in Western Europe. It affected not only the local population, but also the political and religious policies these countries developed. It is also important to consider that this region was very diverse in terms of ethnicities and languages, which makes it even more interesting in terms of how people managed to live together, given the different confessions and religious practices they professed.

Thereby, Transylvania is a very good case study for understanding the impact of the Reformation and all the different layers that come with the phenomenon of tolerance and intolerance in a context of diversity. Jacobus Palaeologus (Chios, 1520 – Rome, 1585), an itinerant who went from Catholicism to the more radical ideas of the Reformation and was ultimately beheaded for his heretic beliefs in Rome on March 23, 1585, presents us with the opportunity to understand the conflicted and complex life that men and women had to face when living in a world of constant religious and political changes. The fact that he was not only an intellectual, but also a persecuted man who constantly searched for his own religious identity and survived different challenges while living in many cities in Europe (all the way from east to west) makes Palaeologus a good example of how the practice of tolerance, from a personal stance to administrative policies, addressed particular situations and developed original solutions, while also creating problems. Thus, we can understand how toleration was undoubtedly interlinked with intolerance and with the fact that dealing with the „other" was a complex and multifaceted process.

Transylvania has always been considered a unique case of tolerance because of its stance on religious freedom. The principality of Transylvania, which came into existence only after the collapse of the medieval Hungarian

[27] Throughout the paper I will use the form „Antitrinitarians"/„Antitrinitarianism". In the case of quotations, I will reproduce the version used by the authors.

[28] Andrew Pettegree – Karin Maag, 'The Reformation in Eastern and Central Europe', in Karin Maag (ed.), *The Reformation in Eastern and Central Europe* (Brookfield: Ashgate, 1997), p. 1.

kingdom in 1541, is considered an exceptional case because of the great number of denominations that were free to function there[29].

The first Reformed ideas that settled in the region were the Lutheran ones. This can be attributed to the widely spread German communities that lived in major cities like Braşov (Brassó, Kronstadt). As such, the ideas of Luther disseminated around Transylvania as fast as in the rest of Europe. However, other Reformed ideas also reached Transylvania before long. From the middle of the sixteenth century, Calvinism spread among the Hungarian communities. In cities like Cluj (Kolozsvár, Klausenburg) around the 1560s, a new and more radical confession started to gain ground: the Antitrinitarians, led by Ferenc Dávid. The latter received strong support from the Hungarian noble families and the Szekler communities. In addition to that, János Zsigmond Szapolyai (Prince of Transylvania from 1570 until his death in 1571) was a strong supporter of this confession and probably the only Antitrinitarian monarch in history[30].

Within this context, the Transylvanian Diet met in Turda (Torda, Thorenburg) in 1568. Understanding this complex scenario of new confessions settling in the urban context, the Diet consecrated the freedom of preaching. *Legal status was extended to the Roman Catholic, Lutheran, Reformed and anti-Trinitarian churches, and freedom of worship granted to supporters of all four religions, with the diet instructing ministers to each Christian religion according to their understanding of it*[31]. Besides these confessions, the Romanians living in the principality belonged to the Orthodox Church[32].

All in all, it looks as if Transylvania presented a truly unique case in terms of what was happening during the early stages of the Protestant Reformation in Europe. However, various authors have claimed that this particular attitude was not due to some unusual level of tolerance in the region, but was a way to maintain the political stability of the newly emerged principality[33]. A recent article by Mihály Balázs has challenged this perspective. Analysing both the laws passed in Turda in 1568 and in Târgu Mureş (Marosvásárhely) in 1571, Balázs proposes the idea that *the most important goal of the laws was the continuous assertion of the Protestant*

---

[29] István György Tóth, 'Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary, and Transylvania', in Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), pp. 214-215.

[30] Mark W. Harris, *Historical Dictionary of Unitarian Universalism*, (Lanham: The Scarecrow Press, 2004), p. 279.

[31] Graeme Murdock, 'Eastern Europe' in Andrew Pettegree (ed.), *The Reformation World* (London: Routledge, 2000), pp. 198-199.

[32] Since Romanians were not represented as a nation in the Diet, their religion was not included in the 1568 settlement, but the free practice of Orthodox religion was granted as a privilege by the Transylvanian princes, Murdock, 'Eastern Europe', p. 200.

[33] Tóth, 'Old and New Faith', p. 215.

identity of the Principality[34]*.* Thus, expecting Transylvania to be a place in which religious toleration was a *maximum* respected by all the members of different communities is a superficial understanding of the conflicts that appeared in different cities of the region. It is true that the absence of violent conflicts was remarkable, but this does not take away the fact that many individuals who were looking for a tolerant space to either develop their religious ideas or to settle in a place without being persecuted encountered the same problems in Transylvania as in many other European cities divided by religious conflict.

On top of the aforementioned, the death of János Zsigmond in 1571 and the ascension of the Catholic István Báthory to power caused further disruption in the diverse confessional space of Transylvania and especially in the city of Cluj. If this city had stood as a centre of Antitrinitarianism until then, under Catholic control its freedom was restrained: *the Transylvanian Diet restricted the right of the anti-Trinitarians' Church to hold synods, which in future could only take place in the towns of Cluj and Turda. In 1576 the* D*iet met at Mediaș (Medgyes, Mediasch) and confirmed Ferenc Dávid on his post as superintendent. However, this diet also expressly forbade any religious innovations among Transylvania's churches, which confirmed previous decisions taken by diets in 1571, 1572 and 1573*[35].

This is the context in which Palaeologus, already an Antitrinitarian who had been corresponding with Ferenc Dávid, came to Cluj for a short period of time. Palaeologus, a former Dominican friar who had quit the Catholic Church several years before and converted to the ideas of the Reformation, had been persecuted by the church for a long time. By 1572, when he visited Cluj for the first time, he had already been in prison for his heretic beliefs but had managed to escape and found refuge in more tolerant confessional spaces, such as Prague – where he remained for almost a decade. Nevertheless, in this supposedly tolerant, multiconfessional and historically Protestant realm, he landed in jail one more time before heading to East Europe.

Palaeologus was a man „caught between worlds". His life was transformed and patterned by the search for his own brand of spirituality in an attempt to create a whole new confessional identity for himself. In 1573 Palaeologus went back to Transylvania and Cluj, spending a little more time in the city. His sojourn there was interrupted only by a trip to Constantinople during the spring of that year. In Cluj took part in the theological debates held by the Antitrinitarians there and spent most of his time writing. Between 1573

[34] Mihály Balázs – Judit Gellérd – Thomas Cooper, 'Tolerant Country - Misunderstood Laws. Interpreting Sixteenth-Century Transylvanian Legislation Concerning Religion', *The Hungarian Historical Review,* 2/1 (2013): 85-108, especially 85.

[35] Carmen Florea, 'Shaping Transylvanian Anti-Trinitarian Identity in an Urban Context', in Maria Crăciun – Ovidiu Ghitta – Graeme Murdock (eds), *Confessional Identity in East-Central Europe* (London: Routledge, 2017), p. 70.

and 1575 Palaeologus developed a rich theological activity in Transylvania[36], where he wrote important works such as his fundamental treatises *Catechesis Christiana* (August 1574), *Theodoro Bezae pro Castellione et Bellio* (May 1575), and *Diputatio Scholastica* (1575)[37]. For several months he was also the Rector of the Unitarian College in Cluj and before long he became a prominent figure among the Transylvanian Antitrinitarians. However, the failure of the pro-Habsburg party headed by a Hungarian magnate and patron of Antitrinitarianism, Gáspár Bekes (1520 – 1579), made Palaeologus leave Cluj and seek refuge on the estate of another noble, Jan Gerendi in Alţâna (Alcina, Alzen) in southern Transylvania[38].

In the autumn of 1575, Palaeologus left Transylvania – because of the changes in the climate of religious tolerance as a consequence of the final defeat of the Bekes party[39], Via Moldavia, he travelled to Poland, where he acted as a champion of the Habsburg candidate for the Polish throne. Palaeologus's decision to leave Transylvania is interesting since Cluj continued to be an Antitrinitarian town for some years. Still, it might have been the right decision, as some years later Ferenc Dávid was condemned for doctrinal innovation by the Transylvanian Diet and died in jail in 1579. Palaoelogus's departure from Cluj makes us wonder to what extent the religious tolerance for which this city was known could effectively create a space in which polemical authors like him could reside without the fear of becoming the victims of the policies of censorship, intolerance or even persecution.

Palaeologus, who was considered an intellectual in this particular context, was as vulnerable as the ordinary people that lived in the city and had to face the changes brought about by the spread of the Reformation and the Counter-Reformation. Even though he found some degree of tolerance in Cluj, the city he dwelled in during his years of religious quest for a more radical confession, he eventually left it. Cluj had seemed like a suitable place for developing his more complex confessional identity, but intolerance and persecution were very much present here, as elsewhere in Transylvania. The people who lived in these cities faced the religious restructuration that came along with the expanding process of the Reformation. The degrees of toleration varied in time, becoming, at times, more favourable to the acceptance of religious diversity or, at other times, more strict and severe towards the rise of new forms of religious practices and doctrines.

---

[36] Hans J. Hillerbrand, *The Encyclopedia of Protestantism* (New York: Routledge, 2004), pp. 138-139.

[37] Maria Holban, *Călători străini despre Ţările Române* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1970), p. 410. The work *Disputatio Scholastica* was probably finished in Alţâna, but Williams mentions that at that time Palaeologus was in Cisnădie (Nagydisznód, Heltau), where he wrote this work. Considering the proximity of Cisnădie to Alţâna, this information should not be discarded. See Williams, *The Radical*, p. 819.

[38] *Iacobus Palaeologus, Disputatio Scholastica*, eds Juliusz Domański – Lech Szczucki (Utrecht: Bibliotheca Unitariorum, 1994), p. XV.

[39] Edit Szegedi 'The Birth and Evolution of the Principality of Transylvania (1541 – 1690)', in Ioan-Aurel Pop – Thomas Nägler – András Magyari (eds), *History of Transylvania Vol. II (from 1541 – 1711)* (Bucureşti: Editura Institutului Cultural Român, 2018), pp. 99-112.

An examination of the life of Palaeologus in Transylvania could provide an insight into the complexities of religious culture in the sixteenth century. Even though the Edict of Turda rendered Transylvania's confessional space unique from a legal perspective, we should not assume that the different confessions and the attitudes towards them were not in constant conflict and fluctuation. The lives of many were shaped by these attitudes of tolerance and intolerance. In the case of Palaeologus, his response to the changing climate of tolerance led him to continue seeking refuge, in the hope of being able to develop his confessional identity outside and beyond Transylvania.

...CEI AFLAȚI ÎN RELIGIA LUI FRANCISC DAVID: ANTITRINITARIENII ȘI ANTITRINITARIANISMUL ÎN ARTICOLELE DIETALE DIN SECOLUL AL XVI-LEA

Edit SZEGEDI

ARTICOLUL DIETEI DE LA TURDA DIN 1568 ÎNTRE AȘTEPTĂRI ȘI REALITATE

Articolul dietei de la Turda din 6–13 ianuarie 1568 referitor la libertatea religioasă face parte din locurile memoriei din Transilvania[1], indiferent dacă raportarea este pozitivă sau negativă. De fapt, cunoștințele despre articolul dietal în cauză se reduc, chiar și în lucrările cu exigențe (sau doar pretenții științifice) la clișee. Dovadă în acest sens reprezintă chiar denumirile sub care figurează articolul dietal, fiind numit „decret" sau „edict" de toleranță[2]. Conținutul articolului face parte din tărâmul miturilor, cunoașterea sursei în sine nu pare a mai fi necesară. Astfel, „edictul" sau „decretul" de toleranță din 1568 proclamă libertatea religioasă pentru patru confesiuni recepte, catolicism, luteranism, calvinism și unitarianism[3], românii ortodocși fiind declarați doar tolerați[4]. Într-o altă versiune,

---

[1] Julia Dücker, 'Das Religionsedikt von Thorenburg (1568)' în Joachim Bahlcke – Stefan Rohdewald – Thomas Wünsch (eds), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen-und epochenübergreifenden Zugriff* (Berlin: Akademie Verlag, 2013), pp. 874-882.

[2] Susan Ritchie, 'The Pasha of Buda and the Edict of Thorda: Transylvanian Unitarian/Islamic Ottoman Enmeshment and the Development of Religious Tolerance', *Journal of Universalist History* 30 (2005): 36-45.

[3] Marta Fata, *Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 - 1700* (Münster: Aschendorff, 2000), pp. 98-109; Krista Zach, 'Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen' în Ulrich Wien – Volker Leppin (eds), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit* (Stuttgart: Steiner 2005), pp. 57-71; Dücker, 'Das Religionsedikt', p. 876; Gerald Volkmer, *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541 - 1699* (München: De Gruyter Oldenbourg, 2015), pp. 98-99.

[4] Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (Köln – Wien: Böhlau 1976), pp. 116-123; Krista Zach, *Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewusstsein im 15. bis 18. Jahrhundert* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1977), pp. 159-160; István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic*

unitarianismul ar fi fost primit între confesiunile recepte abia la dieta de la Tg. Mureş din ianuarie 1571[5].

Lectura textului articolelor dietale din 1568 şi 1571 este însă dezamăgitoare, având în vedere aşteptările legate de ele. Articolul din 1568 stipula: *Aşa cum domnul nostru, Măria Sa, a hotărât înainte vreme împreună cu Dieta în chestiunile privind religia, astfel întăreşte acum şi în această adunare ca predicatorii să predice Evanghelia în toate locurile, fiecare după înţelegerea sa, iar dacă comunitatea/adunarea acceptă, atunci e bine, iar dacă nu, atunci să nu fie constrâns în niciun chip, căci sufletul nu îşi va găsi [astfel] liniştea, însă fiecare să ţină un predicator a cărui propovăduire îi place. De aceea, potrivit constituţiilor de până acum, niciunul dintre superintendenţi, nici alţii să nu le aducă atingere sau să-i insulte pentru religia lor, şi nimănui nu îi este permis să-i ameninţe cu închisoarea sau cu excluderea pentru învăţătura lor, pentru că credinţa este darul lui Dumnezeu, iar aceasta vine din ascultare, iar ascultarea este prin cuvântul lui Dumnezeu*[6]. Articolul din 1571 prevedea: *Deoarece domnul nostru Hristos ne porunceşte să căutăm înainte de toate împărăţia lui Dumnezeu şi adevărul ei, s-a hotărât în privinţa predicii şi ascultării cuvântului lui Dumnezeu, ca aşa precum s-a decis şi până acum de Măria Sa şi Dietă, cuvântul lui Dumnezeu să fie propovăduit liber, să nu fie nimeni pedepsit pentru credinţă, nici predicatorii, nici ascultătorii, însă dacă un preot va fi găsit vinovat de o faptă penală, superintendentul să-l condamne, să-l priveze de toate funcţiile, iar apoi să fie gonit din ţară*[7].

Din textul celor două articole dietale lipsesc conceptele care le-au făcut cunoscute şi venerate sau respinse: recept, tolerat şi mai ales enumerarea confesiunilor. Lipsa oricărei referinţe confesionale a dus la interpretarea divergentă a recunoaşterii oficiale a antitrinitarianismului. Explicaţia pentru lipsa confesiunilor este că ele fiind cunoscute, nu mai trebuiau numite[8]. În Dieta de la Turda a fost emis şi un articol referitor la români: *Înştiinţăm pe Măria Ta cu smerenie că sunt mulţi în ţara Măriei Tale care nu ascultă de episcopul român care a fost ales în demnitatea de episcop*

Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526 - 1691) (Leiden: Brill, 2009), p. 246.

5 Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz*, p. 41.

6 *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, ed. Szilágyi Sándor (21 vols, Budapest: Akadémia Kiadó, 1875-1898), vol. 2, p. 343.

7 Ibid., p. 374.

8 Mihály Balázs, 'Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts', in Günter Frank (ed.), *Humanismus und europäische Identität* (Ubstadt – Weiher – Heidelberg – Neustadt a.W.– Basel: Regionalkultur, 2009), p. 16.

din mila Măriei Tale, ci, ascultându-i pe vechii preoți și rătăcirile lor, i se opun și nu-l lasă să-și ocupe funcția; rugăm Măriei Sale ca împreună cu Dieta să-i permită cu milostenie să răspândească Evanghelia potrivit hotărârii dietale anterioare, iar pe semeții care se opun să-i pedepsească[9].

Articolul dietal citat se referă la cu totul altceva decât la statutul juridic al bisericii române. De fapt, este greu să stabilim profilul confesional al acestei biserici: biserica este condusă de un episcop protestant, care însă își poate impune autoritatea față de laici și cler, rămași fideli vechii credințe. Avem de-a face cu o biserică „de jure" protestantă, dar „de facto" aparținând creștinătății orientale.

Dieta la care se referă articolul citat este cea de la Sibiu din noiembrie–decembrie 1566. Acest articol reia hotărârea Dietei de la Turda din martie 1566[10], privitoare la expulzarea clerului catolic recalcitrant: *În încheiere, deoarece din milostenia lui Dumnezeu lumina Evangheliei a răsărit în toată țara Măriei Sale și pentru că vrea ca sfânta lui Biserică să fie curățată de știința greșită și rătăciri, s-a hotărât, cu egală voință, ca acele persoane din starea bisericească care țin cu îndârjire la știința papistașă și creațiile umane și nu vor să se lase de ele, să fie izgonite din toată țara Măriei Tale.* Această hotărâre este completată cu decizia privitoare la clerul ortodox*:... potrivit articolelor [dietale] predica evangheliei să nu fie tulburată în nicio națiune, iar mărirea și gloria lui Dumnezeu să nu fie jignită [nicăieri], mai mult chiar, să fie curățată de orice idolatrie și hulire a lui Dumnezeu printre noi și să înceteze; am hotărât din nou, să fie șterse din această țară asemenea idolatrii din toate națiunile, iar cuvântul lui Dumnezeu să fie propovăduit în mod liber, mai ales printre români, ai căror păstori fiind orbi îi conduc pe orbi, ducându-se pe ei, precum și pe sărmana adunare, la pieire*[11].

Astfel clerul catolic este tratat la fel ca cel ortodox, ceea ce face improbabil ca la Dieta de la Turda din 1568 catolicismul să fi făcut parte dintre religiile recepte[12], desigur în ipoteza că la Turda s-ar fi dezbătut

---

[9] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 2, p. 341.

[10] Ibid., pp. 302-303.

[11] Ibid., p. 306.

[12] În literatura dedicată originilor pelerinajului în forma actuală de la Șumuleu Ciuc, respectiv în sâmbăta Rusaliilor, se consideră că victoria secuilor din Ciuc împotriva oștii protestante a lui Ioan Sigismund din 1567 ar fi contribuit la schimbarea statutului juridic al catolicismului, care în Dieta de la Turda va fi recunoscut drept confesiune receptă, Tánczos Vilmos, 'Kitalált hagyomány? A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás című könyvéről', *Regio* 2 (2010): 135-136; în schimb, etnologul Tamás Mohay a dovedit că istoria originilor pelerinajului face parte din tradițiile inventate de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Mohay Tamás, 'Egy ünnep alapjai: a csíksomlyói búcsú új megvilágításban', *Keresztény Magvető* 111 (2005): 107-134.

chestiunea religiilor recepte şi tolerate[13]. Articolul dietal din 1568 are însă altă miză decât recunoaşterea unor confesiuni. Dimpotrivă, ar fi mai plauzibil dacă am vedea în acest articol încercarea de a bloca formarea confesiunilor prin transferul responsabilităţii pentru asigurarea libertăţii de propovăduire la nivelul comunităţilor (parohiale sau administrative) şi prin degradarea funcţiei superintendenţilor, care nu mai au dreptul de a supraveghea puritatea doctrinară (în măsura în care era posibilă). Dieta din 1571 îi transformă pe superintendenţi în poliţişti de moravuri pentru clerul din jurisdicţia lor, responsabili deci doar cu disciplina ecleziastică. În acest context, lipsa unei enumerări a confesiunilor nu este întâmplătoare.

SITUAŢIA RELIGIOASĂ ÎN TRANSILVANIA ÎN PREAJMA DIETEI DE LA TURDA DIN 1568 OGLINDITĂ ÎN DENUMIRI

Unul dintre motivele pentru care în articolul dietal de la Turda nu sunt enumerate confesiunile este lipsa lor. Termenul de religie sau cel de credinţă folosit în articolele dietale este greu de circumscris în sens modern. Confesiuni, aşa cum există în Imperiul Romano-German, cel puţin din 1550, nu există încă în Transilvania; existau curente teologice care au contribuit la definirea unor comunităţi religioase ivite în urma Reformei, dar nu se constituiseră încă acele comunităţi religioase definite prin adoptarea unei mărturisiri de credinţă formalizate[14]. În 1564 avem religia clujeană şi cea sibiană *superintendentes et pastores ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari, et Cibinisensis gentis Saxonicalis*[15], circumscrise administrativ-teritorial şi lingvistic, nu teologic, deşi în acelaşi an Dieta de la Sighişoara defineşte conţinutul doctrinar al celor două „religii"[16].

Între 1564 – 1566 dietele nu mai discută apariţia vreunui curent teologic nou, ci trec la sancţiuni împotriva acelora care refuză Reforma: în 1565 preoţii protestanţi din Secuime sunt scutiţi de plata censului catedratic în timp ce preoţii catolici, numiţi de-acum „papişti", trebuie să-l plătească în continuare[17], iar în 1566 cele două diete îi obligă întâi pe preoţii catolici apoi şi pe cei ortodocşi să renunţe la convingerile lor, în caz contrar vor fi expulzaţi. Preoţii catolici sunt văzuţi în articolul Dietei de la Turda din

[13] Articolul dietal din 1569 care reiterează hotărârile din 1568, dar şi din 1566 dovedeşte fără echivoc excluderea catolicismului din regimul libertăţii de propovăduire, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 2, p. 354.
[14] Balázs, 'Über den europäischen Kontext', p. 18.
[15] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 2, p. 231.
[16] Ibid., pp. 226-227.
[17] Ibid., p. 289.

martie 1566 ca fii rătăciți și rătăcitori ai Bisericii și nu ca reprezentanți ai unei confesiuni aparte.

Dieta de la Sibiu din 1566 este, până în 1581, ultima dietă în care apare, chiar indirect, numele unei „religii". Astfel, această dietă încheie o tradiție a deciziilor dietale referitoare la un anumit curent al Reformei. Însă denumirile folosite de dietele anterioare anului 1566 pentru „religii" sunt, de regulă, vagi. Astfel apare în articolul Dietei de la Târgu Mureș din aprilie 1555 termenul de *plebani Lutherani*, însă aceștia sunt subordonați episcopului de Alba Iulia[18]; la Dieta de la Alba Iulia din iunie 1558 apare *lutherana fidem juxta ecclesiae Witebergensium institutionem*[19]; în deja menționatul articol al Dietei de la Sighișoara din 1564 este descrisă doctrina euharistică a celor care *sunt numiți sacramentarieni* (*qui sacramentarij vocantur*)[20]. Folosirea unor denumiri precise alternează însă cu denumiri mult mai vagi. Astfel, deși în 1555 apare deja termenul de luteran, în articolul dietal din 1557 se vorbește despre *adepții noii religii* (*noue religionis sectatores*)[21].

În perioada 1555–1564 curentele reformatoare sunt menționate nu atât pentru a fi recunoscute cu statutul de confesiuni, ci, dimpotrivă, pentru a-i îndemna pe aderenții lor să caute o soluție pentru depășirea sciziunii. Recunoașterea lor nu este nimic altceva decât o soluție provizorie de compromis. Dietele nu celebrează diversitatea confesională, ci o consideră un rău care trebuie eliminat pentru a reface unitatea Reformei.

ANTITRINITARIENII ȘI ANTITRINITARIANISMUL ÎN ARTICOLELE DIETALE

În 1566 magistratul Clujului îi îndeamnă pe predicatorii din oraș să predice conform deciziei sinodului de la Târgu Mureș (este vorba de doctrina Sf. Treimi, numită însă triadă)[22]. Clujul era și sediul bisericii maghiare sau clujene (*Ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari*)[23] al cărei superintendent fusese Francisc David (Dávid Ferenc/Franz Hertel/Davidis), care îndeplinea în același timp funcția de

[18] Ibid., vol. 1, p. 539.
[19] Ibid., vol. 2, p. 98.
[20] Ibid., p. 227.
[21] Ibid., p. 78.
[22] Cluj-Napoca, Direcția Județeană a Arhivelor Naționale, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca. Protocoalele Adunărilor Generale, nr. 14-1-85-143 (I/1 1566-1569; I/2 1556-1565; I/3 1569), I/1 (1566-1569), f. 1.
[23] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 2, p. 231.

pleban al oraşului şi pe cea de predicator al Curţii. Prin urmare, importanţa deciziei magistratului clujean trecea de limitele oraşului.

Cu toate că la Cluj în anii 1566–1568 relaţia dintre cler şi magistrat a fost tensionată, chiar conflictuală[24], articolele dietale nu menţionează nimic despre situaţia religioasă şi politică a oraşului, aşa cum, de exemplu, s-a întâmplat în cazul Caransebeşului[25]. Doar pe baza articolelor dietale din perioada 1566–1568 nu se poate reconstitui evoluţia teologică a protestantismului ardelean. În schimb, articolele punitive la adresa clerului catolic din această perioadă dovedesc dezideratul stărilor şi al puterii centrale de a crea un stat cu identitate protestantă[26].

Acestui deziderat îi corespund şi articolele dietale dintre 1568 – 1571. În articolul din 1568 este vorba de libertatea propovăduirii Evangheliei, de predicatori şi superintendenţi, deci de lumea protestantă, dincolo de disputele doctrinare. În centrul celor două articole dietale stau însă comunităţile parohiale şi/sau administrative care decid în materie de teologie, nu superintendenţii, confesiunile, sinoadele. Desigur, nu este vorba nici de anarhie, nici de lipsa unor organizaţii ecleziastice[27]. Putem spune chiar că cele două articole dietale reglementează relaţia dintre comunitatea locală şi superintendentură, respectiv autorităţile politice.

În literatura de specialitate se consideră că cele două articole dietale sunt rezultatul antitrinitarianismului[28], dar de ce nu apar antitrinitarienii în articolele dietale? Dacă pornim de la ipoteza că după 1566 biserica maghiară sau clujeană devine antitrinitariană sau cel puţin o parte a comunităţilor, atunci concluzia legitimă ar fi ori că comunităţile „sacramentariene" au dispărut cu totul sau că jurisdicţia lui Francisc David cuprindea şi comunităţile reformate. Exista deci o biserică definită prin limba predicii din majoritatea comunităţilor parohiale, nu prin doctrină. Trecerea de la sacramentarism la antitrinitarianism a fost lentă, nuanţele fiind greu perceptibile nu doar pentru laici, ci şi pentru cler. Ereziile la care se referă Dieta de la Mediaş din ianuarie 1570[29] pot fi identificate cu

[24] Cluj-Napoca, Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale C, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca. Protocoalele Adunărilor Generale, nr. 14-1-85-143 (I/1 1566-1569; I/2 1556-1565; I/3 1569), I/1 (1566-1569), fs. 15b, 18.

[25] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 2, p. 224.

[26] Balázs Mihály, *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16.-17. századi történetéhez* (Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2016), pp. 59, 44.

[27] Balázs, 'Über den europäischen Kontext', p. 14.

[28] Balázs, *Hitújítás és egyházalapítás között*, pp. 46-47.

[29] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 2, p. 368: *În ceea ce priveşte ereziile care au apărut de curând precum şi pedepsirea iniţiatorilor acestora răspundem Măriei Sale, că Măria Sa luând în considerare în primul rând onoarea lui Dumnezeu ca şi propria demnitate princiară, să nu*

mişcările sociale legate ori de răscoala „Omului Negru" ori de tulburările din Cluj ca urmare a activităţii lui Elias Gczmidele[30]. Reiterarea şi completarea articolului dietal din 1568 la Dieta din 1571 devine inteligibilă în acest context.

Absenţa antitrinitarianismului din articolele dietale din perioada 1566–1571 a fost explicată convingător de Mihály Balázs. Astfel, antitrinitarienii nu voiau să se impună ca încă o confesiune protestantă alături de cele existente deja. Scopul lor era de a reunifica Reforma scindată între timp în teologii concurente, cu alte mijloace însă decât, de exemplu, au făcut-o reprezentanţii calvinismului de dincolo de Tisa (în principal Melius Juhász Péter). Din această perspectivă, articolul dietal de la Turda nici nu vrea să recunoască existenţa confesiunilor (care din punct de vedere tehnic încă nu existau) şi să desăvârşească astfel scindarea Reformei. Oferind libertate de exprimare tuturor curentelor reformatoare şi transferând decizia în materie doctrinară asupra predicatorilor şi comunităţilor locale, s-au creat condiţiile căutării unei căi de reunificare prin predici şi dezbateri (dispute)[31]. În concluzie, articolul dietal din 1568 a urmărit oprirea procesului de formare a confesiunilor, încercare reluată în 1571.

Politica religioasă a principatului s-a schimbat după moartea lui Ioan Sigismund în 1571 şi venirea la putere a lui Ştefan Báthory. Dacă Ioan Sigismund s-a convertit târziu la protestantism, probabil în 1564–1565[32], şi i-a susţinut deschis pe Francisc David şi Giorgio Biandrata, Ştefan Báthory, în schimb, catolic fiind, urmărea cu totul altceva, având în acelaşi timp să ţină cont de contextul din Transilvania. Antitrinitarienii au fost confruntaţi cu situaţia de a fi nevoiţi să devină ceea ce voiau să evite şi anume o confesiune.

De fapt, abia în timpul domniei lui Ştefan Báthory (1571–1586) s-au format confesiunile în sensul propriu-zis al termenului[33]. În aceste condiţii

---

sufere asemenea hulire şi erezie în ţară, ci să meargă până la capăt şi să-i pedepsească atât pe cei care le propovăduiesc cât şi pe autorii lor, pentru ca să nu se abată asupra noastră mânia şi mai mare a lui Dumnezeu.

30 Balázs, 'Über den europäischen Kontext', p. 14.

31 Ibid., pp. 16-27; Balázs, 'Megjegyzések János Zsigmond', pp. 34-54.

32 Ildikó Horn, *Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története* (Budapest: Balassi, 2009), pp. 43-45; Balázs, 'Megjegyzések János Zsigmond', pp. 54-56.

33 Începutul formării confesiunilor în Transilvania poate fi datat în anii 1571–1572 când Ştefan Báthory a convocat sinoadele bisericii de orientare wittenbergensă la care a fost ales un episcop, s-a formulat o mărturisire de credinţă, Formula Pii Consensus, iar apoi Confesiunea Augustană a fost confirmată de principe ca obligatorie pe Pământul Crăiesc, Friedrich Teutsch, *Geschichte der Evangelische Kirche in Siebenbürgen* (2 vols, Hermannstadt, 1921-1923), vol. 1, pp. 288-297; *Urkundenbuch der Evangelischen*

ar trebui să apară în articolele dietale şi antitrinitarianismul, mai ales în contextul legii (împotriva) inovaţiei la Dieta de la Turda din mai 1572: *În cele privitoare la religie, Dieta a hotărât să rămână în vigoare hotărârea de pe vremea răposatului principe, şi anume ca nimănui să nu i se aducă atingere din cauza religiei; acolo însă, unde s-ar aduce inovaţii/schimbări într-ale religiei trecând peste hotărârea [dietală], aşa cum Măria Sa ne-a anunţat că ar exista asemenea lucruri, să-l cheme pe Francisc David şi pe superintendent, să-i întrebe dacă asemenea inovatori se află în altă religie decât a lor, în care s-au aflat pe vremea răposatului Domn; dacă vor fi găsiţi în altă şi diferită religie, atunci Măria Sa să-i excomunice, iar dacă nu se supun poruncii de excomunicare atunci Măria Sa să dispună de autoritatea de a-i pedepsi după cum merită*[34].

Articolul este interpretat ca o măsură împotriva antitrinitarienilor, având în vedere că articolul dietal, reluat de mai multe Diete şi preluat în Aprobate[35], se referă în mod expres la Francisc David, care la momentul respectiv nu era superintendent. Dar de ce se referă la o persoană şi nu la curentul teologic sau, dacă există un superintendent, la biserica antitrinitariană?

Politica religioasă a lui Ştefan Báthory, aşa cum reiese din deciziile dietale, a cunoscut o evoluţie graduală înspre refacerea catolicismului şi susţinerii unei politici de reformă catolică, în paralel cu sprijinirea protestantismului trinitarian de orientare wittenbergensă şi elveţiană în defavoarea antitrinitarianismului[36]. Luând în considerare situaţia

Landeskirche A.B. in Siebenbürgen, ed. G.D.Teutsch. (2 vols, Hermannstadt, 1862-1883), vol. 1, pp. 207-208.

[34] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 2, p. 528.

[35] Dietele de la Cluj din ianuarie şi mai 1573*, Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 2, pp. 534, 540; Dieta de la Bistriţa 1576, Ibid., p. 577; Dieta de la Turda din octombrie 1577, Ibid., vol. 3, p. 122; 'Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragesimo, ad praesentem huncusque Millesimum Sexcentessimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D.D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitis, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. Congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis, Claudiopoli 1815', în *Erdély Országának Három Könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll* (Kolozsvár, 1815), Prima Pars. Titulus Primus. Réligiókra nézendö dolgokról. Articulus II, p. 2.

[36] Walter Daugsch, 'Gegenreformation und protestantische Konfessionsbildung in Siebenbürgen zur Zeit Stefan Báthorys (1571 – 1584)', în Georg Weber – Renate Weber

religioasă din Transilvania, Ștefan Báthory a început cu susținerea formării confesionale din cadrul protestantismului trinitarian. Dieta l-a susținut, așa cum reiese din articolele dietale referitoare la refacerea bisericii reformate.

În acest context, în articolele dietale ar trebui să apară numele confesiunilor legate de profilul lor teologic, chiar dacă evident antitrinitarianismul ar fi apărut sub alt nume[37]. După câțiva ani de tăcere privind numele unui curent al Reformei și după ce în Transilvania s-au format confesiunile propriu-zise, deci centrate în jurul unei mărturisiri formale de credință, la Dieta de la Cluj din mai 1576 este tranșată o dispută privind autoritatea și atribuțiile superintendenților Francisc David și Dionisie Alesius: *În ceea ce privește chestiunea învățătorilor [spirituali] am hotărât următoarele: deoarece potrivit articolelor de până acum s-a permis ca cei aflați în religia lui Francisc David să aibă un superintendent, să-i poată convoca pe preoții de aceeași credință cu el din Cluj și Turda, dar cei care sunt de aceeași religie cu cea a popii Dionisie [Dionysius Alesius/Alesoius Dénes], pe aceia să nu-i cheme în adunare, ci autoritatea de odinioară a lui Dionisie să fie păstrată printre ai săi*[38].

Articolul încearcă de fapt să introducă ordine și să delimiteze jurisdicția celor două superintendenturi organizate deja pe baze doctrinare și nu pe cele lingvistice. Însă confesiunile sunt denumite după superintendenții lor, sunt legate de persoana acestora și nu definite prin conținutul lor teologic, ceea ce le conferă un statut de provizorat, de soluție de avarie într-o situație de confuzie din partea credincioșilor dezorientați. Procesul de formare a confesiunilor s-a desfășurat în primul rând la nivelul teologilor. Articolul dietal din 1576 dezvăluie o lume mai degrabă în derivă, diferențele confesionale părând mai degrabă proiecții ale elitei teologice decât realități cotidiene.

Un an mai târziu, la Dieta de la Turda din octombrie 1577 se decid atribuțiile superintendenților Francisc David și Andrei Thorday,

---

(eds), *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlung von Humanismus und Reformation nach Südosteuropa* (Köln–Wien: Böhlau Verlag, 1985), pp. 216-217; Zsolt Trocsányi, *Az erdélyi fejedelemség korának országgyülései* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1976), pp. 180-182; Krista Zach, 'Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550 – 1650)', în Joachim Bahlcke – Arno Strohmeier (eds), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* (Stuttgart: Steiner, 1999), pp. 368, 374 -375, 391.

[37] În sursele din epocă este numit arianism potrivit *Formula pii consensus inter pastores ecclesiarum Saxonicarum inita in publica synodo Mediensi anno 1572, die 22. Junii*, înTeutsch, *Urkundenbuch*, vol. 2, p. 143.

[38] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 3, p. 108.

discriminându-l deschis pe superintendentul antitrinitarian: *Andrei Thorday să aibă autoritatea să umble prin țară, să viziteze toate locurile şi pretutindeni să-i poată conduce, îndruma, învăța, admonesta pe preoții de religia lui şi ține sinoade, îi poate încuraja, sfătui, instrui chiar şi pe preoții aflați in altă religie, îi poate aduce la religia lui însă fără violență, celeilate părți în schimb, lui Francisc David îi este permis, ca şi până acum, să țină sinod doar la Cluj şi Turda şi jurisdicția să nu se întindă asupra persoanelor ecleziastice de altă confesiune, ci doar asupra propriilor [credincioşi]*[39].

Astfel, în timp ce Francisc David este limitat atât geografic, nu poate ține sinoade decât la Cluj şi Turda, cât şi demografic, activitatea sa restrângându-se la membrii propriei biserici, superintendentului reformat i se permite misionarea în rândul antitrinitarienilor. Antitrinitarianismul nu este interzis, ci expus activității misionare a bisericii reformate. Ştim însă că este vorba de antitrinitarieni şi reformați doar datorită numelor superintendenților. Prețul pe care reformații trebuiau să-l plătească pentru dreptul de a misiona în rândul antitrinitarienilor a fost respectarea cu stricteţe a legii inovației, reînnoită (şi) la Dieta de la Cluj din mai-iunie 1578: *S-a decis ca atât în prezent cât şi în viitor dacă sunt sau vor fi inovații, potrivit statutelor de până acum, inovatorii să fie chemați deîndată, iar prin superintendenții celor două religii, pe lângă care să se afle în egală măsură oameni de frunte ai Măriei Tale din cele două religii, să fie anchetați, iar dacă s-ar dovedi că sunt inovatori, atunci Măria Ta să-i priveze şi să-i demită din funcție; dacă nici astfel nu vor înceta să răspândească asemenea erezii mai noi, atunci Măria Ta împreună cu sfetnicii să aibă autoritatea de a-i pedepsi cum vrea, după cum merită. Iar cei care nu au vocație [ecleziastică], care nu pot fi demişi din nicio demnitate, ci răspândesc ici-colo asemenea rătăciri, pe aceia să-i ancheteze imediat şi dacă s-ar dovedi [a fi inovatori], atunci Măria Ta să-i pedepsească după cum merită*[40].

Începând cu Dieta de la Turda din octombrie 1579 articolele dietale se dedică provocării reprezentate de stabilirea ordinului iezuit în Transilvania. După moartea lui Ştefan Báthory stările protestante îşi impun voința în Dietă, reuşind la Dieta de la Mediaş din decembrie 1588 să obțină expulzarea ordinului iezuit. În acest context Dieta reglementează în articolul 7 exercitarea credinței nobililor catolici, relația acestora cu protestanții, fie iobagi, fie liberi: *De asemenea, şi ceilalți domni şi nobili compatrioți să poată ține învățători [spirituali] din ordin, unul [doar], nu mai mulți, la casele lor, dar să nu oblige conştiința nici a sărmanului supus, nici a*

[39] Ibid., p. 122.
[40] Ibid., p. 125.

altora prin forță, pentru ca astfel să fie păstrată libertatea religioasă, potrivit vechilor articole, in recepta religione[41].

Articolul 11, în schimb, reglementează situația juridică a confesiunilor protestante din afara Confesiunii Augustane: *În ceea ce privește religia, Dieta a decis ca cele două religii aflate în afara confesiunii augustane să fie respectate, așa cum s-a întâmplat și până acum și de-acum încolo potrivit ținerii articolelor de odinioară, și nimeni să nu fie stingherit. Inovația să nu fie permisă...*[42]

Dacă la Dieta din 1588 termenul „religie receptă" este încă vag, Dieta de la Alba Iulia din noiembrie 1591 vorbește de religii recepte care sunt cele protestante: *Pe cei [preoții] din religiile recepte să nu-i tulbure, nici în venituri, nici în starea lor. [...] Iar în ceea ce privește starea parohiei, a școlii noastre precum și a dascălilor, nimeni să nu le aducă atingere nici în persoană, nici în venituri, nici în starea lor*[43]. Deciziile dietei din 1591 pot fi văzute ca un compromis între Dietă și principe: deși Dieta limitează activitatea iezuiților și reglementează strict exercițiul credinței catolice, văzută ca un privilegiu nobiliar[44], totuși iezuiților li se permite să desfășoare o activitate pastorală la Alba Iulia și Mănăștur; franciscanii din Șumuleu Ciuc, în schimb, pot să-și desfășoare activitatea nestingherit[45]. Pietatea nobililor catolici trebuie să rămână privată și nu poate exercita nicio influență asupra mediului social: este interzisă convertirea iobagilor ca și intervenția asupra activității clerului protestant, care reprezintă religiile recepte, adică religiile al căror statut juridic nu-l poate schimba Dieta sau principele. Catolicismul nu face parte, încă, din religiile recepte. Statutul juridic al catolicismului este precar, este doar tolerat, chiar dacă este confesiunea principelui. Dacă pornim de la interpretarea „clasică" a articolelor dietale din 1568 și 1571 care ar fi recunoscut religiile recepte, atunci catolicismul nu a făcut parte dintre acestea, iar principii din dinastia Báthory n-au reușit decât să amelioreze puțin situația coreligionarilor.

Pentru a schimba statutul catolicismului și pentru ca antitrinitarianismul să capete un nume, a fost nevoie de o lovitură de stat care să schimbe radical cursul politicii externe a Principatului. Ruptura a

[41] Ibid., p. 239.
[42] Ibid., p. 240.
[43] Ibid., p. 385.
[44] Balázs, *Hitújítás és egyházalapítás között*, p. 67.
[45] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 3, p. 385.

fost percepută ca atare și de contemporani[46]. În 1594 principele Sigismund Báthory decide, fără a consulta stările, să abandoneze politica filo-otomană și să se alăture Habsburgilor[47]. În spatele acestei decizii au stat atât iezuiții cât și unii consilieri protestanți ca Albert Huet sau Ștefan Bocskai[48], ceea ce relativizează motivația strict confesională a deciziei. Prețul acestei reorientări radicale a fost sacrificarea unei părți a elitei intelectuale a țării[49].

Dieta de la Alba Iulia din mai 1595 a avut loc într-o atmosferă de teroare, membrii ei aflându-se în reședința princiară înconjurată de soldați[50]. În aceste condiții, principele a reușit să oblige Dieta să accepte catolicismul în rândul religiilor recepte: *În ceea ce privește religia, Dieta a decis ca religiile recepte, respectiv catholica sive romana, lutherana, calvinistica et ariana să fie menținute pretutindeni în stare liberă*[51]. Enumerarea îi cuprinde și pe antitrinitarieni, ceea ce poate fi interpretat ca un compromis între principe și stări, având în vedere că majoritatea celor executați în Piața mare a Clujului o reprezentau antitrinitarienii. Este însă pentru prima dată când antitrinitarienii sunt menționați ca o confesiune cu profil teologic și nu doar ca o sectă legată de o persoană anume. Faptul că

---

46 *…au dat cu piciorul în pacea noastră frumoasă cu împăratul turcesc*, 'Hídvégi Mikó Ferencz historiája, 1594- 1613', în *Monumenta Hungariae Historica. Magyar Történelmi Emlékek*, *Második osztály: Írók, hetedik kötet* (Pest, 1863), p. 137.

47 Balázs, 'Über den europäischen Kontext', p. 27.

48 *Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum Sive Annales Hungarici et Transilvanici opera et studio clarissimorum doctissimorumque virorum Simonis Massae et Marci Fuchsii, Patsorum Coronensium, nec non Christiani Lupini et Johannis Oltard, Pastorum Cibiniensium, concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch, Pastoris Sabaensis, aliisque Manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannes Ziegler, Schenkensis Pastor in Districtu Bistriciensi Neovillensis, Pars I. Complectens Annales Ann. 990 - 163*0, ed. Josephus Trausch (Coronae, 1847), p. 114.

49 Cf. Michael Weiss, *In diesem Landtage den 30. August lasset Sigismundus zu Clausenburg enthaupten den Kendi Sándor, Kendi Gábor, Iffiu János, Forro János, und den Gergely Deák, wohlerfahrene, und hochgelahrte Leute. Báthori Boldizsár, sein Vetter, zu Fogarasch Wolfgangus Kovachyoczi Cancellarius, magne pietatis, et eruditionis, vir, item, der Kendi Ferencz werden in Eisen geschlagen, nach Gialu geführet, und hernach erwürget auf des Stefani Josika, so dem Kovachyozi succediret, Angeben. Mortui non mordent.* 'Liber annalium raptim scriptus per Michelem Weyss Mediensem, Senatorem Coronensis, in quo conscribendo, etsi non eam (chare haeres) quam merito debuissem, adhibere potui diligentiam, nihilominus tamen charum tibi Eum speravi futurum, ob studium et voluntatem singularem in te meam, quam praesento, dum commemorando qualitercunque tandem annales hosce, non me, sed te iis docere cupio. 1590-1612. Continuatio usque 1615', în ed. Eugen von Trauschenfels, *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens (Neue Folge)* (Kronstadt, 1860), p. 144.

50 Balázs, 'Über den europäischen Kontext', p. 27.

51 *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 3, p. 472.

sunt numiți ariani, fiind deci identificați cu o erezie din antichitatea târzie, subliniază ambivalența articolului dietal, chiar și în acest citat trunchiat. Abia la Dieta de la Leț, din octombrie-noiembrie 1600, antitrinitarienii apar cu un nume care nu are un substrat polemic sau defăimător: *Este de la sine înțeles că libertatea religiei în această țară este dată pentru cele patru religii recepte și anume: catholica sive romana, lutherana, calviniana și unitaria*[52].

CONCLUZII

Perioada de glorie a antitrinitarianismului ardelean coincinde cu absența sa totală din articolele dietale. Doar pe baza hotărârilor dietale dintre 1566–1571 nu am putea reconstitui istoria antitrinitarianismului din Transilvania, mai mult, nu am putea afirma nici măcar că a existat în realitate. Apariția în articolele dietale a antitrinitarienilor, a „religiei lui Francisc David" este legată de prima criză a antitrinitarianismului ardelean, de schimbarea politicii religioase a Principatului după moartea lui Ioan Sigismund și venirea la putere a dinastiei catolice Báthory (1572–1579). În articolele dietale apar antitrinitarienii ca adepții lui Francisc David, aproape ca o sectă, pe seama cărora este reconstruită biserica reformată. Apariția în articolele dietale coincide cu începutul măsurilor discriminatorii.

După 1577 antitrinitarienii dispar din nou. Este drept, nici celelalte confesiuni protestante nu sunt nominalizate (exceptând parțial articolul dietal din 1588). Antitrinitarienii par a se fi integrat în sistemul politic și religios al Principatului, cel puțin nu mai sunt ținta atacurilor Dietei. Noul adversar este catolicismul post-tridentin reprezentat de ordinul iezuit. Confesionalizarea a coincis cu anonimatul dietal.

În 1595 antitrinitarianismul apare din nou în articolele dietale, mai mult, capătă și un nume, chiar dacă unul cu substrat polemic. Chiar și cu referința la o mișcare eretică din antichitatea târzie, arianismul, denumirea semnalizează trecerea de la o mișcare legată de o persoană la o confesiune definită printr-un sistem doctrinar. Se trece deci de la persoană la idee. Dieta din 1600 înlocuiește denumirea polemică și defăimătoare cu un nume neutru, unitarienii, care sugerează normalizarea statutului antitrinitarianismului ardelean, abandonarea definitivă a radicalismului său. Însă normalizarea antitrinitarianismului este o concluzie pripită, pentru că integrarea totală în sistemul religios și politic al Principatului a fost doar aparentă, pentru că nominalizarea (1595) și redenumirea (1600) antitrinitarianismului în documentele dietale coincide cu criza existențială a mișcării și confesiunii, mult mai gravă decât cea din anii 1572– 1579.

[52] Ibid., vol. 4, p. 551.

Articolele dietale, deşi sunt fundamentale pentru istoria ecleziastică a Transilvaniei, nu sunt suficiente, mai mult, pot să inducă în eroare. Exemplul antitrinitarienilor şi al antitrinitarianismului, care, spre deosebire de celelalte religii/confesiuni protestante, nu sunt nominalizaţi decât la Dieta din 1595, este edificator în acest sens. Tăcerea, absenţa totală din articolele dietale este mai degrabă semnul normalităţii.

DIN ISTORIA PROTOPOPIATULUI GRECO-CATOLIC TÂRGU MUREŞ (1912 – 1923)

Corina TEODOR

Istoria protopopiatului greco-catolic al Mureşului la începutul veacului XX s-a confruntat cu o neaşteptată schimbare de ierarhie şi de organizare instituţională. Astfel, în anul 1912, în urma înfiinţării Episcopiei greco-catolice maghiare de Hajdúdorogh, protopopiatul s-a rupt în două: din cele 24 de parohii şi 14 filii pe care le avea, 17 parohii şi şapte filii au rămas în subordinea Mitropoliei de la Blaj (Balázsfalva, Blasendorf), cu denumirea Protopopiatul Mureşului, dar cu o nouă reşedinţă, la Bandul de Câmpie (Mezőband, Bandorf) iar şapte parohii şi şapte filii au fost desprinse şi transferate Vicariatului Secuimii, parte a noii episcopii greco-catolice maghiare de Hajdúdorogh, cu denumirea de Protopopiatul Târgu Mureşului şi cu reşedinţa în acest oraş[1].

Istoria Protopopiatului greco-catolic al Mureşului între anii 1912 – 1923 a făcut obiectul unei analize amănunţite într-o recentă lucrare[2], dar a rămas cumva deoparte destinul celeilalte părţi a protopopiatului, despre care referinţele în lucrarea sus-amintită au fost doar tangenţiale. Astfel că mi-am propus ca în studiul de faţă să încerc să conturez istoria acestei instituţii ecleziastice, până la încetarea rupturii şi până când sediul protopopiatului ce depindea de Blaj s-a mutat din nou în oraşul Târgu Mureş (Marosvásárhely, Neumarkt).

În reconstituirea acestei istorii ecleziastice locale, rămâne aceeaşi problemă a surselor care stau la dispoziţia cercetătorilor: fondul din arhivele mureşene are documentele ordonate în ordine cronologică, fără a le separa în cele două structuri ecleziastice distincte. Astfel că istoria acestui protopopiat pune problema selectării documentelor, apoi a unei interpretări parţiale, fiindcă de multe ori informaţiile legate de o situaţie nu-şi găsesc deznodământul în documentele păstrate în acest fond arhivistic. O eventuală completare cu documente din arhivele maghiare ar putea întregi acest fragment de istorie ecleziastică.

Studiul de faţă va prelua structura analitică pe care am folosit-o pentru cealaltă parte a protopopiatului, în sensul că va fi nu doar istoria unei instituţii, cu structura ei şi rigoarea ierarhică, ci şi istoria unor destine clericale din acest răstimp.

---

[1] Corina Teodor, *O istorie din fărâme: protopopiatul greco-catolic al Mureşului la începutul secolului XX* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2017), p. 114.

[2] Ibid., passim.

Istoria nou-înfiinţatului protopopiat al Târgu Mureşului a început, cum era de aşteptat, sub semnul unor proteste organizate de preoţii din zonă, sub coordonarea mitropoliei de la Blaj. Un spirit militant s-a dovedit a fi Iuliu Nistor, cel care conducea vechiul protopopiat al Mureşului şi care s-a trezit brusc cu autoritatea fragmentată, rămas doar cu şapte parohii în subordine şi transferat sub administraţia Vicariatului Secuimii.

Convocat la Blaj, la conferinţa episcopală din 17 februarie 1912, în vederea formulării unei opinii oficiale faţă de proiectul anunţat al dezmembrării a 45 de parohii ardelene din subordinea Blajului şi trecerea lor la noul Vicariat al Secuimii, Iuliu Nistor a schiţat atmosfera de atunci, solidaritatea celor prezenţi şi reacţia unanimă în faţa norilor cenuşii care se profilau la orizont: *În 17 Faur 1912 am participat la conferinţa episcopească la care au luat parte şi câte 2 reprezentanţi, clerici şi mireni, din cele patru dioceze şi delegaţii capitlelor, în care conferinţă s-a adus hotărâre unanimă a protesta contra dismembrării unor parohii din provincia metropolitană şi trimiterea unui memorand la Monarh şi Sf. Scaun apostolic din Roma*[3].

Opinia lui s-a auzit ulterior şi în memoriul trimis autorităţilor din Blaj la 20 aprilie 1912, prin care cerea mitropolitului organizarea unui sinod, care să se pronunţe răspicat împotriva dezmembrărilor ecleziastice: *Primejdia iminentă, ce prin înfiinţarea unei episcopii ungureşti ameninţă autonomia şi organizaţia bisericii noastre unite, recunoscută prin bula papală „Ecleziam Cristi" şi garantată prin art. de lege XXXIX din 1868 mă îndeamnă ca în numele clerului şi credincioşilor bisericii noastre din districtul protopopesc al Mureşului să vă rog cu toată umilinţa firească pe Escelenţia voastră multpreasfinţită ca să vă îndurați a convoca un sinod provincial în care să se ridice glas de protestare împotriva atentatului ce are în vedere slăbirea independenţei provinciei noastre mitropolitane, dar şi pierderea limbii române, ca şi contopirea poporului român în elementul alcătuirii de stat*[4].

Cum era de aşteptat, Iuliu Nistor a fost prezent şi la impresionanta adunare de protest a greco-catolicilor ardeleni din 29 mai 1912, un moment cu o puternică semnificaţie pentru identitatea bisericii greco-catolice ardelene, fiindcă s-a dorit organizarea unei acţiuni de amploare împotriva planului de înfiinţare a episcopiei greco-catolice maghiare de Hajdúdorogh, în detrimentul parohiilor româneşti. Plecând spre Blaj în seara zilei de 28 mai[5], Iuliu Nistor îşi înscria numele alături de cel al altor aproximativ 100 de lideri de opinie, care s-au implicat în această acţiune de opoziţie[6].

O lună mai târziu, la 28 iunie 1912, într-o nouă epistolă trimisă la Blaj, protopopul Iuliu Nistor menţiona alte proteste ale locuitorilor din parohiile ce

---

[3] Târgu Mureş, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureş, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureş, nr. 1056, f. 1 f.-v.

[4] Ibid., f. 6.

[5] Ibid., f. 14 v.

[6] Ioan Străjan, *Deznaţionalizarea şi maghiarizarea românilor din Ardeal prin biserică şi şcoală înainte de 1 Decembrie 1918* (Alba Iulia: Editura Altip, 2009), p. 14.

fuseseră încorporate episcopiei de Hajdúdorogh. Dar cum zarurile fuseseră deja aruncate, gestul său părea mai degrabă unul care încerca să fie un memento pentru viitorul imediat, decât unul care ar fi putut schimba noua ordine ecleziastică: *Deşi înfiinţarea episcopiei g[reco]-c[atolice] maghiare e deja fapt împlinit şi o parte însemnată dintre credincioşii români gr.cat. fără voia lor sunt luaţi de sub jurisdicţiunea Provinciei noastre metropolitane gr.cat. de Alba Iulia şi Făgăraş, ca să fie supuşi episcopiei celei noi, cu toate acestea îmi iau voie de a susterne acelui Preavenerat protestele credincioşilor noştri din Nyárádkarácsón [Crăciuneşti], Şardu Secuiesc, Chibelea, M. Oşorhei [Târgu Mureş], Balintfalău [Bolintineni] şi Tirimia Mică, relativ la chestiunea aceasta, deşi fără efect vor fi, cel puţin pentru posteritate să rămână ca dovadă că dismembrarea acelor parohii s-a făcut în modul cel mai arbitrar, de silă şi nu cu voia şi consensul credincioşilor noştri*[7].

Separarea fostului protopopiat greco-catolic al Mureşului în două părţi a adus în anii următori şi câteva situaţii tensionate între cele două structuri ecleziastice. Aceste episoade au rezultat în special din conjunctura creată de vecinătatea protopopiatului greco-catolic al Mureşului cu noua episcopie greco-catolică maghiară de Hajdúdorogh, astfel că nu de puţine ori suspiciunea era prezentă în scrisorile oficiale semnate de protopopul din subordinea Blajului, Dionisie Decei. Aşa s-a întâmplat la începutul lunii martie a anului 1917, când le scria confidenţial parohilor din Ungheni (Nyárádtő), Sângeorgiu de Mureş (Marosszentgyörgy), Sântana de Mureş (Marosszentanna) şi Sântioana de Mureş (Csittszentiván) să fie atenţi la orice posibil amestec al reprezentanţilor episcopiei greco-catolice maghiare în probleme bisericeşti, şcolare şi administrative şi *să le împărtăşeşti cu subscrisul oficiu în timpul cel mai scurt*[8]. Mai degrabă o istorie a zvonurilor se poate contura din documentele de arhivă păstrate, din care transpare neliniştea generată de orice suspiciune posibilă. Certă a fost doar îngrijorarea protopopului Decei, consemnată între filele documentelor, fiindcă răspunsurile parohilor au venit destul de târziu şi au fost negative. Bunăoară, preotul din Ungheni a răspuns în octombrie 1917, menţionând că deocamdată nu a aflat nimic în acest sens, *nici mijlocit, nici nemijlocit*, dar că a comunicat enoriaşilor ca *orice zvon să-l comunice*[9].

Nu puţine au fost situaţiile în care presa a fost un revelator al atmosferei psihologice din comunităţile religioase ardelene, chiar dacă inflexiunile critice păreau a fi formulate, în ciuda anonimatului, de reprezentanţii unei elite rurale. Bunăoară, un credincios din zona Secuimii adresa redacţiei ziarului *Românul* din Arad o epistolă în limba maghiară, tradusă de redactori şi publicată şi în limba română: *Subscrisul cu cea mai mare durere a inimei aduc la cunoştinţă că preotul nostru, ne-a aruncat ca pradă în mâinile preoţilor romano-catolici... Noi nu voim să*

---

[7] Târgu Mureş, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureş, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureş, nr. 1056, f. 16. Era vorba de protestele din parohiile care au ieşit din subordinea Blajului şi au trecut în subordinea Vicariatului Secuimii.

[8] Ibid., nr. 1175, f. 1.

[9] Ibid., f. 5.

ne abatem de la confesiunea noastră, în aceea ce ne-am născut în aceea voim să murim...vă rugăm să hirotoniți pe seama noastră un astfel de păstor sufletesc, care să ne țină strânși laolaltă și să ne scape din mâinile lupilor răpitori[10].

Pentru protopopiatul greco-catolic al Târgu Mureșului, care s-a aflat până în 1918 în componența Vicariatului Secuimii, iar apoi s-a realipit la arhidieceza Blajului, principala problemă a fost lipsa personalului, documentele păstrate atestând preoți în funcție doar în câteva parohii: Târgu Mureș, Crăciunești [Nyárádkarácson], Lăureni [Kissszentlörincz] și Tirimia Mică [Kisteremi]), restul parohiilor fiind ani în șir vacante[11]. Este o istorie care și-a avut protagoniștii ei, chiar dacă rămâne în esență „o istorie prin cei mici": Iuliu Nistor, Alexandru Gligor, Ariton M. Popa, Elie Câmpeanu, Alexandru Bighian, Constantin Cotorea, Ioan Moldovan, Mihail Piroșca ș.a.

O reconstituire a acestor biografii, așa cum documentele de arhivă și mențiunile din *Șematisme* atestă, ilustrează climatul ecleziastic și politic plin de dificultăți pe care preoții l-au traversat. Este evident că primii patru preoți amintiți în paragraful anterior au avut un rol mai important, în calitatea asumată de protopopi ai noului protopopiat greco-catolic al Târgu Mureșului și parohi ai Târgu Mureșului. Astfel, Iuliu Nistor a fost cel care a asistat la momentul dureros al scoaterii parohiei urbane pe care o conducea de sub autoritatea arhiepiscopiei Blajului și trecerea ei în subordinea Vicariatului Secuimii. Dar cine era acest personaj și cât de atașat reușise să fie de districtul pe care îl coordona?

Iuliu Nistor s-a născut la Pișcolț (Piskolt), în Bihor, în anul 1859, a urmat cursurile primare și secundare la Carei (Nagykároly, Grosskarol), Oradea (Nagyvárad, Grosswardein) și Beiuș (Belényes), unde și-a susținut și bacalaureatul, în anul 1879. Pregătirea sa teologică a rezultat din cursurile audiate la Seminarul romano-catolic din Oradea, la cel greco-catolic din Ujhorod (Ungvár) și la cel din Blaj, pe care l-a absolvit în anul 1883. A fost hirotonit la Blaj, în anul 1886, unde a și ocupat mai multe funcții administrative la mitropolie[12] și unde se afla în momentul în care a primit vestea numirii ca protopop la Târgu Mureș, la 27 decembrie 1910, fiind introdus în funcție de Ariton Popa, protopopul greco-catolic al Reghinului (Szászrégen, Sächsisch-Regen)[13].

În presa românească a vremii imaginea sa pare maculată după trecerea în subordinea episcopiei de Hajdúdorogh, cu toate că, așa cum am văzut, s-a numărat printre protestatari. Dar a fost criticat pentru că s-ar fi aliniat la cerințele superiorilor ierarhici de a citi de Paști *Evanghelia* și în limba maghiară, după cum

[10] 'Episcopia greco catolică maghiară', *Românul*, nr. 34 (12/ 25 februarie 1912): 6-7.

[11] Târgu Mureș, Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureș, nr. 1372, f. 19.

[12] A fost cancelist mitropolitan, capelan și revizor al Exactoratului arhidiecezan, *Șematismul veneratului cler al arhidiecezei metropolitane greco-catolice române de Alba Iulia și Făgăraș pe Anul Domnului 1900, de la Sânta Unire 200* (Blaj, 1900), p. 738.

[13] Târgu Mureș, Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureș, nr. 1023, f. 3.

nu i-a fost străină nici tentația ocupării postului de vicar al nou-înființatei episcopii greco-catolice maghiare. Numele său apare de câteva ori în paginile ziarului arădean *Românul*, în articole lăsate în sfera anonimatului, dar din care transpare critica la adresa sa: *Am anunțat și reprobat după cuviință fapta părintelui protopop Gh. Nistor (sic!), din Târgul Murășului și a părintelui Gajia de a fi lăsat să se citească evanghelia de Paști și ungurește în biserica românească gr.cat. din acel viespar al săcuimei. O faptă care vădește prea dureros lipsa noastră de demnitate acum în preajma înființării episcopiei gr.cat. ungurești; drept răspuns la observațiile noastre, iată ce cetim acum în „Székely Napló", fițuica săcuiască din localitate: <Protopopul Nyisztor (!), care a venit de la curtea mitropolitană din Blaj în fruntea protopopiatului de Mureș și este un om luminat, cumpătat și conciliant în toate privințele, a respectat un obicei vechi bisericesc și dimpreună cu credincioșii de limbă maternă ungurească s-au bucurat și cei de limba maternă românească. Se știe că și în parohia din Târgu Murășului sunt mulți credincioși care nu știu o boabă românește, dar sunt totuși buni greco-catolici>*[14].

Câteva luni mai târziu, *Gazeta Transilvaniei* de la Brașov rememora atitudinea protopopului Nistor față de noua ierarhie greco-catolică maghiară: *Zilele trecute am primit de la un plugar român din Târgul Mureșului o scrisoare în care ni se comunică lucruri aproape de necrezut, care se întâmplă sub ochii și cu aprobarea protopopului gr.cat. Nistor, cu deosebire de la chestia Hajdudorogului încoace. Iată ce ni se scrie, între altele: în luna trecută a fost pe-aici vicarul cel unguresc și într-o duminică a ținut în biserica unită, zidită de Bob, o liturghie în limba ungurească, apoi a plecat pe sate cu protopopul Nistor, ca să ia în primire parohiile... La gimnaziul de aici studenții gr.cat. învață religiunea ungurește. Studentul Codarcea, care își lăsase prin testament averea „Asociațiunei" învață acum religia ungurește și se zice că își va testa averea episcopiei din Dorog etc., etc. Alte persoane din Târgul Murășului ne confirmă că aceste lucruri se susțin în public. De altfel, despre protopopul Nistor s-a scris acum e anul în „Românul" că a cetit la Paști și în ungurește evanghelia, iar într-o rectificare a recunoscut-o și el. Astă vară, cum lumea era în fierbere pentru crearea noii episcopii – se susținea cu siguranță că el aspirează la postul de vicar, care era să se înființeze aici. După ce se ivise o altă combinație, ca adecă să aibă vicariatul sediul în Szekelyudvarhely – tot prot. Nistor a adresat episcopului Pap Antal o rugare, în care cerea ca noua episcopie să-i asigure venitul de 6000 cor. anual, care l-a avut ca protopop al Blajului (ca protopop al Oșorheiului când aparținea la Blaj). De la Pap s-a trimes rugarea la Blaj și în minister, care cerea deslușiri: cum de a avut prot. Nistor și congruă, căci a avut atâtea venite, care făceau aproape 6000 cor. Adusese și Blajul în corn de capră cu rugarea lui*[15] (s.a.).

Iuliu Nistor a rămas la Târgu Mureș până în octombrie 1916, când a fost numit protopop de Mediaș (Mediasch, Medgyes) fiind astfel recuperat de ierarhia greco-catolică arhidiecezană, întârziind însă predarea inventarului, din cauza războiului, precum și a unei deportări la Sopron, timp de 21 de luni, până în 4 iulie

[14] 'Din durerile noastre', *Românul*, nr. 80 (10/23 aprilie 1912): 2.
[15] 'Din Târgul Murășului', *Gazeta Transilvaniei*, nr. 58 (13/26 martie 1913): 2.

1918[16]. Dar sentimentele naţionale i-au rămas, aşa că numele lui se află între participanţii la Marea Adunare Naţională de la Alba Iulia. Ca protopop greco-catolic la Mediaş, se va dovedi a fi un spirit dinamic, dornic să îmbunătăţească imaginea comunităţii greco-catolice din acest vechi oraş ardelean, motiv pentru care s-a implicat în lucrări de renovare a bisericii şi a casei parohiale, precum şi în găsirea de noi resurse financiare. Grav bolnav în ultimii ani din viaţă, a fost înlocuit din activitatea clericală şi funcţia de protopop i-a fost încredinţată temporar, între anii 1931 – 1933, lui Ioan Todoran, paroh în Târnava (Proştea Mare, Nagyekemezö, Gross-Probstdorf)[17]. Iuliu Nistor s-a stins din viaţă în anul 1933, la Mediaş.

Alexandru Gligor a fost cel care şi-a asumat conducerea parohiei de la Târgu Mureş, într-un moment dificil, între 1 decembrie 1918 şi 30 septembrie 1921[18], când se prefigura reunificarea administrativă a vechiului protopopiat. Anterior a fost preot în parohia Sântandrei (Andraşfalău, Andrásfalva) din protopopiatul Mureşului, începând cu 1901, iar din 1907 a fost transferat paroh în localitatea natală, Şard (Şardul Nirajului, Székelysárd) din acelaşi protopopiat, administrând o vreme interimar şi cealaltă parohie[19]. A fost între cei care au avut de suferit pentru afişarea sentimentelor de fidelitate românească, încă din zilele în care se anunţase restructurarea protopopiatului şi trecerea parohiei Şard, pe care o administra, în subordinea Vicariatului Secuimii. La 21 aprilie 1912 a convocat o adunare generală a credincioşilor greco-catolici în biserica din localitate, unde *aduce la cunoştinţa celor prezenţi paşii răutăţii ce ameninţă biserica noastră, anume ca ritul nostru frumos şi cântările noastre bisericeşti să fie schimbate a se cânta în limba maghiară*[20]. Adunarea s-a încheiat cu semnarea unei declaraţii de către cei prezenţi, sinonimă cu un protest colectiv: *Subscrişii credincioşi ai bisericii gr.cat. din Şardul secuiesc, fiind adusă înaintea la ordinea zilei ideea înfiinţării unei episcopii maghiare, la care ar avea de a se alătura şi comuna noastră declarăm: Noi, de la Arhidieceza noastră gr.cat. din Blaj nu ne delăturăm niciodată şi limba noastră scumpă în serviciul divin a se înschimba cu o altă limbă, vii nu o lăsăm. Averea, viaţa ne-o dăm, dar limba noastră liturgică nicicând*[21].

Ulterior, preotul Gligor a fost închis la Târgu Mureş, începând cu 23 martie 1915, iar din 29 august deportat la Sopron, până în 8 mai 1917. Tragedia nu

---

16 Târgu Mureş, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureş, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureş, nr. 1278, f. 8-9.

17 *Şematismul clerului arhidiecezei mitropolitane greco-catolice române de Alba Iulia şi Făgăraş pe anul 1929* (Blaj, 1929), pp. 44-45; 'Instalarea noului protopop român al Mediaşului', *Unirea poporului* (7-19 februarie 1933): 5; Vasile Mărculeţ – Ioan Mărculeţ, *Mediaş: istorie, demografie, personalităţi* (Brăila: Editura Sfântul Ierarh Nicolae, 2011), pp. 119-121.

18 Târgu Mureş, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureş, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureş, nr. 1255, f. 44; nr. 1334, f. 131; nr. 1335, f. 3.

19 Ibid., nr. 881, f. 10; nr. 992, f. 6.

20 Ibid., nr. 1056, f. 7.

21 Ibid.

s-a sfârşit aici, familia sa având de suferit din cauza incendierii casei şi apoi a cumplitei sărăcii, soţia lui fiind astfel o victimă a acestei situaţii[22].

Văduv, cu cinci copii în grijă[23], s-a bucurat de climatul urban, după ce a fost desemnat să administreze parohia din Târgu Mureș, fiind și protopop pentru parohiile care rămăseseră în partea Vicariatului Secuimii şi care, treptat, după metamorfoza politică de la 1 decembrie 1918, aspirau la o refacere a structurii vechiului protopopiat. Astfel, îi scria cu entuziasm, la 13 septembrie 1919, ministrului cultelor, despre situaţia îmbucurătoare ce se profila la orizont, pentru acea parohie: *Biserica greco-catolică din Tîrgu Mureș, trecută prin multe neajunsuri, azi, mulţumită proniei bunului Dumnezeu, e reîntoarsă iar şi se numește biserica românească şi e vrednică de numele mare al primului ei fondator, Bob*[24]. O problemă personală îi va schimba radical destinul, fiind demis din funcţie la 20 noiembrie 1921, *când pentru atentarea căsătoriei de a doua a fost lipsit de oficiul şi beneficiul parohial*[25]. Angajat ca şi funcţionar la Casa Cercuală a Asigurărilor Sociale din Târgu Mureș, Alexandru Gligor s-a implicat în toamna anului 1922 în acuzaţii la adresa conducerii instituţiei, care în cele din urmă s-au dovedit a fi nefondate, iar el a fost destituit şi din această funcţie[26].

Ariton M. Popa, paroh şi protopop al Reghinului, a fost câteva luni administrator protopopesc interimar la Târgu Mureș, în Vicariatul Secuimii, din martie până în decembrie 1921[27]. Născut la Tăuni (Hosszúpatak, Brenzendorf) lângă Blaj, la 15 aprilie 1871, şi-a făcut studiile la Blaj şi la Seminarul Central al Universităţii din Budapesta. Hirotonit preot în 1896, şi-a început activitatea clericală în parohia din Ciuculeşti (Bucium-Şasa). Adevărata sa misiune clericală o va demonstra însă în cele patru decenii în care s-a aflat la conducerea protopopiatului Reghin, începând cu 25 decembrie 1905[28]. La Târgu Mureș a fost desemnat paroh şi protopop interimar (Vicariatul Secuimii) încă din 31 august 1920, trebuind să preia tot inventarul de la Iuliu Nistor, cel mai târziu la 15

---

22 Ana Hancu, *Vicariatul greco-catolic maghiar al Secuimii (1912-1925)* (Târgu Mureș: Editura Vatra Veche, 2016), pp. 79-80.

23 Târgu Mureș, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureș, nr. 1255, f. 44.

24 Ibid., nr. 1228, f. 74.

25 Ibid., nr. 1357, f. 29.

26 'Ce s-a petrecut la Casa Cercuală a Asigurărilor Sociale', *Mureşul*, (7/14 decembrie 1922): 1. După o anchetă de şase săptămâni, făcută de 12 experţi contabili, cei doi denunţători, Alexandru Gligor şi Ludovic Ganga, au fost chemaţi în instanţă, pentru a răspunde la calomniile aduse la adresa conducerii instituţiei din care au făcut parte. În final, instanţa a dat câştig de cauză conducerii Casei Cercuale, directorului V. Al. George, subdirectorului Pototzky şi şefului de birou, Landmann, 'Ştiri', *Mureşul*, (25/23 iunie 1923): 1.

27 Târgu Mureș, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureș nr. 1306, f. 1-2.

28 Pentru detalii Maria Dan, *Protopopul Ariton M. Popa* (Târgu Mureș: Fundaţia culturală Vasile Netea, 2006), passim; Ana Todea, 'Protopopul Reghinului, Ariton M. Popa. Biobibliografie', *Libraria*, VII (2008): 243-249.

noiembrie 1920[29]. Dar situaţia s-a tergiversat până în primăvara anului 1921, din cauză că Iuliu Nistor nu a venit la Târgu Mureş pentru predarea oficială a inventarului[30]. Documentele ce-i poartă semnătura pentru răstimpul în care a fost obligat să-şi concentreze atenţia asupra celor două protopopiate vecine, demonstrează solicitările repetate adresate Blajului pentru ocuparea parohiilor vacante.

Misiunea lui Ariton Popa la Târgu Mureş s-a încheiat la 25 decembrie 1921, odată cu instalarea lui Elie Câmpeanu. Şi-a continuat activitatea la Reghin până la 1 iulie 1945, când din cauza stării precare de sănătate s-a retras din oficiu, fiind înlocuit de Alexandru Todea. S-a stins din viaţă la 14 aprilie 1946 la Reghin, *fiind petrecut la mormânt de un frumos sobor de preoţi, de familia îndoliată şi de multă lume aleasă din Reghin şi jur*[31].

Elie Câmpeanu a fost un personaj care s-a bucurat de un mai mare interes în istoriografia română din ultimele decenii, în mare parte fiindcă la Serviciul Judeţean Mureş al Arhivelor Naţionale ale României s-a păstrat un număr consistent de documente din care s-au putut reconstitui biografia şi activitatea sa pe aceste meleaguri. Născut la Săplac (Aluniş, Kecsed) în comitatul Cojocna, la 12 iulie 1859, a urmat studiile secundare la Blaj, obţinând bacalaureatul în anul 1879, apoi cele teologice, absolvite în 1883. Hirotonit preot la 4 martie 1884, şi-a început activitatea clericală la Varviz (Subcetate), începând cu 25 iunie 1887, apoi din 9 iulie 1898 a devenit paroh la Gheorgheni (Gergyószentmiklós, Niklasmarkt) ulterior viceprotopop şi protopop al Giurgeului[32]. A fost numit oficial paroh şi protopop la Târgu Mureş, la 27 august 1921, prin decretul 3676/1921. Instalarea sa în funcţie, stabilită iniţial pentru 11 octombrie, a fost amânată până la 25 decembrie 1921, deoarece se suprapunea cu festivităţile prilejuite de inaugurarea bibliotecilor poporale şi sfinţirea clopotelor aduse în dar pentru 42 de biserici din judeţul Mureş-Turda[33]. Documentele de arhivă ne permit să intrăm şi în universul vieţii sale publice şi private: căsătorit cu Iuliana Ţăran, tată a nouă copii[34], a fost o prezenţă activă în viaţa culturală şi politică a României interbelice, deputat în Parlamentul României şi prefect al judeţului Hunedoara (1931 – 1932)[35], iar în memoria comunităţii mureşene a rămas drept artizanul moral al noii biserici greco-catolice din centrul oraşului, a cărei construcţie, după eforturi materiale ce

---

29 Târgu Mureş, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureş, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureş, nr. 1248, f. 2, 5.

30 Ibid., nr. 1289, f. 1-2.

31 I. Vultur, 'Protopopul Ariton M. Popa', *Unirea poporului*, nr. 18 (5 mai 1946): 2.

32 *Şematismul veneratului cler*, p. 688.

33 Târgu Mureş, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureş, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureş, nr. 1306, f. 1-2.

34 Ibid., nr. 1412, f. 46 v-47.

35 Grigore Ploeşteanu, 'Preocupări istoriografice', în Grigore Ploeşteanu – Dimitrie Poptămaş (eds), *Elie Câmpeanu. Omul şi faptele sale* (Târgu Mureş: Fundaţia Culturală „Vasile Netea", 1999), p. 51; Liviu Boar, 'Repere biografice', în Ploeşteanu – Poptămaş (eds), *Elie Câmpeanu. Omul şi faptele sale*, pp. 9-15.

au durat nouă ani, s-a finalizat în 1936[36]. Bolnav în ultimele luni, s-a stins din viață la 21 ianuarie 1937, iar ceremonialul înmormântării la Târgu Mureș, așa cum a relatat presa vremii, demonstrează popularitatea de care se bucura în rândul oficialităților și a comunității[37].

În timpul războiului problemele preoților și enoriașilor din acest protopopiat au fost similare cu cele ale ardelenilor, în general. Corespondența protopopului de Târgu Mureș cu autoritățile ecleziastice din Blaj nu s-a întrerupt brusc, deși protopopiatul a trecut în subordinea episcopiei greco-catolice maghiare. Așa cum mărturisesc documentele de arhivă, scrisori au mai venit, și dintr-un sens și din celălalt, în anii războiului. Unele sunt mesaje conjuncturale, precum felicitarea pe care protopopul de la Târgu Mureș, Iuliu Nistor, i-a trimis-o mitropolitului Victor Mihályi, cu prilejul aniversării a 40 de ani de arhierie, căreia ierarhul i-a răspuns cu aceeași tonalitate generoasă în urări[38]. Alteori, dramatismul războiului a determinat gesturi de solidaritate umană, precum atunci când la 5 ianuarie 1915 episcopul Vasile Hossu, care își petrecuse adolescența pe aceste meleaguri, îi scria din Gherla protopopului Iuliu Nistor că i-a trimis 100 de cărți de rugăciuni, *pentru ostașii răniți greco-catolici din spitalele de acolo*[39]. Scrisoarea păstrează pe verso și copia răspunsului redactat de Iuliu Nistor, la 16 ianuarie 1915, în aceeași limbă română nealterată[40].

Documentele de arhivă păstrate au reținut și odiseea prin care au trecut preoții din acest protopopiat, constrânși să suporte întârzieri prelungite la plata salariilor. Între alții, era ceea ce mărturisea și Alexandru Bighian, paroh în Lăureni, la 24 august 1914: *Grele și rele timpuri am ajuns, ce-o mai fi? Trăim cu ghimțu în spate*[41]. Nici după momentul emblematic din 1 decembrie 1918, starea materială nu s-a îmbunătățit, mai ales că parohiile din Secuime au pierdut din enoriași, în anii războiului. Este imaginea pe care o transmitea, la 20 ianuarie 1922 preotul din Crăciunești, Mihail Piroșca, cel care administra parohia Bolintineni (Nyárádbálintfalva), cu filiile Păsăreni (Backamadaras) și Troița (Szentháromság), parohia Sântandrei (Andraşfalău, Andrásfalva)), cu filia Iobăgeni (Jobbágyfalva), parohia Roteni (Harasztkerek), cu filia Vălenii (Oaia, Székelyvaja): preoții din această zonă *nu se pot lăuda decât numai cu sărăcia. Căci lupta noastră este cea adevărată, să te lupți cu sărăcia, pentru neam și religie*[42].

---

[36] Cornel Sigmirean, 'Slujitor al bisericii și al neamului său', în Ploeșteanu – Poptămaș (eds), *Elie Câmpeanu. Omul și faptele sale*, p. 32.

[37] 'Protopopul Ilie Câmpeanu', *Unirea poporului*, nr. 5 (31 ianuarie 1937): 1-2.

[38] Târgu Mureș, Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureș, nr. 1128, f. 31.

[39] Ibid., nr. 1123, f. 2.

[40] *În numele acelora mă simt plăcut obligat a esprima Preasfinției Voastre cea mai călduroasă mulțămită*, Ibid., f. 2 v.

[41] Ibid., nr. 1097, f. 5; Hancu, *Vicariatul greco-catolic*, p. 195.

[42] Târgu Mureș, Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureș, nr. 1314, f. 1; Hancu, *Vicariatul greco-catolic*, pp. 53-54.

La fel ca în protopopiatul greco-catolic vecin al Mureşului, aflat în subordinea Blajului, şi aici şcolile confesionale urmau să fie puse la dispoziţia oficialităţilor, în cazul în care s-ar fi impus organizarea unor spitale de campanie. Este informaţia pe care o primeşte preotul Ilie Lupu din Bolintineni, de la protopopul Iuliu Nistor, la 24 august 1914[43].

Preoţii din acest protopopiat au avut de suferit şi vicisitudinile carcerale, în urma unor proteste faţă de oficialităţile politice şi ecleziastice maghiare. În această situaţie s-a aflat Iuliu Nistor, primul protopop din subordinea Vicariatului Secuimii, care la 12 octombrie 1916 a fost arestat şi deportat la Sopron, fiind eliberat abia după 21 de luni, adică în 4 iulie 1918. În propria reconstituire episodul a rămas unul dramatic: *La depărtarea mea din parohia Tîrgu Mureşului, întâmplată la 12 octombrie 1916, n-am putut resigna neavând timp fizic, că jandarmeria care m-a escortat în seara acelei zile nu mi-a lăsat nici atâta timp ca să-mi pot pacheta lucrurile mai necesare*[44]. În timpul detenţiei, *în urma frigului suferit în cele 2 iernuri de sub internare tot organismul meu e cuprins de reumatism şi medicul mă făcu atent ca să mă feresc de curenturi, la care călătorind eşti sigur expus*[45].

Condamnat a fost şi preotul Alexandru Gligor, la un an şi jumătate de închisoare, închis la 23 martie 1915 la Târgu Mureş, iar la 29 august deportat la Sopron, unde a rămas până în 8 mai 1917[46]. În paginile sale autobiografice a rememorat situaţia dramatică prin care a trecut, incendierea casei, distrugerea bunurilor şi moartea soţiei, din cauza sărăciei în care a fost obligată să trăiască: *Ca preot în Andrasfalău m-au persecutat reformaţii, iar guvernul unguresc, sub cuvânt că sunt mare român la 1901 mi-au detras ajutorul de stat. Ca preot în Şard m-a persecutat episcopul de Hajdudorog pentru sentimentele mele româneşti. În 1903 mi-au incendiat casa. În 23 martie 1915 m-au deţinut. Tribunalul din Tîrgu Mureş m-a osândit la un an şi jumătate puşcărie, ca trădător de patrie. În 29 august 1916 m-au escortat la Sopron şi internat la Fertömegyes până la 8 mai 1917. În urma mizeriei de acasă soţia mi-a murit în 27 decembrie 1917. Am fost jefuit de tot ce am avut*[47].

Schimbarea politică adusă de momentul de la 1 Decembrie 1918 a generat semnale pozitive şi în plan ecleziastic: iniţial în zona sătmăreană, în luna noiembrie, arhidiaconul Romul Marchiş a avut iniţiativa desprinderii din subordinea Episcopiei de Hajdúdorogh şi constituirii unei noi unităţi ecleziastice, Vicariatul Naţional Român Greco-Catolic de Carei care a fost recunoscut şi de Consiliul Dirigent, la 2 ianuarie 1919[48]. În lunile următoare prioritatea celor din

---

43 Hancu, *Vicariatul greco-catolic*, p. 195.

44 Târgu Mureş, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureş, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureş, nr. 1278, f. 8.

45 Ibid.

46 Ibid., nr. 1278, f. 43.

47 Sebastian Stanca, *Contribuţia preoţimii române din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului (1916-1919)*, eds Mihai-Octavian Groza – Mircea-Gheorghe Abrudan (Cluj-Napoca – Deva: Editura Argonaut – Editura Episcopiei Devei şi Hunedoarei, 2015), p. 84.

48 Hancu, *Vicariatul greco-catolic*, p. 43.

protopopiatul Târgu Mureșului s-a concentrat asupra unirii parohiilor cu acest vicariat de la Carei, după ce în diferite parohii s-a denunțat subordonarea față de Episcopia de Hajdúdorogh.

Menționile din documentele de arhivă și din presa vremii, în fața timpului care trecea și lăsa în urmă ambiguități și întrebări fără răspuns, ni-l arată pe Alexandru Gligor având inițiativa convocării unei adunări generale la 11/24 decembrie 1918, la Târgu Mureș. Deciziile acesteia le-a evocat succint și în paginile gazetei *Unirea*: *1. Adunarea declară cu unanimitate că cu ziua susnumită am rupt toată legătura cu Episcopul de Hajdudorog și să încredințează ca să aducă la cunoștința susnumitului Episcop; 2. În mod interimal, ne alăturăm întru toate acțiunii vicarului de Sătmar, Prea On. Domn Romul Marchiș, ne supunem guvernării Dniei Sale. Îl rugăm ca să binevoiască a exopera de la S.Scaun Apostolic încorporarea din nou la Arhidieceza de Alba Iulia și Făgăraș, pe lângă un Vicariat al secuimii și întregirea forului protopopesc dizolvat prin episcopia de Hajdudorog; 3. Declarăm de nulă călindarul gregorian întru ținerea sărbătorilor; 4. Să încredințează prezidiul ca să aducă la cunoștință Prea Veneratului Consistor gr.cat. în Blaj și a să ruga de ocrotirea părintească precum am fost*[49].

Alexandru Gligor era deja la începutul anului 1919 un personaj activ al zonei, care milita pentru noul statut juridic al parohiilor ce aparținuseră de Vicariatul Secuimii. Astfel, tot el a fost cel care a convocat un Congres mixt la Târgu Mureș, la 28 februarie/13 martie 1919, al cărui anunț a fost publicat și în presa vremii, și care trebuia să schițeze prioritățile pentru preoți și învățători: *Frați preoți, învățători și credincioși de Hajdudorog din Ardeal! Zilele îmbucurătoare în care a adus Pronia Dumnezeiască neamul românesc și care împrejurare a dat un curs nou tuturor instituțiunilor, pe noi însă ne-a aflat într-o stare izolată. Salarele preoților și a învățătorilor, bunăstarea bisericilor și a școlilor m-a îndemnat ca și până voi primi aprobarea ulterioară a frățiilor Voastre să convoc un Congres mixt de preoți și credincioși din dieceza gr.cat. de Hajdudorog în Ardeal. Rog pe toți preoții, învățătorii și credincioșii sau cei din urmă dintr-o comună cel puțin 2-4 plenipotentați ca pe ziua de 13 martie n.a.m. la 9 ore să ne întrunim în Tîrgul Mureș. Fără organizare nu poate fi vorba de congruă și de salar*[50]. Ulterior, a înaintat Consiliului Dirigent o adresă în care a expus situația creată și căreia i s-a răspuns favorabil: *Consiliul Dirigent Român ia cu bucurie la cunoștință cuprinsul procesului verbal al congresului, socotind ruperea legăturilor nefirești cu episcopia gr(eco) catolică a Hajdudorogului, ca o urmare logică și necesară a noilor raporturi de stat, cărora aparține de acum sus numitul vicariat al secuimii. Drept aceea, Consiliul nostru Dirigent recunoaște biserica greco-catolică din numitul vicariat, ca o grupare juridică căreia până la*

[49] Alesandru Gligor, 'Prăbușirea Hajdudorogului', *Unirea*, nr. 6 (12 ianuarie 1919): 1; Târgu Mureș, Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureș, nr. 1197, f. 4, 6.

[50] 'Convocare', *Unirea*, nr. 35 (19 februarie 1919): 4.

aranjarea definitivă a noilor stări, îi asigură toate drepturile şi favorurile prevăzute în legile şi ordonanţele ţării[51].

Şi din celălalt protopopiat, al Mureşului, s-au auzit voci în favoarea reunificării, mai ales din partea acelor parohi care nu erau în relaţii tocmai amiabile cu protopopul Dionisie Decei şi pentru care o subordonare faţă de un protopopiat cu sediul la Târgu Mureş era mult mai facilă, din punct de vedere al căilor de comunicaţie. Astfel, la sinodul de primăvară, din 31 martie 1920, ţinut la Bandul de Câmpie, Vasile Saltelechi, paroh în Bărdeşti (Marosbárdos), propunea ca problema *nefericitului Hajdudorog să se limpezească definitiv, cât mai în grabă, comunele bisericeşti rupte de la tractul Murăşului să revină din nou în sânul acestui district, iar sediul protopopesc e timpul suprem să se remute în vechea sa reşedinţă: Tîrgu Mureş. Noi nu mai putem alerga la sediul provizor de azi*[52], mijloacele de transport fiind neadecvate, concluzionând că deoarece sediul protopopiatului a fost *din vechime în oraş, să se mute iarăşi în oraş, unde a fost*[53].

Dar soarta protopopiatului ce fusese inclus forţat în subordinea Episcopiei de Hajdúdorogh era o problemă a cărei rezolvare presupunea şi o decizie papală, astfel că în anul 1919 papa Benedict XV a redactat două decrete care consacrau revenirea parohiilor, ce fuseseră înstrăinate în anul 1912, la Mitropolia de Alba Iulia şi Făgăraş. Primul decret, din 10 mai, se referea la cele 46 de parohii care aparţinuseră de Episcopia de Oradea, iar al doilea, din 29 iulie 1919, la parohiile din Vicariatul Secuimii. Prevederile au fost aduse la cunoştinţa preoţilor şi enoriaşilor din zonă de către mitropolitul Vasile Suciu, prin circulara din 15 septembrie 1919: *Sunt încă vii în inimile voastre mărturisirile ce le-aţi depus în anul 1912, despre fiinţa voastră românească şi împotrivirile ce le-aţi făcut tot atunci în contra smulgerii din trupul mamei voastre, a Arhidiecezei greco catolice române de Alba Iulia şi Făgăraş, de care v-aţi fost ţinut totdeauna şi în contra încopcierii voastre la dieceza greco catolică maghiară de Hajdudorog. Sunt proaspete şi protestele ridicate de voi, prin reprezentanţii voştri legali, la congresul ţinut la 13 martie 1919 în Tîrgul Mureşului de a vă ţinea şi pe mai departe de dieceza de Hajdudorog şi răsună încă şi acum dorinţele voastre de a fi uniţi din nou cu vechea voastră biserică mamă, cu Arhidieceza greco catolică română de Alba-Iulia şi Făgăraş. Dorinţele şi rugările voastre atât de legitime, izvorâte din conştiinţa voastră şi îndreptate nouă, ca să luăm sub scut şi în apărare, n-am neglijat ca să le aducem la cunoştinţa Preafericitului nostru Părinte, papa de la Roma, cerând să vă primească în grija-i deplină de dragoste părintească*[54].

Documentele de arhivă păstrate surprind eforturile aceluiaşi Alexandru Gligor, administratorul protopopiatului Târgu Mureş, care prin adresa din 26 septembrie 1919 solicitase preoţilor din subordine să-şi exprime opinia proprie

---

[51] Târgu Mureş, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Mureş, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureş, nr. 1219, f. 1.

[52] Ibid., nr. 1246, f. 5 v.

[53] Ibid., f. 6.

[54] Hancu, *Vicariatul greco-catolic*, pp. 45-46.

față de destinul parohiilor pe care le conduceau[55]. Protocoalele emise în urma reunirii adunărilor credincioșilor din Târgu Mureș[56], Șard[57] și Tirimia Mică[58] au demonstrat aceeași opinie favorabilă față de *reîncopcierea parohiilor la arhidieceză*.

Și după 1918 dificultățile au fost în primul rând cele legate de lipsa personalului, cum rezultă și din dezbaterile sinodului organizat la Târgu Mureș de Ariton Popa, la 25 octombrie 1920, vocea sa pledând cu fermitate pentru o preoțime calificată, numită în posturile vacante de aici, care *vor fi în stare să corespundă vremilor și oamenilor schimbați așa de radical*[59]. Perioada ce tocmai se încheiase lăsase urme la nivel ecleziastic, așa cum observase același Ariton Popa, în toamna anului 1920. Într-o scrisoare către consistoriul de la Blaj, după o întâlnire avută cu cei patru preoți pe care i-a găsit în funcții, mărturisea: *Am impresia că legătura canonică între preoții și vicarul protopop de la 1918 încoace e aproape nulă și a făcut care ce a vrut și ce a putut*[60].

Regăsim aceleași nevralgii și în rândul laicatului, cum o dovedește scrisoarea trimisă protopopului de Târgu Mureș, la 14 mai 1922, de câțiva credincioși din filia Ogari (Poienița, Marosagárd), care cereau un paroh în locul administratorului parohial, care în cei șase ani s-a aflat în comunitatea lor doar episodic: *Noi nu am avut preot decât de 3-4 ori pe an*[61].

Nu au lipsit nici incidentele cu iz moral, precum cel în care a fost implicat fostul clopotar și cantor al bisericii din Târgu Mureș, Toader Badiu, acuzat că ar fi furat două cruci din cimitir[62] și a cărui elucidare s-a prelungit câțiva ani, până când a ajuns pe masa protopopului Câmpeanu. Întâmplarea a primit, prin depoziția acuzatului, valențe suplimentare, legate de împrejurările războiului, când militarii unguri și ruși, înmormântându-și în anul 1917 morții în cimitirul bisericii târgumureșene, au scos de la morminte mai multe cruci și, pe unele, le-au zdrobit; el a încercat să salveze două cruci, rugându-l pe curatorul primar Ioan Pădureanu să-i conceadă a le vinde la doi indivizi care le cereau. Curatorul a fost de acord, iar el a primit banii *în datoria pentru o poartă la ușa cimitirului pe care am făcut-o din materialul meu*[63]. Acest episod se înscria însă într-un conflict de durată între cantor și parohii Iuliu Nistor și Alexandru Gligor și care s-a finalizat prin destituirea lui Badiu din funcție și evacuarea sa din casa bisericii pe care o ocupase, în primăvara anului 1922, după ce vocile celor din curatoratul bisericii au înclinat spre vinovăția acestuia: *Acum din nou ne-am convins că din an în an se poartă mai rău și că nu este*

---

55 Târgu Mureș, Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Târgu Mureș, nr. 1222, f. 10.
56 Ibid., f. 12.
57 Ibid., f. 11.
58 Ibid., f. 13.
59 Ibid., nr. 1247, f. 12 v.
60 Ibid., nr. 1248, f. 10-11.
61 Ibid., nr. 1322, f. 32.
62 Ibid., nr. 1327, f. 15.
63 Ibid., f. 16.

vrednic a mai rămânea în serviciul bisericii noastre, cauzându-ne numai pagube şi ruşine[64].

Încercând să obţină aprobarea pentru a locui în continuare în aceeaşi casă, fostul clopotar Badiu s-a adresat ulterior Consistoriului din Blaj, prezentând situaţia dramatică în care s-a aflat, în vremea episcopatului greco-catolic maghiar: *În timpul când au domnit ungurii, atunci au fost toţi unguri mergând toţi la biserica catolică, numai eu eram în sfânta bisericǎ încă m-a bătut la cap atâta de cumplit cât după lovitură a sărit sângele cât înălţimea trupului pe treptele casei, dar din serviciu nu m-au suspendat însă m-au batjocorit la domnii noştri*[65]. Aşadar, rănile trecutului erau încă dureroase şi păreau a deveni instrumente pentru a îmblânzi prezentul.

Instalat la Târgu Mureş de sărbătoarea Crăciunului anului 1921, Elie Câmpeanu s-a trezit în fruntea unui protopopiat mic, ce număra doar nouă parohii şi filii (Sântandrei, Bolintineni, Ivăneşti– Kebeleszentivány, Crăciuneşti, Roteni, Şard, Lăureni, Tirimia Mică, Tg. Mureş)[66]. Dar era evident că aceasta era doar o situaţie tranzitorie, până la reîntregirea vechiului protopopiat.

Prima vizitaţie canonică pe care noul protopop Elie Câmpeanu a făcut-o în vara anului 1922 a transmis o imagine dezolantă, a unui protopopiat în care era nevoie atât de personal clerical, cât şi de reparaţii la mai toate bisericile. Unele biserici erau degradate prin trecerea timpului, cum e cazul celor de la Crăciuneşti, Şard şi Tirimia Mică, altele au fost afectate moral de trecerea sub administraţia episcopiei de Hajdúdorogh, cum a fost la Sântandrei, unde mulţi credincioşi au trecut la confesiunea evanghelică, iar copiii lor au urmat şcoala confesională respectivă[67].

Corespondenţa constantă între autorităţile mitropolitane şi protopopul Câmpeanu, evidenţiază aceleaşi leitmotive şi în discursul mitropolitului Vasile Suciu, legate de identitatea etnică şi confesională şi de starea materială a parohiilor: *Sunt cunoscute şi ispitele – îi scria mitropolitul, la 2 mai 1922 –, uneori şi în unele locuri chiar şi persecuţiile la care au fost expuşi fiii acestor biserici în părţile acelea. În situaţiile ce i s-au creat biserica gr.cat. română din Secuime a slăbit, pierzând mulţi credincioşi, care au trecut la alte biserici, uneori chiar prin crimă ecleziastică. Chemarea şi datoria noastră este a face tot posibilul pentru deşteptarea credincioşilor noştri din acelea părţi şi pentru recâştigarea poziţiilor pierdute. Şi sperăm în Domnul că aceasta vom putea-o realiza print-o largă apostolie şi prin asigurarea materială a parohiilor şi filiilor noastre de pe teritoriul secuiesc*[68].

Nici sinodul protopopesc din primăvara anului 1923 nu dezvăluia o situaţie mai bună în acest protopopiat, astfel încât concluzia a fost că era nevoie de un ajutor material de la guvern şi de întregirea protopopiatului ce fusese

---

64 Ibid., f. 18.

65 Ibid., nr. 1314, f. 36.

66 Ibid., nr. 1322, f. 6.; nr. 1333, f. 92; nr. 1334, f. 5. Uneori sunt puse împreună şi filiile, de aceea, în unele documente, apar numeric mai multe parohii.

67 Ibid., nr. 1322, f. 43-46.

68 Ibid., nr. 1337, f. 5.

dezmembrat la 1912[69]. Astfel, transferul lui Dionisie Decei, protopopul protopopiatului Mureşului, de la Band la Teaca (Teke, Teckendorf), la 24 noiembrie 1923, deschidea drumul unei noi arondări a parohiilor ce fuseseră în subordinea acestuia. La 1 iulie 1924, oficial, reîntregirea vechiului protopopiat al Mureşului se încheiase şi instituţia îşi redobândise vechea reşedinţă citadină. Dar au trecut aproape şase ani de la momentul de efervescenţă politică şi naţională de la 1 Decembrie, iar modalitatea în care s-a realizat această reunificare a lăsat în urmă şi nemulţumiri. De fapt, balanţa s-a înclinat în favoarea acelei părţi a protopopiatului care în anul 1912 trecuse în subordinea Vicariatului Secuimii şi nu în favoarea celei ce rămăsese în subordinea Blajului şi care, *de jure*, era moştenitoarea vechii structuri ecleziastice[70]. Dar dincolo de aceste dispoziţii ierarhice erau oamenii: un protopop care sperase până în ultima clipă că va primi recompensa ambientului urban pentru anii grei şi dificili în care a condus protopopiatul de la Band, dar în final a trebuit să părăsească zona: Dionisie Decei; un alt protopop, ambiţios şi conştient de sprijinul pe care îl avea din partea unor oficiali blăjeni şi care, în cele din urmă, a rămas la Târgu Mureş, chiar dacă hârtiile ce-i poartă semnătura nu trădează un personaj la fel de conştiincios, ca şi celălalt: Elie Câmpeanu.

[69] Ibid., nr. 1347, f. 5, 14.
[70] Teodor, *O istorie din fărâme*, pp. 464-467.

VIZUALUL CA DOCUMENT ISTORIC

MARIA, IOSIF ŞI ISUS, MODELE VIZUALE ALE SALVĂRII DIVINE ÎN NAVA BISERICII MEDIEVALE DIN MĂLÂNCRAV (MALMKROG, ALMAKÉREK, JUD. SIBIU)

Anca GOGÂLTAN

Vizitatorul interesat de vestigiile Evului Mediu transilvănean este întâmpinat de o multitudine de imagini atunci când pătrunde în biserica familiei nobiliare Apafi din Mălâncrav. Datată pe la mijlocul secolului al XIV-lea, construcţia medievală surprinde prin bogăţia decoraţiei interioare dar şi prin particularităţile ei cum ar fi neconcordanţa dintre stilul arhitectural mai simplu al corpului bazilical şi elegantul cor gotic[1]. Nepotriviri apar şi între calitatea şi datarea picturilor murale care decorează interiorul. Cele din navă sunt evident mai vechi decât cele din cor (datate după 1400), fiind realizate probabil cândva între 1320 şi 1350[2]. Specialiştii argumentează că biserica a suferit modificări chiar în perioada medievală[3]. Corul a fost reconstruit cândva în ultimul sfert al secolului al XIV-lea într-un stil mai „modern", gotic târziu, iar ferestrele din navă şi portalul vestic au fost modificate, pentru ca să corespundă ca stil acestuia[4].

După ce privirea vizitatorului se acomodează cu densitatea registrelor, formelor şi culorilor, destul de şterse la ora actuală, ale picturilor murale aflate pe peretele nordic al navei (Fig.1)[5], atenţia îi va fi cu siguranţă atrasă de o compoziţie

---

[1] Bibliografia despre biserica evanghelică din Mălâncrav este foarte bogată. Una dintre contribuţiile de bază este articolul lui Vasile Drăguţ, 'Picturile murale din biserica evanghelică din Mălîncrav', *Studii şi cercetări de istoria artei*, 14 (1967): 79-93, mai ales 80. Vezi şi Anca Gogâltan – Dora Sallay, 'The Church of Mălâncrav and the Holy Blood Chapel of Nicholas Apa', în Adrian Andrei Rusu – Szőcs Péter Levente (eds), *Arhitectura medievală religioasă din Transilvania* (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 2002), vol. 2, pp. 181-210, mai ales 187, nota 33; Dana Jenei, 'Les peintures murales de l'église de Mălâncrav. Notes avant la restauration', *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art. Série Beaux-Arts,* 52 (2015): 47-76.

[2] Drăguţ, 'Picturile murale', p. 80; Jenei, 'Les peintures murales', p. 56.

[3] Entz Géza, *Erdély építészete a 14-16. században* (Cluj-Napoca: Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Kiadása, 1996), pp. 54-55. Vezi şi Gogâltan – Sallay, 'The Church of Mălâncrav', pp. 192-193.

[4] Mai mult ca sigur „modernizările" au fost făcute din iniţiativa conducătorului familiei din acel moment, Nicolae Apafi. Acesta a solicitat în anul 1428 Papei Martin V permisiunea de a acorda indulgenţe celor care vizitau biserica familiei sale. Picturile din cor sunt datate în jurul anului 1400, vezi Gogâltan – Sallay, 'The Church of Mălâncrav', p. 192.

[5] Programul iconografic al navei este foarte bogat şi cuprinde şase registre orizontale incluzând naraţiuni multiple. Începe în partea superioară vestică cu Geneza şi continuă în rândul al doilea de la est la vest cu scene din Copilăria lui Isus. Registrul al treilea se desfăşoară din nou de la vest către est ilustrând Patimile lui Isus, Răstignirea, Învierea şi Apariţiile sale.

situată în al doilea registru din partea superioară, dedicat naraţiunii Copilăriei lui Isus. Este vorba de scena Naşterii lui Isus, a patra din acest ciclu care se desfăşoară de la est la vest, apărând după imaginea Vizitaţiei şi înainte de momentul Vestirii păstorilor (Fig.2). Elementul care focalizează privirea asupra acestei reprezentări este adăpostul primitiv, format dintr-un acoperiş simplu susţinut de patru stâlpi, care se profilează puternic pe fundalul alb al acestui registru. Acesta sugerează nu numai locul în care s-a petrecut evenimentul naşterii miraculoase ci şi limitele formal-vizuale ale scenei. Deşi picturile menţionate au fost des amintite în literatura de specialitate, o interpretare amănunţită a semnificaţiei multor teme reprezentate, ca şi a întregului program iconografic în raport cu pietatea medievală târzie, încă lipseşte. Fiind vorba de un ansamblu pictural coerent, în care mai mult de 90% din fresce s-au păstrat, cercetătorii au acces, în acest caz, la o valoroasă sursă vizuală. Aceasta ilustrează atât discursul clerical cât şi pe cel al comanditarilor adresat credincioşilor şi vizitatorilor bisericii unei familii nobiliare aflate în plină ascensiune socială în perioada în care lăcaşul său de cult a fost construit şi decorat[6].

Analiza transferurilor iconografice care au stat la baza acestei imagini ne poate sugera spaţiul geografic de origine al meşterilor care au realizat picturile. Cel mai interesant aspect, însă, se leagă de semnificaţia mesajelor transmise de imagini, de raportul lor cu pietatea timpului în care au fost realizate. În acest caz, studiul amănunţit al surselor literare şi iconografice poate contribui la înţelegerea mai precisă a mesajelor considerate a fi potrivite şi sugestive pentru publicul cărora li se adresa. Scopul final al acestei analize este să înţeleagă ce tip de credincios aveau în vedere sau doreau să formeze aceste picturi.

MARIA ALĂPTÂND PRUNCUL ŞI IOSIF APĂRÂND FAMILIA

Aşa cum am mai precizat, scena Naşterii lui Isus este delimitată de un acoperiş-hambar care aminteşte mult de cel pictat de Giotto în capela Scrovegni (1303 – 1305)[7] şi preluat apoi de alţi artişti influenţaţi de el inclusiv în Boemia[8]. Meşterul de la Mălâncrav a folosit acelaşi mod abil de a plasa patul în diagonala scenei pentru a-l face mai vizibil privitorilor. Cu mâna dreaptă tânăra mamă ţine aproape de ea pruncul strâns înfăşat în faşe albe şi îl alăptează. Reprezentarea este întregită de prezenţa Sfântului Iosif în colţul stâng al scenei şi de cele două animale,

---

Naraţiunea continuă cu trei scene ilustrând Moartea Mariei, Înmormântarea şi Ridicarea ei la Ceruri şi Toma primind centura Fecioarei. Pe stâlpii de despărţire a navei centrale de colaterala nordică sunt câteva reprezentări cu sfinţi precum tentaţia Sf. Anton, salvarea lui Petru din închisoare şi martiriul Sf. Ecaterina. Se mai păstrează imaginea Sfântului Ioan Botezătorul pe ultimul stâlp din apropierea corului.

[6] Gogâltan – Sallay, 'The Church of Mălâncrav', pp. 183-187. Vezi şi Jenei, 'Les peintures murales', pp. 59-60.

[7] Anna Maria Spiazzi, *The Scrovegni Chapel in Padua* (Milan: Electa, 1993), p. 26.

[8] Vezi imaginea Naşterii de pe panoul polipticului de la Víšší Brod (aprox. 1350), păstrat în Galeria Naţională din Praga. (https://artsandculture.google.com/asset/RgE6hOomXNrXLg), accesat în 16 iunie 2019.

boul și măgarul, înfățișate în colțul drept în prim-plan. Înfășurat într-o mantie de culoare maro, cu capul descoperit, Iosif este așezat pe jos cu trupul pe jumătate întors către public. Toate trei personajele au aureole iar acestea sunt în așa fel dispuse încât formează un triunghi, subliniind legătura strânsă dintre protagoniști.

MADONNA LACTANS, MODEL DE MATERNITATE, INTERCESOARE ȘI PROTECTOARE A UMANITĂȚII

Este bine cunoscut faptul că povestea Nașterii lui Isus este destul de scurt prezentată în Evanghelii și apare doar la Matei și la Luca[9]. În schimb, numeroase detalii sunt furnizate de scrierile apocrife cum ar fi Protoevanghelia lui Iacob, Evanghelia arabă a copilăriei lui Isus, ambele din secolul al II-lea și Evanghelia lui Pseudo-Matei din a doua jumătate a secolului al VI-lea[10]. Aceasta din urmă a inspirat povestea Nașterii din *Legenda Aurea*, scrierea lui Jacobus de Voragine din secolul al XIII-lea[11]. Multe alte detalii ale evenimentelor descrise apar în *Meditationes Vitae Christi*[12] precum și în *Revelațiile Sfintei Brigitta*, datate în secolul al XIV-lea[13].

Semnificația laptelui matern, al Mariei în mod special, a preocupat încă din cele mai vechi timpuri teologi și medici deopotrivă[14]. În discursul teologic, motivul hrănirii pruncului divin de către o mamă muritoare apărea deja în scrierile timpurii ale Părinților Bisericii precum Clement din Alexandria (150 – 215), Athanasius din Alexandria (295 – 373), Ephraim Sirianul (306 – 373)[15]. Potrivit acestora, laptele Mariei era dovada cea mai sigură a naturii umane a lui Isus[16]. Mai mult, Clement din Alexandria făcea legătura dintre laptele hrănitor al Mariei și „hrana spirituală a euharistiei"[17]. Semnificația laptelui și al sânilor Mariei reiese și din abundența

---

[9] Matei 1:18-24, Luca 2:1-7.

[10] *Evanghelii Apocrife,* Traducere, studiu introductiv, note și prezentări de Cristian Bădiliță (Iași: Editura Polirom, 1999), pp. 42-44, 103-104, 141-142.

[11] Jacques de Voragine, *La legende dorée* (Paris: Flammarion, 1967), vol. 1, pp. 65-73.

[12] Isa Ragusa – Rosalie B. Green, *Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1961), pp. 31-42.

[13] *Revelationis Sanctae Brigittae*, ed. Birger Bergh (Uppsala: Almkvist & Wiksell, 1967), vol.7, pp. 187-190. Vezi și Bert-Alan Kéry, 'Über die Veränderung der ikonographischen Typen der Geburt Christi in der österreichischen Buchmalerei der Internationalen Gotik', în Götz Pochat – Brigitte Wagner (eds), *Internationale Gotik in Mitteleuropa* (Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1990), pp. 105-106.

[14] Vibeke Olson, 'Embodying the Saint: Mystical Visions, *Maria Lactans* and the Miracle of Mary's Milk' în James Robinson – Lloyd de Beer – Anna Harnden (eds), *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period* (London: The British Museum, 2014), p. 152.

[15] Joachim Kuegler, 'Divine Milk from a Human Mother? Pagan Religions as Part of the Cultural Background of a Christian Icon of Mother Mary', p. 7 (https://www.academia.edu/4367223/Divine_Milk_from_a_Human_Mother), accesat în 8 iunie 2019.

[16] Kuegler, 'Divine Milk', pp. 7-8.

[17] Cecelia M. Dorger, *Studies in the Image of the Madonna Lactans in Late Medieval and Renaissance Italy*, teză de doctorat, Manuscris 367, Universitatea din Louisville, Kentucky.

metaforelor legate de rolul lor hrănitor. În cel de-al patrulea Imn dedicat Naşterii lui Isus, Ephraim Sirianul îl compara pe Isus însuşi cu un sân viu care generează respiraţia vieţii. Autorul considera că în timp ce a băut laptele Mariei, Isus a hrănit universul cu viaţă[18].

În perioada Evului Mediu şi chiar şi în cea premodernă Fecioara Maria era glorificată ca singura femeie care putea invoca autoritatea sânului ei hrănitor în faţa lui Isus şi a lui Dumnezeu pentru a cere salvarea celor care căutau refugiu sub mantia ei protectoare[19]. Maria era nu numai dovada umanităţii lui Isus ci şi un model ideal de maternitate şi umilinţă. Aceasta a fost o temă abordată des în discursurile predicatorilor care, evidenţiind legătura creată între mamă şi prunc în momentul alăptării, pledau împotriva obiceiului folosirii doicilor răspândit în rândul familiilor înstărite[20].

Multe scrieri medievale stabileau o legătură directă între sacrificiul Mariei şi cel al lui Isus. În *De laudibus beatae Mariae Virginis* de exemplu, Richard de Saint Laurent (m. 1245) echivala trupul şi sângele lui Isus cu cel al Mariei spunând că în momentul în care credincioşii primeau Euharistia ei mâncau şi trupul şi sângele Mariei cu care a împărtăşit o vreme aceeaşi fiinţă[21]. Deci comuniunea lor fizică primea o însemnătate euharistică, iar laptele Mariei era echivalat cu sângele lui Isus[22]. Scrierile şi predicile teologilor medievali subliniau importanţa Mariei ca mamă a întregii omeniri[23], având întâietate în faţa tuturor sfinţilor[24]. Ea era, de asemenea, protectoarea familiilor în toate problemele legate de infertilitate, maternitate sau naştere. Existau rugăciuni speciale adresate Sfintelor Mame precum Maria, Ana şi Elisabeta pentru protecţie în momentele dificile ale naşterii[25].

Louisville, 2012, p. 134, (https://ir.library.louisville.edu/etd/367), accesat în 20 august, 2018.

18 Ibid., p. 8.

19 Margaret R. Miles, *A Complex Delight. The Secularization of the Breast, 1350 - 1750* (Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 2008), p. 3.

20 Dorger, *Studies in the Image of the Madonna Lactans*, p. 17.

21 Ibid., p. 135. Vezi Vibeke Olson, 'Embodying the Saint: Mystical Visions, *Maria Lactans* and the Miracle of Mary's Milk' în James Robinson – Lloyd de Beer – Anna Harnden (eds), *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period* (Londra: The British Museum, 2014), pp. 151-158, mai ales p. 152.

22 Barbara Newman, 'Indweling: A Meditation on Emphathy, Pregnancy and the Virgin Mary', în Karl Morisson – Rudolph Bell (eds), *Studies on Medieval Emphathies* (Turnhout: Brepols, 2013), pp. 189-212.

23 Vezi Antoniu de Padova, *Sermones* (Padua, 1895-1903), p. 645.

24 Beth Williamson, *The Madonna of Humility: Development, Dissemination and Reception c. 1340-1400* (Woodbridge Eng. – Rochester N.Y.: Boydell and Brewer, 2009), p. 165. Vezi de asemenea Robert N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe* c. 1215 - 1515 (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 144.

25 Elisabeth L'Estrange, *Holy Motherhood: Gender, Dynasty and Visual Culture in the Later Middle Ages* (Manchester: Manchester University Press, 2008), p. 57.

Fiind aproape unicele dovezi fizice ale existenței Mariei[26], relicvele laptelui ei reprezentau urme prețioase ale vieții sale terestre deoarece, după cum se știe, aceasta a urcat cu trup și suflet la cer. Așa se explică faptul că, în afară de relicva originară păstrată în Grota Laptelui de la Bethelem, care atrăgea numeroși pelerini încă din secolul al XIV-lea[27], asemenea moaște se păstrau în numeroase orașe ale Italiei precum Roma, Veneția, Padova și Orviedo dar și în Franța la Paris, Avignon, Chartres, Cluny, Reims, Le Mans, în Spania la Laon și în Anglia la Walsingham[28]. Olson argumenta faptul că relicvele laptelui au fost un catalizator dinamic între texte devoționale, viziuni și imaginile *Madonnei lactans*[29]. Consemnările miracolelor laptelui Mariei, scrierile teologilor și predicatorilor medievali au îmbogățit conotațiile mistice atribuie acestuia[30]. El apărea ca leac salvator sau mijloc de transmitere a grației divine în colecțiile de miracole ale Fecioarei întocmite de călugări dominicani și cistercieni începând din secolul al XII-lea[31]. Exemplele viziunilor Episcopului Fulbert de Chartres (aprox. 952 – 1028), care a fost însănătoșit de o picătură a laptelui divin, sau a Sfântului Bernard de Clairvaux (1090 – 1153) care a fost hrănit spiritual de laptele Mariei în timp ce se ruga în fața statuii ei sunt ilustrative în acest sens[32].

PREZENȚA IMAGINILOR *MADONNEI LACTANS* ÎN UNGARIA MEDIEVALĂ

Reprezentări ale Mariei alăptându-l pe pruncul Isus au apărut izolat încă de la începutul artei creștine în secolul al II-lea; un asemenea exemplu apare în frescele din catacomba Priscillei unde Maria este reprezentată șezând cu copilul Isus în poală și alăptându-l[33]. Originea imaginilor de acest tip este incertă. Într-un studiu de referință Victor Lasareff argumenta că ele își au proveniența în arta bizantină, care a preluat la rândul ei modele din arta egipteană și coptă[34]. Cert este că imaginile cu Maria alăptându-l pe pruncul Isus au devenit foarte populare mai

---

[26] Mai existau și șuvițe din părul acesteia, vezi James Bugslag, 'Relics of the Virgin Mary', în *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage.* (http://dx.doi.org/10.1163/22132139_emp_SIM_00045), accesat în 12 mai, 2019.

[27] Dorger, *Studies in the Image of the Madonna Lactans*, p. 77.

[28] Olson, 'Embodying the Saint', p. 152.

[29] Ibid., p. 151.

[30] Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1987), p. 103.

[31] Irene Ruth Kupferschmied, *Die altisländischen und altnorwegischen Marienmirakel* (München: Herbert Utz Verlag, 2017), pp. 337-339. Vezi și Dorger, *Studies in the Image of the Madonna Lactans,* p. 76 și Olson, 'Embodying the Saint', pp. 154-156.

[32] Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, pp. 270-272. Kupferschmied, *Die altisländischen*, pp. 337-339. Vezi și alte exemple la Olson, 'Embodying the Saint', pp. 154-156.

[33] Victor Lasareff, 'Studies in the Iconography of the Virgin', *Art Bulletin*, 20/1 (1938): 27.

[34] Lasareff argumentează că asemenea reprezentări, denumite în greacă *Galaktotrophousa*, au fost subiect de controversă în Bizanț. Au fost găsite în Sinai și Siria în secolul al XII-lea și aduse de franciscani și dominicani în Italia, Lasareff, 'Studies in the Iconography of the Virgin', pp. 28-36.

ales în secolele al XIV-lea şi al XV-lea nu numai în Italia, în Toscana, ci în întreaga artă europeană[35]. De cele mai multe ori ele sunt desprinse de un context narativ. Cu toate acestea, pot fi întâlnite şi în scene narative ilustrând Copilăria lui Isus cum ar fi Naşterea sau Fuga în Egipt. În manuscrise apar în contexte narative încă de la începutul secolului al XIII-lea[36].

În exemple din spaţiul italian Maria alăptează pruncul şezând într-un culcuş improvizat sub acoperişul unui hambar deschis, plasat deseori într-un peisaj stâncos, asemănător cu cele pictate de Giotto. Pe panoul de mici dimensiuni, parte a unui triptic pictat în 1333 de urmaşul lui Giotto, Taddeo Gaddi (1290 – 1366)[37], mama şi copilul sunt adoraţi de un întreg cortegiu de îngeri şi de păstori. Ghemuit în colţul stâng al scenei Iosif pare că doarme, ignorând complet evenimentele petrecute la câţiva paşi de el. În general artiştii italieni par să prefere reprezentarea Mariei parţial ridicată sau şezând în pat în momentul în care alăptează pruncul. Ea nu apare complet alungită hrănind copilul culcat lângă ea ca în cazul de la Mălâncrav.

Căutând sursa de inspiraţie a acestei reprezentări în pictura murală a Ungariei medievale putem observa că s-au păstrat puţine asemenea imagini iar acestea datează de la sfârşitul secolului al XIV-lea. O asemenea reprezentare, datată în jur de 1390–1400, cu Fecioara în picioare alăptând pruncul Isus, nud, situată alături de un sfânt episcop, apare în registrul inferior al peretelui nordic din nava bisericii medievale din Rákos (Gömörrákos, Slovacia) aparţinând nobilului Thiery Bebek (1397–1401)[38]. Izolată de un context narativ, silueta *Madonnei lactans* este în mod semnificativ situată în vecinătatea imaginii Stigmatizării Sf. Francisc[39]. Conexiunea între lapte şi sângele lui Isus este sugerată prin proximitatea cu Sf. Francisc în postura de *alter Christus*, care a fost o temă importantă a pietăţii

---

35 Vezi Millard Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death* (New York: Harper, 1964), p. 133. Vezi şi Miles, *A Complex Delight*, pp. 6-9.

36 În Psalteriul produs şi folosit la Oxford (Royal MS 1 D X) înainte de 1220 în scena Naşterii lui Isus Maria îl alăptează pe prunc aşezată în pat. La capul ei se află Iosif aranjându-i perna, iar în colţul din dreapta sus apar boul şi măgarul. Fol. 1v, jumătatea de sus a paginii, deasupra imaginii Vestirii păstorilor. Vezi catalogul expoziţiei Scot Mckendrick – John Lowden – Kathleen Doyle (eds), *Royal Manuscripts. The Genius of Illumination* (London: British Library, 2011), nr. 83.

37 Tripticul este păstrat la Muzeul de Artă din Berlin. (https://www.wga.hu/framese.html?/html/g/gaddi/taddeo/panels/triptyc1.html), accesat în 16 iunie 2019.

38 Marie Lionnet, *Les peintures murales en Hongrie à la fin du Moyen Age* (v. 1300-v. 1475). Lucrare de doctorat, Manuscris, Universitatea Paris X–Nanterre U.F.R. d'Histoire de l'art. Paris 2004, vol. 1, p. 110; Mihnea Alexandru Mihail, *Regatul maghiar şi aspecte ale geografiei artei din perspectiva transferurilor iconografice. Secolele XIV-XV*. Teză de doctorat, Manuscris, Arte vizuale, Universitatea de Arte. Bucureşti, 2018, vol. 1, pp. 119-121.

39 Lionnet, *Les peintures*, p. 113; Mihail, *Regatul maghiar şi aspecte ale geografiei artei,* vol. 1, p. 121.

franciscane[40]. În biserica medievală paulină, de lângă Čakovec (Csáktornya, Croaţia), biserică de patronaj a familiei Lackfi, o reprezentare bust a *Madonnei lactans*, de asemenea în afara unui context narativ, decorează luneta peretelui nordic al corului (datare 1387 – 1397)[41]. Fiind situată deasupra imaginii Încoronării Fecioarei şi localizată alături de imaginile lui Isus Judecător aflat deasupra unui Isus *Vir Dolorum*, această combinaţie de imagini exprimă vizual corespondenţa între trupurile Mântuitorului şi al Mamei sale ca intercesori principali în procesul mântuirii[42]. În cazul unui alt exemplu şi anume pictura datată după anul 1400 de pe peretele nordic al nartexului bisericii Sf. Iacob din Levoča (Leutschau, Lőcse, Slovacia) Maria apare încoronată şi tronând cu pruncul în braţe fiind încadrată de doi sfinţi[43]. Deci, se pune din nou accent pe aspectul simbolic al comuniunii de trup între mamă şi fiu, ignorându-se contextul narativ al naşterii.

Dacă luăm în considerare reprezentările păstrate ale Naşterii lui Isus în cadrul ciclurilor narative mai extinse sau reduse ale copilăriei putem constata că în Ungaria medievală în majoritatea cazurilor (în jur de 19) ele apar în corul bisericilor[44] şi se păstrează mai puţine asemenea exemple în navă (în jur de opt

---

[40] Vezi Hanna Egger, 'Franziskanischer Geist in mittelalterlichen Bildvorstellungen', în Johannes Gründler (ed.), *800 Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters* (Krems-Stein: Ferdinand Berger & Söhne, 1982), pp. 471-505, mai ales pp. 478-479.

[41] Lionnet, *Les peintures*, p. 111; Zsombor Jékely, 'A Lackfi-család pálos temploma Csáktornya mellett', în Kollár Tibor (ed.), *Építészet a kőzépkori Dél-Magyarországon. Tanulmányok* (Budapest: Teleki László Alapitvány, 2010), pp. 165-211, mai ales p. 181; Zsombor Jékely, 'Painted Chancels in Parish Churches – Aristocratic Patronage in Hungary during the Reign of King Sigismund (1387-1437)', în Anna Tüskés – Áaron Tóth – Miklós Székely (eds), *Hungary in Context. Studies on Art and Architecture* (Budapest: CentrArt, 2013), pp. 45-46; Mihail, *Regatul maghiar şi aspecte ale geografiei artei,* vol. 1, p. 123.

[42] Mihail, *Regatul maghiar şi aspecte ale geografiei artei,* vol. 1, p. 124.

[43] Sfântul din stânga este parţial păstrat iar cel din dreapta îl reprezintă pe Sf. Anton Eremitul. Lionnet consideră pictura din timpanul portalului de sud al bisericii din Ghelinţa, datată în jurul anului 1330, ca o variaţiune a temei *Virgo Lactans*. De asemenea, încadrează în acest tip şi pictura, destul de degradată, din timpanul portalului sudic al bisericii franciscane din Levoča, Lionnet, *Les peintures,* pp. 111-112. Identificările sunt considerate neconvingătoare din cauza stadiului avansat de degradare de către Mihail, *Regatul maghiar şi aspecte ale geografiei artei,* p. 125.

[44] Fără a avea pretenţia că lista care urmează este completă se poate observa că, în afară de biserica de la Mălâncrav, variante extinse sau mai reduse ale naraţiunii Copilăriei lui Isus datate în secolele al XIV-lea şi al XV-lea se păstrează în sanctuarele bisericilor de la Abaujvár (Ungaria), Turnišče (Bántornya, Slovenia), Čečejovce (Csécs, Slovacia), Dehtice (Dejte, Slovacia), Gánovce (Slovacia), Kocel'ovce (Gecelfalva, Slovacia), Gorjani (Gerény, Ucraina), Chyžné pri Rivúci (Hizsnyó, Slovacia), Keszthely (Ungaria), biserica Sf. Jacob din Levoča (Lőcse, Slovacia), Ludrová (Ludrová, Slovacia), Ochtiná (Ochtiná, Slovacia), Sântămărie Orlea (Őralybordogfalva, România), Podolinec (Podolin, Slovacia), Poprad (Poprád, Slovacia), probabil în mănăstirea augustinienilor de la Siklós (Ungaria), Tar (Ungaria), Vizsoly (Ungaria). Vezi catalogul întocmit de Marie Lionnet, *Les peintures*, vol. 2, pp. 3-128.

cazuri)[45]. Preferinţele de reprezentare sunt variate, incluzând detalii menţionate de scrierile Apocrife precum prezenţa moaşelor şi baia pruncului[46]. Aceasta apare în câteva exemple cum ar fi frescele în stil romanic datate în jur de 1100 din nava bisericii de la Kostol'any pot Tribečom (Slovacia)[47], în picturile sanctuarului din Čečejovce (Csécs, Slovacia) datate în jur de 1320 – 1330[48], precum şi în scena Naşterii de pe bolta sanctuarului bisericii din Mălâncrav datată după 1400[49]. În picturile murale din corul bisericii din Ludrova (din primele decenii ale secolului al XV-lea) Naşterea apare înfăţişată ca Adorarea pruncului de către Fecioară iar fragmente din acelaşi tip de reprezentare au fost descoperite în sanctuarul bisericii de la Turňa nad Bodvou (Torna, Slovacia)[50]. Reprezentările din bisericile de la Chyžné (Hisnyó, Slovacia), Ochtiná (Martonháza, Slovacia) şi Kocel'ovce (Gecelfalva, Slovacia) sunt asemănătoare din punct de vedere al compoziţiei deşi destul de diferite în ceea ce priveşte calitatea picturii. Toate acestea o prezintă pe Fecioară într-un culcuş acoperit de o cuvertură, plasat în diagonala compoziţiei, pe pământ. În colţul stâng al imaginii apare Iosif dormind sau meditând iar în fundalul reprezentării poate fi văzut pruncul Isus în leagănul din iesle încălzit de respiraţia celor două animale, boul şi măgarul. În toate trei reprezentările deasupra capului lui Iosif apare un înger iar în colţul drept al scenei la Ochtiná şi la Kocel'ovce este câte un personaj masculin, probabil un păstor care îl adoră pe prunc, pe când la Chyžné pare să fie una dintre moaşele menţionate în scrierile Apocrife[51]. Din cele observate până acum în nici una dintre reprezentările cunoscute de mine în pictura murală a Ungariei medievale Maria nu îl alăptează pe Isus. Care a fost sursa acestui tip de reprezentare în frescele navei bisericii de la Mălâncrav?

Interesant, datorită câtorva elemente comune cu cazul studiat precum şi a conexiunilor sale evidente cu pietatea franciscană, este exemplul picturii murale din Grotta del Presepio de la Greccio datată către sfârşitul secolului al XIV-lea şi

---

[45] Menţionez cazurile picturilor din nava laterală nordică a bisericii de la Bardejov (Bártfa, Slovacia), Gelinţa (Gelence, România), Turčianske Jaseno (Jeszen, Slovacia), Kostol'any pod Tribečom (Slovacia), Štitnik (Csetnek, Slovacia), Strei (Zeykfalva, România), Vizsoly (Ungaria), Žehra (Zsegra, Slovacia), Lionnet, *Les peintures,* vol. 2, pp. 3-128.

[46] *Evanghelii apocrife*, p. 142.

[47] Krisztina Ilko, 'The Artistic Connections of the Romanesque Wall Paintings in Kostol'any pod Tribečom (Slovakia)', *Hortus Artium Medievalium*, 22 (2016): 288.

[48] Vlasta Dvorakova – Josef Krasa – Karel Stejskal, *Středověká nástenná mal'ba na Slovensku* (Praga: Odeon, Tatran, 1978), fig. 4 şi 30.

[49] Zsuzsa Urbach, 'Ikonográfiai megjegyzések az almakeréki nativitás-freskó egy motivumához', *Ars Hungarica*, 2 (1995): 169-179, figs. 16-28.

[50] Lionnet, *Les peintures*, pp. 61-62; Štefan Valášek, 'The Medieval Wall Paintings in All Saints Church in Ludrová (Slovakia): Artists and Artistic Influences in Central Europe in the First Half of the 15th Century', *Umění*, 63/1-2 (2015): 66-73. Zsombor Jekely, 'Restoration of the Wall Paintings of Torna/Turňa nad Bodvou', (https://jekely.blogspot.com/2014/12/restoration-of-wall-paintings-of-torna.html), accesat în 15 iunie 2019.

[51] *Evanghelii apocrife*, p. 142.

atribuită unui urmaș necunoscut al lui Giotto[52]. Considerată a fi Betlehemul franciscan, grota de la Greccio a fost locul unde Sf. Francisc a celebrat nașterea Mântuitorului pentru prima oară în noaptea de 25 decembrie 1223[53]. Fresca, care decorează micul sanctuar, include două scene: cea din stânga îl prezintă pe Sf. Francisc rugându-se în fața unei imagini a pruncului Isus culcat într-un leagăn care seamănă simbolic cu un sarcofag. Imaginea din dreapta este reprezentarea momentului „istoric" al Nașterii în care Maria, șezând în culcușul improvizat, îl alăptează pe Isus pe care îl ține vertical, aproape de ea. Trupul pruncului este plasat deasupra unui sarcofag ce pare a fi de piatră, repetând vizual aluzia la viitoarea moarte a Fiului lui Dumnezeu sugerată în prima scenă. Iosif apare în colțul din dreapta al imaginii într-una din posturile obișnuite în spațiul italian: așezat pe pământ, cu capul sprijinit în palmă și meditând. Elementele comune celor două reprezentări sunt modul în care Fecioara îl alăptează pe Isus ținându-i sânul la gură și tipul de reprezentare al pruncului strâns înfășat în fașe albe după modelul bizantin.

Departe de a sugera că sursa directă a transferului iconografic au fost picturile de la Greccio, consider că acestea ne dau anumite sugestii legate de semnificația scenei analizate. În mod evident, reprezentarea pune accent pe motivul alăptării, pe modestia Familiei Sfinte și invită la meditație asupra momentului în care Isus, viitorul salvator al omenirii, era un prunc fragil, dependent de sânul mamei lui. Influența spiritualității franciscane, care apare în mai multe instanțe în cadrul picturilor murale din biserica familiei Apafi de la Mălâncrav, poate fi invocată și în acest caz[54].

Sursa iconografică a motivului alăptării ar putea să fie o miniatură precum cea din *Speculum Humanae Salvationis* din Darmstadt datată în jurul anului 1360[55] în care Maria apare similar reprezentată, alungită în culcuș, ținând copilul strâns înfășat în scutece (albastre în acest caz) lângă trupul ei, oferindu-i sânul pruncului, la fel ca la Mălâncrav.

Conexiunea este posibilă deoarece *Speculum Humanae Salvationis* a fost o lucrare extrem de populară atât ca literatură religioasă cât și ca sursă de inspirație în artă mai ales la nord de Alpi[56]. Redactată în primele decenii ale secolului al XIV-lea de către un călugăr dominican italian, potrivit unor specialiști precum Manuela Niesner[57], sau apărută în mediul franciscan, în opinia altor cercetători ca, de

---

52 Dorger, *Studies in the Image of the Madonna Lactans*, p. 254.

53 Ibid., pp. 254-255.

54 Lionnet, *Les peintures murales*, pp. 394-400; Anca Gogâltan, 'Passion Iconography and Narrative Strategies in the Medieval Frescoes Decorating the Church in Mălâncrav (Almakerék, Malmkrog) in Transylvania', *New Europe College, GE-NEC Program*, (2004-2005, 2005-2006, 2006-2007): 103-152, mai ales 120-122.

55 *Speculum Humanae Salvationis*, Darmstadt, Hs-2505, folia 16v. (http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/Hs-2505), accesat în 17 iunie 2019.

56 Manuela Niesner, *Das Speculum Humanae Salvationis der Stiftsbibliothek Kremsmünster* (Köln – Weimar – Viena: Böhlau Verlag, 1995), p. 25.

57 Niesner, *Das Speculum Humanae Salvationis*, p. 25.

exemplu, Hans Michael Thomas[58], s-a păstrat în peste 400 de manuscrise, dintre care nu mai puțin de 11 traduceri diferite în germană precum și variante în franceză, olandeză, engleză și cehă[59]. Spiritului acestei lucrări, care este construită pe conexiuni tipologice între Vechiul și Noul Testament îi corespunde, de altfel, întregul ciclu de picturi din nava de la Mălâncrav unde prin structura boustrophedon se fac legături vizuale între întâmplările Genezei, ale Copilăriei lui Isus, ale Patimilor și Învierii sale[60].

Asemănarea cu reprezentarea din *Speculum* de la Darmstadt se oprește aici pentru că imaginea lui Iosif pare să aibă o altă sursă de inspirație. În miniatura menționată, Iosif, diminuat ca dimensiune, este așezat la picioarele Mariei sprijinindu-și capul cu mâna, meditând sau dormind, așa cum apare de multe ori în reprezentările Nașterii din spațiul italian. În mod mai puțin obișnuit, la Mălâncrav el participă activ la evenimentele vizualizate, sprijină cu mâna stângă un gard scund de nuiele pentru a proteja, parcă, mama și copilul. În mâna dreaptă are cârja cu care ține la distanță boul și măgarul care par să se închine în fața noului născut[61]. Animalele sunt foarte mici ca dimensiune și destul de ambiguu reprezentate din punct de vedere anatomic dar prezența măgarului în prim-planul imaginii având capul ridicat către pruncul aflat lângă mama lui este perfect vizibilă. Care este explicația acestui tip de reprezentare a Sfântului Iosif?

IOSIF, PROTECTORUL PRUNCULUI ISUS

Schimbări în imaginea literară și vizuală a Sf. Iosif apăruseră deja în secolele al XII-lea și al XIII-lea când teologii au început să revizuiască poziția lui în cadrul Sfintei Familii[62]. Rupert de Deutz (c. 1075/1080 – c.1129), Bernard de Clairvaux (1090 – 1153) sunt doar două exemple ale celor care au contribuit la transformarea percepției Sf. Iosif. El a fost considerat nu numai personajul care a

---

58 Hans Michael Thomas, 'Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Armenbibel mit „Speculum humanae salvationis" unter Berücksichtigung einer Darstellung des „Liber Figurarum" in der Joachim de Fiore-Handschrift der sächsischen Landesbibliothek Dresden (Mscr. Dresden, A.121)', *Archiv für Kulturgeschichte*, 52 (1970): 192-225, mai ales 204.

59 Jeffrey Hamburger, 'Typology Refigured: Marian Devotions Derived from the *Speculum humanae salvationis*', în Jeffrey Hamburger (ed.), *Harvard Library Bulletin. Piecing Together the Picture: Fragments of German and Netherlandish Manuscripts in Houghton Library*, 21/1-2 (2010): 80.

60 Schema apare la Éber László, 'Tanulmányok Magyarország középkori falfestményeiről', *Magyarország Műemlékei*, 4 (1915): 71-86, mai ales 74; vezi și Drăguț, 'Picturile murale', p. 82.

61 Din cauza dificultății de a distinge unele detalii, Jenei consideră gardul de nuiele ca fiind ciubărul pentru baia pruncului, Jenei, 'Les peintures murales', p. 52. Fotografiile alb-negru păstrate în arhivele OMVH la Budapesta oferă posibilitatea unui studiu mai amănunțit al detaliilor care sunt puțin vizibile acum, vezi fotografia Almakerék 1980/ P732.

62 Chara Armon, 'Saint Joseph, Stepfather of Jesus', în Margaret Schaus (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia* (Routledge: Taylor & Francis, 2006), pp. 433-434.

servit drept martor și apărător al virginității Mariei ci a început să fie venerat pentru rolul său de *Nutritor Domini* și protector al lui Isus[63]. În predicile și comentariile lui la Evanghelia lui Luca, Sf. Bonaventura îl considera un „om drept"[64]. Alți autori franciscani precum Petrus Iohannis Olivi (1248–1298) și Ubertino da Casale (1259–c.1329) atrăgeau atenția asupra faptului că Iosif era un bun model pentru toți creștinii fiind un intercesor pentru aceștia alături de Maria și Isus[65]. Modificări de percepție apar și sub influența scrierilor Sf. Brigitta de Suedia (1303 – 1373) care sublinia calitatea spirituală a poziției sale de părinte a lui Isus[66].

Imaginile care îl includeau pe Iosif au început, de asemenea, să transmită un nou mesaj în ceea ce privește rolul lui în evenimentele Copilăriei lui Isus. Brigitte Heublein argumentează că mai ales din secolul al XIV-lea în regiunea de la nord de Alpi este evidentă o altă dezvoltare a iconografiei sfântului decât în Italia[67]. De exemplu, unele reprezentări făceau referință la meseria lui de tâmplar, în altele Iosif devenea un participant activ în scena Nașterii lui Isus, ajutând-o pe Maria sau pe femeile prezente să-l îmbăieze pe prunc, pregătind hrana acestuia, aducând apă sau oferindu-și pantalonii pentru a-l înfășa pe noul născut[68]. Specialiștii au oferit explicații variate pentru apariția acestora[69] argumentând că imaginile exprimau caracteristici diferite atribuite persoanei lui mai ales în scrierile apocrife, în comentarii teologice și texte devoționale populare ale vremii cum erau *Meditationes Vitae Christi*[70]. La acestea se adaugă influențe ale unor credințe locale sau ale unor teme reflectând mentalitatea societății în care a apărut reprezentarea[71]. Multe imagini conțin aspecte comice, care, potrivit lui Anne

---

[63] Despre opiniile și scrierile Părinților bisericii în legătură cu Iosif vezi Janet Elisabeth Hope, *Transformations of the Image of Saint Joseph in Early Modern Art.* Teză de doctorat, Manuscris electronic, Birmingham Institute of Art and Design, Birmigham, 2011, pp. 8-13.

[64] Hope, *Transformations*, p. 15.

[65] Armon, 'Saint Joseph, Stepfather of Jesus', pp. 433-434.

[66] Kéry, 'Über die Veränderung', pp. 103-113.

[67] Brigitte Heublein, *Der verkannte Joseph. Zur mittelalterlichen Ikonographie des Heiligen im deutschen und niederländischen Kulturraum* (Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 1998), pp. 8-9.

[68] Heublein, *Der verkannte Joseph,* p. 8-9. Vezi varietatea activităților „casnice" cu care se ocupă Sf. Iosif în Walter Pötzl, 'Die Aktivitäten des (heiligen) Joseph im gotischen Weihnachtsbild, Kalendarien, Legenden, mündliche Überlieferungen, Lieder sowie Spiele und ihre Rezeption im Bild', *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (2014): 71-119, imagini 335-338.

[69] Pornind de la exemple remarcabile cum este cel al Altarului Mérode atribuit lui Roger Campin (ca. 1425–1438) a fost subliniat simbolismul ascuns al obiectelor care îl înconjurau pe Iosif și chiar a activității sale, Meyer Schapiro, '„Muscipula Diaboli": The Symbolism of the Mérode Altarpiece', *Art Bulletin*, 27/3 (1945): 182-187; Charles Illsley Minnot, 'The Theme of the Mérode Altarpiece', *Art Bulletin*, 51/3 (1969): 267-271; Joseph de Coo, 'A Medieval Look at the Mérode Annunciation', *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 44/2 (1981): 131-132.

[70] Heublein, *Der verkannte Joseph,* p. 9.

[71] Ibid., p. 10.

Williams, aveau nu numai un rol social ci şi retoric subliniind virtuţi ale sfântului precum castitatea, respectabilitatea şi grija faţă de Fiul lui Dumnezeu[72]. Potrivit Reginei Toepfer, o explicaţie convingătoare a gesturilor şi activităţilor Sfântului Iosif în imaginile Naşterii lui Isus din spaţiul german este oferită de studiul textelor reprezentărilor teatrale organizate cu ocazia sărbătorii de Crăciun în Evul Mediu târziu[73]. Ele erau menite să inspire familiaritate, dar şi admiraţie şi să îndemne la imitare. Rolul lui Iosif a crescut ca importanţă treptat ajungând, în perioada Reformei, să întruchipeze modelul tatălui de familie protestant care are responsabilităţi faţă de familia lui şi care trebuie să exercite autoritate asupra acesteia[74].

În ceea ce priveşte posibilele sursele iconografice ale transferului, reţine atenţia scena Naşterii din vitraliile ferestrei fierarilor din Münsterul din Freiburg, realizate în secolul al XIV-lea, unde Iosif este reprezentat făcând un gest similar cu cel din imaginea de la Mălâncrav[75]. Fără aureolă şi mult mai mic de statură decât Fecioara şi pruncul, Iosif apare în această reprezentare nu numai agresiv ci şi ridicol prin felul în care îşi ridică bastonul deasupra capului şi loveşte botul animalului care începuse să mănânce faşa noului născut[76].

Deşi gestul poate părea neobişnuit, el vizualizează o interpretare a Profeţiei lui Isaia 1:3, populară în epocă. Aceasta apare în predicile lui Origene din Alexandria (c.185 – 253) despre Evanghelia lui Luca şi se răspândeşte prin Evanghelia lui Pseudo-Matei în formularea *Boul şi-a cunoscut stăpânul şi asinul ieslea domnului său*[77]. Exegeza creştină considera textul semnificativ pentru discursul împotriva evreilor reprezentaţi, potrivit lui Origene, de animalul pur, boul, cel care nu şi-a cunoscut stăpânul, pe când măgarul, care a cunoscut ieslea acestuia, îi reprezintă pe creştinii care i s-au închinat de la bun început[78]. De multe ori măgarul apărea în imagini hrănindu-se din ieslea în care era culcat Isus sau

---

[72] Anne L. Williams, 'Satirizing the Sacred: Humor in Saint Joseph's Veneration and Early Modern Art', *Journal of Historians of Netherlandish Art*, 10/1 (2018): 1-45 (DOI: 10.5092/jhna.2018.10.1.3) (accesat în 15 iunie, 2019).

[73] Regina Toepfer, 'Vom marginalisierten Heiligen zum hegemonialen Hausvater: Josephs mähnlichkeit im Hessischen und in Heinrich Knausts Weinachtsspiel', *European Medieval Drama*, 17 (2013): 43-68.

[74] Ibid., pp. 44-45.

[75] Fereastra este situată în transept, deasupra portalului navei laterale de nord. Fritz Geiger este de părere că au fost realizate de un alt meşter decât restul vitraliilor din acea parte a bisericii, Geiger Fritz, *Der mittelalterliche Fensterschmuck des Freiburger Münsters* (Freiburg im Breisgau, 1931), pp. 104-105 şi fig. 282 şi 283.

[76] Imaginea poate fi consultată la acest link (https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Freiburg_M%C3%BCnster_linkes_Seitenschiff_Schmiedefenster_01.jpg), accesat în 16 iunie 2019.

[77] *Evanghelii apocrife*, p. 142.

[78] Freddy Ledegang, *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and its Members in Origen* (Leuven: Leuven University Press, 2001), p. 575.

mâncându-i scutecul[79]. Interesant de remarcat este faptul că în imaginea de la Mălâncrav animalele sunt îngenunchiate în adorație iar gestul lui Iosif și-a pierdut agresivitatea prin felul în care a fost reprezentat. Atitudinea sa pare să indice mai mult grija și protecția acordată familiei decât ridicolul situației.

Se poate sugera, astfel, că imaginea Nașterii din nava bisericii de la Mălâncrav îi prezintă pe ambii părinți ai lui Isus ca modele pentru credincioși. Plasarea lor de aceeași parte a compoziției servește nu numai la reprezentarea familiei nucleare ci vizualizează și modul în care erau împărțite rolurile lor parentale. Probabil că imaginea unui Sf. Iosif în rolul de protector al familiei a fost considerată mai potrivită ca model masculin într-o biserică nobiliară decât cea a unui tată care pregătește mâncarea sau ajută la baia pruncului. În ceea ce o privește pe Maria, în prim plan a fost pusă legătura fizică între mamă și prunc, prin intermediul alăptării. Această imagine putea fi receptată atât de femei, care se puteau raporta la maternitate ca la o experiență familiară, cât și de întreaga comunitate de credincioși ca un exemplu de umilință și simbol euharistic în același timp.

CE TIP DE CREDINCIOS AVEA ÎN VEDERE MESAJUL ACESTOR IMAGINI?

După cum s-a văzut, Maria și Iosif ofereau modelele salvării propuse emulației credincioșilor prin rolurile jucate de fiecare în istoria sfântă. Modul de dispunere a personajelor scenei înrămată de acoperișul-hambar avea rolul de a provoca privitorii să se oprească și să mediteze asupra importanței momentului respectiv. Ilustrarea sărăciei și umilinței protagoniștilor narațiunii crea suportul meditativ pentru exercitarea empatiei cu soarta acestora. O asemenea imagine ne arată interesul crescând pentru detaliile cele mai intime ale vieții lui Isus[80]. De asemenea, prin modul de dispunere boustrophedon mesajul scenei putea fi îmbogățit prin conexiuni de semnificație între scena situată în registrul superior, care arată Viața pe pământ a părinților omenirii, Adam și Eva, cu ilustrarea momentului de umilință și sacrificiu a lui Cristos în scena Purtării Crucii din registrul inferior (Fig.1). Dacă vizualizarea Evei alăptând putea fi interpretată ca o paralelă la rolul Mariei, noua Evă și salvatoarea omenirii prin intermediul fiului ei divin, imaginea lui Adam lucrând pământul era corelată cu cea a lui Iosif, cel care l-a hrănit și protejat pe Salvator. În același timp, imaginea le reamintea credincioșilor că Nașterea lui Isus a fost una dintre bucuriile Mariei dar a reprezentat și prefigurarea suferinței sale atunci când a asistat la drumul lui către moarte.

Astfel, prin apelul la emoții stimulate de complexitatea semnificațiilor imaginii Nașterii lui Isus se avea în vedere un credincios instruit în practicarea empatiei și meditației legate de cele mai mici detalii ale vieții lui Isus, a Mariei și a lui Iosif. Se aștepta de la el/ea să-și asume responsabilitatea individuală a salvării,

---

[79] Joseph Leo Koerner, *Bosch and Bruegel: From Enemy Painting to Everyday Life* (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2016), p. 111.

[80] Trinita Kennedy (ed.), *Sanctity Pictured. The Art of the Dominican and Franciscan Orders in Renaissance Italy* (Nashville: First Center for the Visual Arts, 2014), p. 72.

precum şi rolul social, masculin sau feminin, modelat după exemplele oferite.

CONCLUZII

În ceea ce privește posibilele zone geografice care au fost sursele transferurilor stilistice şi iconografice ale picturilor din nava bisericii din Mălâncrav, ele au fost sugerate deja de Marie Lionnet. Autoarea franceză evidenţia conexiuni posibile cu regiunea de sud a Germaniei şi zona lacului Bodensee[81]. Acestor sugestii li se poate alătura modelul vitraliilor ferestrei fierarilor din Münsterul din Freiburg cu care picturile din nava bisericii din Mălâncrav prezintă nu numai motive iconografice comune ci şi o serie de asemănări stilistice care nu au făcut subiectul acestei analize. Mai interesantă, însă, mi se pare menţionarea influenţei unor manuscrise produse în mediul spiritual franciscan precum *Lignum Vitae* de Sf. Bonaventura şi *Meditationes Vitae Christi*[82] sau a unor lucrări extrem de populare în epocă cum este *Speculum Humanae Salvationis*. Selecţia operată asupra unei asemenea varietăţi de surse literare şi modele iconografice subliniază întâietatea mesajului asupra iconografiei. Coerenţa plină de semnificaţii a discursului care a stat în spatele combinării motivelor şi scenelor ansamblului pictural pledează pentru un conceptor (sau conceptori) influenţat de idei tipice spiritualităţii franciscane precum sărăcia, umilinţa şi empatia şi cunoscător al temelor preferate de pietatea medievală târzie în general precum *Virgo Lactans*. Desigur, meşterii care au realizat picturile au venit cu propria experienţă artistică care explică, probabil, modul de reprezentare a Sf. Iosif care îl protejează cu cârja lui pe Fiul lui Dumnezeu.

LISTA ILUSTRAŢIILOR

Fig. 1 Mălâncrav, Frescele din partea de est a peretelui nordic al navei (fotografie Ciprian Firea)

Fig. 2 Mălâncrav, De la dreapta la stânga *Vizitaţia*, *Naşterea lui Isus* şi *Vestirea păstorilor* (după Éber László, 1915)

[81] Lionnet, *Les peintures*, vol. 1, p. 398.

[82] De exemplu, această influenţă este sugerată de Lionnet în legătură cu imaginea de început a ciclului copilăriei care prezintă momentul trimiterii Arhanghelului Gabriel de către Dumnezeu pentru a vesti Naşterea lui Isus, Ibid., p. 397.



Fig. 1 Frescele din partea de est a peretelui nordic al navei (fotografie Ciprian Firea)



Fig. 2 De la dreapta la stânga *Vizitaţia*, *Naşterea lui Isus* şi *Vestirea păstorilor* (după Éber László, 1915)

DIN NOU DESPRE FRESCE ŞI SFINŢI. O REPREZENTARE NECUNOSCUTĂ A SF. IOAN CEL NOU ŞI DATAREA PICTURILOR INTERIOARE DE LA VORONEŢ

Elena FIREA

Biserica mănăstirii Voroneţ, cu faimoasele sale fresce, se numără fără îndoială între cele mai spectaculoase şi cunoscute monumente de artă medievală din România (Fig. 1). Închinată Sfântului Gheorghe, biserica a fost ridicată în anul 1488 de către Ştefan cel Mare[1], pentru a înlocui mai vechiul lăcaş din lemn al unui aşezământ monastic ce funcţiona deja acolo cu câteva decenii înainte[2]. Armonios ca proporţii, edificiul ştefanian se conforma planului triconc şi era alcătuit doar din altar, naos şi pronaos. Tot la îndemnul lui Ştefan cel Mare, toate cele trei încăperi amintite, precum şi porţiuni ale faţadelor iniţiale[3] au primit o frumoasă decoraţie

[1] Aşa cum indică textul pisaniei: *Io Ştefan voevod, din mila lui Dumnezeu domn al ţării Moldovei, fiul lui Bogdan voievod, a început să zidească această casă în mănăstirea de la Voroneţ, întru numele sfântului şi slăvitului şi marelui mucenic, purtător de biruinţă Gheorghe, în anul 6996 <=1488>, luna mai 26, în lunea după Coborârea Sfântului Duh; şi s-a săvârşit în acelaşi an, luna septembrie 14*; vezi *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare* (Bucureşti: Editura Academiei RPR, 1958), p. 77.

[2] Nicolae N. Puşcaşu – Voica Maria Puşcaşu, 'Mănăstirea Voroneţului. Arheologie şi istorie', *Analele Putnei*, 5/1 (2009): 75-138. Pe baza rezultatelor săpăturilor arheologice, autorii consideră că edificiul ştefanian a fost construit la scurt timp după ce un incendiu devastator distrusese mai vechea biserică din lemn a unei mănăstiri boiereşti existente acolo înainte de anul 1488. În ceea ce-i priveşte pe cei dintâi ctitori ai Voroneţului, vezi Maria Magdalena Székely, 'Ctitorii Voroneţului', *Analele Putnei*, 5/1 (2009): 139-156, mai ales pp. 151-154.

[3] Multă vreme s-a crezut că picturile din pronaos ar fi fost mai târzii în raport cu cele din sanctuar şi naos, dar studii mai recente, confirmate de rezultatele lucrărilor de restaurare au demonstrat dincolo de orice dubiu că ele sunt contemporane şi că formează un program iconografic unitar; vezi Ecaterina Cincheza-Buculei, 'Le programme iconographique du narthex de l'église du monastère de Voroneţ', *Revue Roumain d'Histoire de l'Art. Série Beaux Arts*, 30 (1993): pp. 3-23; Oliviu Boldura, *Pictura murală din nordul Moldovei – modificări estetice şi restaurare* (Suceava: Editura Accent Print, 2007), pp. 402-404 şi, mai recent, Răzvan Theodorescu – Marius Porumb (eds), *Arta din România. Din preistorie în contemporaneitate*, (2 vols, Bucureşti – Cluj-Napoca: Editura Academiei Române – Editura Mega, 2018), vol. 1, pp. 189-190 (text semnat de Tereza Sinigalia). Cât despre decoraţia iniţială a faţadelor, investigaţiile arheologice şi lucrările recente de restaurare au confirmat existenţa unui strat de pictură *a fresco* pe actualul zid estic al pridvorului, corespunzând faţadei vestice a edificiului ştefanian, precum şi la nivelul inferior al faţadei sudice; vezi Puşcaşu, 'Mănăstirea Voroneţului', nota 48, p. 93 şi, mai ales, Boldura, *Pictura murală*, pp. 135-138.

în frescă, realizată la o dată ulterioară neprecizată. În anul 1547, biserica a fost lărgită cu un pridvor închis și pictată în întregime la exterior la inițiativa mitropolitului Grigore Roșca[4], dobândind astfel aspectul cunoscut până astăzi. Dacă frescele exterioare de la Voroneț au atras de mai bine de un secol interesul specialiștilor, a autorilor de lucrări de popularizare sau de ghiduri turistice[5], nu același lucru se poate spune și despre frescele interioare, care au intrat mai hotărât în atenția istoricilor de artă abia în ultimele decenii[6], odată cu avansarea și finalizarea lucrărilor de restaurare. Dedicate analizei decorației unor anumite porțiuni a spațiului interior al bisericii[7] sau a unor teme iconografice specifice[8], asemenea studii au contribuit la o mai bună cunoaștere a picturilor în cauză și a surselor lor textuale, în contextul mai larg al artei ștefaniene. Firește însă că ele sunt departe de a fi epuizat subiectul, iar cercetarea programului iconografic interior de la Voroneț mai oferă încă surprize istoricilor de artă.

---

[4] O inscripție pictată pe fațada sudică, în dreapta ușii pridvorului menționează numele mitropolitului, lucrările întreprinse la îndemnul său și anul finalizării lor, respectiv 1547; vezi Gheorghe Balș, 'Bisericile și mănăstirile moldovenești din veacul al XVI-lea (1527-1582)', *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, 21 (1928): p. 88.

[5] Există o bibliografie consistentă referitoare la mănăstirea Voroneț și la picturile sale exterioare, dar discutarea ei depășește limitele și intențiile lucrării de față. Pentru o repertoriere a principalelor titluri, vezi Constantin I. Ciobanu, 'Profețiile înțelepților Antichității de la biserica Sfântul Gheorghe a mănăstirii Voroneț', *Studii și Cercetări de Istoria Artei. Artă Plastică*. Serie nouă, 1 (2011): 11-32, mai ales nota 1, pp. 11-12.

[6] Totuși, cel dintâi studiu sistematic dedicat iconografiei picturilor interioare de la Voroneț, adevărat cap de serie pentru istoriografia ulterioară celor ce au urmat, a fost publicat în anii '60 ai secolului trecut, vezi Maria Ana Musicescu, 'Considerații asupra picturii din altarul și naosul Voronețului', în Mihai Berza (ed.), *Cultura românească în timpul lui Ștefan cel Mare* (București: Editura Academiei RPR, 1964), pp. 363-417.

[7] Referitor la picturile din altar, naos și din sistemul de boltire, vezi Musicescu, 'Considerații asupra picturii', mai ales pp. 370-417; Constanța Costea, 'Referințe livrești în pictura murală moldovenească de la sfârșitul secolului XV', *Anuarul Institutului de Istorie A. D. Xenopol*, 29 (1992): 277-283; Constanța Costea, 'John, the Persians' Emperor', *Revue Roumaine d'histoire de l'art. Série Beaux-Arts*, 45 (2008): 31-44; pentru cele din pronaos, vezi Cincheza-Buculei, 'Le programme iconographique du narthex'; pentru decorația proscomidiarului, vezi Tereza Sinigalia, 'De la *Jertfa lui Avraam* la *Viziunea lui Petru din Alexandria.* Programul iconografic al proscomidiarului de la Voroneț la Sucevița ', în Gabriela Platon (ed.), *Sfânta Mănăstire Voroneț. 520 de ani. Mărturii de trăire în istorie. Simpozion (25 mai-14 septembrie 2008)* (Suceava: Editura Muşatinii, 2009), pp. 149-150; pentru picturile din exonartex, realizate la 1547, vezi Ecaterina Cincheza-Buculei, 'Pictura exonartexului bisericii mănăstirii Voroneț', *Studii și Cercetări de Istoria Artei. Artă Plastică*. Serie nouă, 5 (2015): 167-213. Mai recent, un studiu sintetic privind întregul program iconografic de la Voroneț, la Constantin Ion Ciobanu, 'Programul iconografic al bisericii Sf. Gheorghe al mănăstirii Voroneț', în Tudor Stavilă et al. (eds), *Arta 2010* (Chișinău: 2010), pp. 5-21.

[8] Emil Dragnev, 'Profeții *Vechiului Testament* din naosul bisericii Sf. Gheorghe a mănăstirii Voroneț', *Revista de Istorie a Moldovei*, 3 (2014): 56-72, cu discutarea istoriografiei recente referitoare la picturile interioare de la Voroneț, la pp. 56-57.

O astfel de descoperire neaşteptată a constituit punctul de plecare al demersului de faţă. Este vorba despre portretul în picioare al unui sfânt neidentificat până acum în literatura de specialitate, pictat pe jumătatea nordică a peretelui vestic al naosului, imediat lângă intrarea în pronaos (Fig. 2). Ieşită la iveală în urma finalizării lucrărilor de curăţare a frescelor, însă obturată de amplasarea chiar în faţa sa a unui jilţ arhieresc destul de înalt, imaginea redă un mucenic înveşmântat în tunică albă şi mantie stacojie, care poartă în mână crucea martirială. Inscripţia din jurul nimbului este aproape ştearsă, nemaifiind lizibilă decât pe mici porţiuni. Observarea atentă a detaliilor de redare, corelată cu evoluţia cultului şi cu tipologia reprezentărilor sale iconografice din epocă, mă determină să cred că sfântul înfăţişat acolo este cel mai probabil Ioan cel Nou de la Suceava, fapt nesemnalat în nicio lucrare referitoare la picturile de la Voroneţ şi nici în cele despre reprezentările mucenicului în arta medievală moldovenească[9]. Dacă ipoteza enunţată se verifică, un nou portret al lui Ioan cel Nou, despre care nu s-a ştiut până acum, ar intra astfel în circuitul ştiinţific. Imaginea în discuţie ar deveni cea mai timpurie reprezentare iconică a acestuia, asociată sfinţilor din registrul inferior al naosului, care le devansează cu câteva decenii pe cele de secol XVI, mai numeroase şi mai bine cunoscute[10]. De asemenea, opţiunea iconografică insolită de a include efigia sfântului Ioan între figurile sacre obişnuite pentru decoraţia naosului ar fi relevantă pentru devoţiunea lui Ştefan cel Mare pentru sfinţii locali, în contextul mai larg al semnificaţiilor ctitoririi în epocă. Nu în ultimul rând, prin raportare la evoluţia reprezentărilor sale vizuale, prezenţa portretului amintit în naosul Voroneţului ar putea arunca lumini noi în chestiunea datării frescelor interioare de aici.

Ce se ştie mai exact despre momentul realizării acestora din urmă? În lipsa unor informaţii documentare certe, datarea lor în ultimul deceniu al secolului al XV-lea s-a făcut pornind de la alte considerente. Pe baza analizei judicioase a tabloului votiv, comparativ cu restul portretelor contemporane ale lui Ştefan cel Mare şi cu referire la informaţiile biografice despre membrii familiei acestuia, Ana

---

[9] Constanţa Costea, 'Despre reprezentarea Sf. Ioan cel Nou în arta medievală', *Revista Monumentelor Istorice*, 67/1-2 (1998): 18-35; Vasile M. Demciuc, 'Viaţa Sf. Ioan cel Nou de la Suceava în programele iconografice ale bisericilor din Moldova', în Platon (ed.), *Sfânta Mănăstire Voroneţ*, pp. 147-158 şi, mai recent, propria mea dizertaţie de doctorat, cu repertorierea tuturor reprezentărilor iconografice cunoscute până la momentul redactării manuscrisului şi discutarea lor în contextul evoluţiei cultului mucenicului în epocă, vezi Elena Firea, *Religios şi politic în discursul ecleziastic din Moldova. Cultul Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava (sec. XV-XVII)*. Teză de doctorat, Manuscris, Universitatea „Babeş-Bolyai". Cluj-Napoca, 2014.

[10] În pictura medievală moldovenească, Sf. Ioan cel Nou apare portretizat în asociere cu sfinţii martiri şi militari din registrele inferioare ale decoraţiei bisericeşti la Dobrovăţ (1529) - cu menţiunea că aici figurează în pronaos şi nu în naos, la Humor (1535), Moldoviţa (1537), Sf. Dumitru din Suceava (1537-1538), în catedrala episcopală de la Roman (1552-1561) - unde este redat în exonartex, la Sucevița (1596) și la Dragomirna (post 1605).

Maria Musicescu a arătat că frescele interioare de la Voroneţ au fost cel mai probabil pictate între anii 1496 şi 1499 şi a propus chiar restrângerea acestui interval de datare la vara şi toamna anului 1496[11]. Elementul cheie al demonstraţiei constă în studierea numărului şi a manierei de redare a personajelor din procesiunea ctitorilor, respectiv în identificarea copiilor cu Bogdan (născut în iunie 1479) şi cu una dintre fiicele lui Ştefan cel Mare cu doamna Maria Voichiţa, cel mai probabil prinţesa Maria[12]. Părerea pertinentă a autoarei, cea dintâi care a studiat sistematic iconografia picturilor din sanctuarul şi naosul de la Voroneţ, a fost preluată ulterior de majoritatea istoricilor de artă, dobândind caracterul unei achiziţii definitive în ceea ce priveşte datarea picturilor murale de epocă ştefaniană[13].

Tot pe baza analizei compoziţiei votive, o opinie uşor diferită a fost avansată de către Ioan Solcanu. Pornind de la premisa că astfel de imagini constituiau transpunerea picturală fidelă a realităţilor sociale şi politice referitoare la ctitori şi că ele ilustrau aşadar „numărul real al membrilor familiei domnului, poziţia fiecăruia în ierarhia politică a momentului respectiv, precum şi detalii specifice de reprezentare", autorul crede că prezenţa în tabloul votiv de la Voroneţ doar a unui fiu şi a unei fiice a lui Ştefan cel Mare înseamnă că el trebuie să fi fost pictat nu numai după moartea lui Alexandru (1496), ci şi după cea a surorii sale Ana, decedată înainte de 23 noiembrie 1499 şi înhumată la mănăstirea Bistriţa[14].

---

[11] Musicescu, 'Consideraţii asupra picturii', pp. 367-370, cu prezentarea opiniilor anterioare privind datarea frescelor interioare de la Voroneţ la pp. 366-367.

[12] Tabloul votiv de la Voroneţ îi înfăţişează pe Ştefan cel Mare, urmat de o domniţă, apoi de soţia sa Maria Voichiţa şi de un tânăr voievod, reprezentat ultimul în procesiunea ctitorilor şi purtând coroană. Prezenţa în imagine doar a unui singur fiu a dus la stabilirea termenului *post quem* pentru pictare, respectiv vara anului 1496, când moare Alexandru, fiul cel mare al lui Ştefan cel Mare şi moştenitorul desemnat al tronului la momentul respectiv. De asemenea, presupusa anterioritate a tabloului votiv de la Voroneţ în raport cu cel de la Pătrăuţi, unde sunt redate două domniţe şi nu una singură, a dus la stabilirea termenului *ante quem*, şi anume toamna anului 1499, când domniţa Ana murise deja; Ibid., pp. 367-370. O reluare recentă a discuţiei, cu păstrarea aceloraşi concluzii privind datarea, dar cu unele nuanţări interesante, la Dragnev, 'Profeţii *Vechiului Testament*', nota 1, pp. 56-57.

[13] Între cele mai recente contribuţii în acest sens, vezi Tereza Sinigalia – Oliviu Boldura, *Monumente medievale din Bucovina* (Bucureşti: Editura ACS, 2010), p. 173; Ciobanu, 'Programul iconografic', p. 5, unde autorul extinde termenul de datare la vara anului 1496 şi primăvara celui următor; Dragnev, 'Profeţii *Vechiului Testament*', p. 56; Theodorescu – Porumb (eds), *Arta din România*, vol. 1, p. 189 (text semnat de Tereza Sinigalia; mai precaută, autoarea afirmă doar că ansamblul mural de la Voroneţ ar fi fost pictat „după iulie 1496").

[14] Ion Solcanu, 'Datarea picturii din altarul şi naosul bisericii Voroneţ', *Codrul Cosminului.* Serie Nouă, 5 (1999): 257-265, aici mai ales p. 262; Ion Solcanu, 'Portretul lui Ştefan cel Mare în pictura epocii sale. Noi consideraţii', în *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504-2004. Portret în istorie* (Sfânta Mănăstire Putna, 2003), pp. 117-129, mai ales p. 125. Pentru familia lui Ştefan cel Mare în general şi pentru informaţii referitoare la statutul politic al lui Alexandru şi la

Pe cale de consecinţă, autorul presupune că tabloul votiv şi, prin extensie, întreaga pictură a altarului şi a naosului datează cel mai devreme din toamna anului 1499[15].

Ambele propuneri de datare menţionate sunt tributare analizei procesiunii ctitorilor din imaginea votivă, în strânsă legătură cu schimbarea statutului politic al lui Bogdan-Vlad după moartea neaşteptată a fratelui său Alexandru, moştenitorul desemnat al tronului. Interpretând uşor diferit anumite detalii[16], ambele ipoteze plasează momentul pictării Voroneţului în ultimii ani ai secolului al XV-lea, fie în 1496-1497, fie după anul 1499. Consider că prezenţa reprezentării lui Sf. Ioan cel Nou în registrul inferior al decoraţiei naosului ar putea arunca noi lumini asupra datării frescelor în discuţie, de data aceasta prin valorificarea unor sugestii ce vin dinspre cultul sfinţilor şi semnificaţiile ctitoririi în epocă – două direcţii de cercetare în care am avut foarte mult de beneficiat, de-a lungul anilor, din experienţa şi contribuţiile celei căreia îi este dedicat volumul de faţă[17].

---

moartea neaşteptată a acestuia, vezi Ştefan S. Gorovei – Maria Magdalena Székely, *Princeps omni laude maior: o istorie a lui Ştefan cel Mare* (Sfânta Mănăstire Putna: 2005), pp. 9-13, 264-271 şi 316-318.

15 Solcanu, 'Datarea picturii', p. 263.

16 Întreaga argumentaţie a Anei Mariei Musicescu privind anterioritatea tabloului votiv de la Voroneţ în raport cu cel de la Pătrăuţi derivă din interpretarea semnificaţiei locului ocupat de Bogdan în procesiunea ctitorilor. Astfel, dacă la Voroneţ el este înfăţişat cel din urmă în rândul familiei domneşti, la Pătrăuţi Bogdan este înfăţişat mai matur şi urmându-i imediat lui Ştefan cel Mare, chiar înaintea doamnei Maria Voichiţa – indiciu pentru o posibilă schimbare a rangului său social şi politic între timp. Cum acest lucru pare să se fi petrecut în preajma anului 1497, autoarea conchide că tabloul votiv de la Voroneţ trebuie să fi fost pictat după iulie 1496, dar înainte de 1497, când implicarea lui Bogdan în chestiunile interne ale ţării era încă firavă; vezi Musicescu, 'Consideraţii asupra picturii', pp. 368-370. Pe de altă parte, Ioan Solcanu constantă că Bogdan este desemnat ca „voievod" în inscripţia din tabloul ctitorilor de la Voroneţ şi atrage atenţia asupra faptului că în documentele interne el apare purtând acest titlu abia la 24 septembrie 1498. Prin urmare, autorul crede că imaginea votivă în discuţie trebuie să fi fost pictată la o dată ulterioară; vezi Solcanu, 'Datarea picturii', pp. 262-263.

17 În ceea ce priveşte investigarea opţiunilor devoţionale individuale ale fondatorilor şi a semnificaţiilor ctitoririi, în contextul confesional mai larg al epocii, studiile Mariei Crăciun referitoare la Moldova medievală au fost adevărate deschizătoare de drumuri în istoriografie; vezi Maria Crăciun, 'Donations to the Church and the Development of Moldavian Piety (15th to 16th centuries)', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia*, 1-2 (1997): 17-38; Maria Crăciun, 'Semnificaţiile ctitoririi în Moldova medievală. O istorie socială a religiei', în Gheorghe Lazăr – Ovidiu Cristea (eds), *Naţional şi universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Şerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani* (Bucureşti: Editura Enciclopedică, 1998), pp. 137-175; Maria Crăciun, 'Piety and Individual Options in Moldavian Donation Deeds, 14th to 16th centuries', în Maria Crăciun – Ovidiu Ghitta (eds), *Church and Society in Central and Eastern Europe* (Cluj-Napoca: EFES Press, 1998), pp. 319-338; Maria Crăciun, '*Apud Ecclesia*: Înmormântarea în biserică în Moldova secolelor XV-XVI', în Bogdan-Petru Maleon – Alexandru-Florin Platon (eds), *Confesiune şi*

Înainte de a purcede la investigarea portretul amintit, se impune o succintă contextualizare a imaginii în cadrul programului iconografic al naosului. Mă voi referi aici doar la partea inferioară a decoraţiei pereţilor[18], rezervată compoziţiei votive, temei *Deisis* şi celei a *Bisericii luptătoare* – adică galeria portretelor de sfinţi militari şi mucenici, luptători pentru credinţă. Dacă tabloul ctitoricesc de pe jumătatea sudică a peretelui vestic (Fig. 3) şi redacţia specială a temei *Deisis*, în varianta aşa-zisă *Deisis Imperială* s-au bucurat de interes în literatura de specialitate[19], nu acelaşi lucru se poate spune despre şirul sfinţilor militari, schimnici şi mucenici care ocupă registrele inferioare de-a lungul pereţilor sudic, vestic şi nordic ai încăperii. Dincolo de simpla enumerare a celor care pot fi identificaţi prin intermediul inscripţiilor (*Gheorghe, Procopie, Govdelie, Artemie, Mercurie* şi *Mina* - pe peretele sudic şi, respectiv, *Dimitrie, Nestorie, Eustratie, Theodor Stratilat* şi *Theodor Tiron* - pe cel nordic)[20], doar reprezentarea *Sfântului Ioan Împăratul Perşilor* din absida nordică a beneficiat de o atenţie mai specială din partea istoricilor de artă. Afilierea sa la grupul sfinţilor militari a fost considerată o adevărată raritate iconografică, din moment ce hagiografia lui Iacob Persul nu figurează în *Sinaxarele* sau *Mineiele* epocii şi nici nu se cunosc reprezentări anterioare ale sfântului în arta moldovenească[21]. Detaliul mi se pare cu atât mai interesant, cu cât se pare că inovaţiile iconografice din naosul Voroneţului nu se opreau aici.

În mod curios, despre cele trei figuri sacre – un mucenic, un sfânt militar şi un călugăr (Fig. 4), reprezentate pe jumătatea nordică a peretelui vestic al naosului, într-o poziţie de mare vizibilitate şi pandant cu tabloul votiv nu se aminteşte nicăieri în istoriografie. Inscripţiile sunt în mare parte şterse, doar cea din mijloc pare să indice că sfântul în armură, cu arc şi săgeţi este Sf. Lup[22]. În ceea ce-l

cultură în evul mediu. In honorem Ion Toderaşcu (Iaşi: Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 2004), pp. 29-70.

[18] Decoraţia pereţilor naosului de la Voroneţ este dispusă în trei registre orizontale: primele două de sus conţin scene legate de *Patimile lui Iisus* şi de marile sărbători, iar cel inferior este rezervat tabloului votiv, temei *Deisis* şi portretelor de sfinţi; vezi Musicescu, 'Consideraţii asupra picturii', pp. 380-395 şi Ciobanu, 'Programul iconografic', pp. 8-11.

[19] Tabloul votiv de la Voroneţ, păstrat în forma originală şi fără intervenţii ulterioare, este amintit în majoritatea lucrărilor despre pictura epocii lui Ştefan cel Mare. Cât despre redacţia temei Deisis, vezi Sinigalia – Boldura, *Monumente medievale*, p. 176; Ciobanu, 'Programul iconografic', p. 10.

[20] Cea mai completă identificare a sfinţilor militari din naosul Voroneţului, la Ciobanu, 'Programul iconografic', p. 10.

[21] Costea, 'John, the Persians' Emperor', pp. 33-42.

[22] Sf. Lup, uneori înfăţişat cu arc şi săgeţi, este adesea asociat reprezentărilor marilor sfinţi militari în arta bizantină, vezi Christopher Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (Aldershot: Ashgate, 2003), pp. 229-230. În pictura moldovenească de la sfârşitul secolului al XV-lea, contemporan cu frescele interioare care fac obiectul studiului de faţă, el apare în registrul inferior al naosului bisericii Sf. Nicolae din Popăuţi (Botoşani), într-o

privește pe mucenicul din stânga acestuia, un fragment abia lizibil din inscripție poate fi citit drept ńňˊÎ·wˇ , sugerând că este vorba despre un sfânt Ioan (Fig. 5). În favoarea identificării lui cu Sf. Ioan cel Nou de la Suceava pledează tipologia înfățișării mucenicului, prin raportare la restul reprezentărilor sale din pictura moldovenească de secol XVI-lea. Mă refer aici la maiestoasele portrete realizate în prima parte a domniei lui Petru Rareș și incluse în galeria sfinților militari, pustnici sau martiri din registrele inferioare ale bisericilor. Dacă la Dobrovăț (ante 1531), Sf. Ioan cel Nou este redat pe peretele estic al pronaosului (Fig. 6), alături de doi schimnici, de Sf. Petru și Pavel și, respectiv, de un sfânt militar[23], la Humor (1535), Moldovița (1537) și în biserica Sf. Dumitru din Suceava (1537-1538), el este portretizat în absida nordică a naosului, întotdeauna în compania sfinților militari (Fig. 7). Mai târziu, către sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul celui următor, portrete iconice ale Sf. Ioan vor fi pictate tot pe peretele nordic al naosului, în contexte iconografice similare, în bisericile mănăstirilor Sucevița (1596) și Dragomirna (post 1605)[24] (Fig. 8).

Analiza comparativă a acestor imagini, expresia cea mai caracteristică a iconografiei mucenicului de la Suceava în pictura interioară a bisericilor moldovenești, permite conturarea unei adevărate tipologii. Redat în picioare, în mărime naturală, chiar la nivelul privirii credincioșilor, Ioan cel Nou este înfățișat conform canoanelor de reprezentare a categoriei de sfințenie căreia îi aparține: în tunică și mantie de mucenic și cu atributul specific al crucii martiriale. Odată definită această primă condiție în portretizarea sfântului[25], se remarcă o preocupare evidentă pentru individualizarea trăsăturilor chipului[26] (expresie matură ce trimite la fizionomia hristică, păr scurt și barbă de culoare castanie), preluate cu o asemenea fidelitate în toate reprezentările de secol XVI ale sfântului, încât ochiul exersat ajunge să-l recunoască infailibil, fără a mai fi nevoie să descifreze inscripția. Ori toate aceste caracteristici se întrunesc întocmai în cazul reprezentării

---

selecție de sfinți foarte asemănătoare celei de la Voroneț; vezi Luca Diaconu, *Mănăstirea „Sfântul Nicolae Domnesc" Popăuți. Importantă ctitorie a Moldovei închinată Patriarhiei din Antiohia* (Iași: Editura Doxologia, 2018), pp. 178-179.

[23] Pentru contextul iconografic și semnificațiile reprezentării lui Ioan cel Nou la Dobrovăț, vezi Constanța Costea, 'Narthexul Dobrovățului. „Dosar arheologic"', *Revista Monumentelor Istorice*, 60/1 (1991): 10-22, mai ales pp. 21-22 și Firea, *Religios și politic*, pp. 117-121.

[24] Firea, *Religios și politic*, pp. 122-145, 228-232, 245-250.

[25] Marcarea categoriei de sanctitate căreia îi aparținea, prin intermediul redării atributelor specifice constituia primul nivel de definire a portretului unui sfânt în arta bizantină, dar și primul pas în descifrarea lui ca atare de către privitor; vezi Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies. Saints and Their Images in Byzantium* (Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1996), pp. 16-18.

[26] Trăsăturile feței erau esențiale în definitivarea portretelor individualizate ale sfinților în arta bizantină, ceea ce se realiza de obicei mai ales prin variațiuni la nivelul culorii și a aranjamentul părului și a bărbii, Ibid., pp. 17-19.

mucenicului neidentificat din naosul Voroneţului, ceea ce mă încredinţează că este vorba despre Sf. Ioan cel Nou.

Includerea portretului acestui neomartir grec mai puţin cunoscut în lumea bizantino-slavă, dar ale cărui moaşte erau expuse spre venerare în catedrala mitropolitană de la Suceava[27], în rândurile sfinţilor din registrul inferior al naosului constituie o altă inovaţie iconografică a celui care a gândit programul pictural al Voroneţului. Dar ea nu surprinde atât de mult, dacă o raportăm la veneraţia specială pe care Ştefan cel Mare a manifestat-o faţă de acest sfânt local[28]. Fie că era vorba despre decizia îngropării primei sale soţii - Evdochia de Kiev - în biserica mitropolitană, în proximitatea rămăşiţelor trupeşti ale mucenicului, poate în căutarea protecţiei speciale oferite de o înhumare *ad sanctos* [29], ori despre comandarea de manuscrise care să cuprindă hagiografia Sf. Ioan cel Nou[30], dar mai ales despre fondarea primului lăcaş de cult dedicat acestuia, Ştefan cel Mare s-a arătat receptiv faţă de promovarea venerării mucenicului de la Suceava[31]. Între acţiunile întreprinse în acest scop, cea mai semnificativă este fără îndoială construirea, în anul 1498, a unui paraclis în turnul-clopotniţă al mănăstirii Bistriţa - paraclis închinat lui Ioan cel Nou prin voinţa ctitorului[32] şi acoperit cu fresce, probabil tot atunci[33]. Era prima ocurenţă a acestui hram în Moldova medievală, gest fondator ce avea să dea un impuls decisiv evoluţiei ulterioare a cultului Sf. Ioan.

Nici locul, nici momentul unei astfel de ctitoriri nu erau întâmplătoare. Paraclisul era fondat în cuprinsul mănăstirii ce funcţiona ca necropolă domnească pentru Alexandru cel Bun - ctitorul principal al Bistriţei şi totodată cel care adusese

---

[27] Pentru istoria aducerii moaştelor lui Ioan cel Nou la Suceava, în anul 1415, şi evoluţia ulterioară a cultului său în Moldova, vezi Firea, *Religios şi politic*, passim.

[28] În acest sens, vezi Elena Firea, 'Ştefan cel Mare şi cultul sfinţilor locali. Ipoteze de lucru şi limitări documentare', *Analele Putnei*, 8/1 (2011): 351-368, mai ales pp. 354-359.

[29] Despre înhumările în biserică în Moldova medievală, la Maria Crăciun, 'Burial and Piety in Comparative Perspective. Moldavia 15th to 16th century', în Nicolae Bocşan – Nicolae Edroiu (eds), *Studii istorice. Omagiu profesorului Camil Mureşan* (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 1998), pp. 115-130; Crăciun, '*Apud Ecclesia*', passim.

[30] Mă refer aici la *Sbornicul* copiat în 1473-1474 de către ieromonahul Iacov de la Putna, în paginile căruia se pare că s-a făcut în mod special loc pentru textul *Muceniciei Sf. Ioan cel Nou*; vezi întreaga discuţie la Firea, 'Ştefan cel Mare şi cultul sfinţilor locali', pp. 358-359.

[31] Ibid., pp. 357-362.

[32] Aşa cum menţionează explicit textul pisaniei: *Binecredinciosul şi de Hristos iubitorul Ioan Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu domn al ţării Moldovei, fiul lui Bogdan voievod, a zidit această clopotniţă, şi biserică în ea a făcut, întru numele Sfântului Mucenic Ioan cel Nou dela Cetatea Albă, întru rugă sieşi şi doamnei sale Maria şi copiilor lor, în anul 7006 (=1498); în acelaşi an s-a şi sfârşit, luna septembrie 13 zile…*, *Repertoriul monumentelor*, p. 155.

[33] M-am ocupat cu alt prilej de problema datării frescelor de aici, pledând pentru pictarea lor în ultimii ani ai secolului al XV-lea, cel mai probabil odată cu amenajarea paraclisului din turnul-clopotniţă; vezi Elena Firea, *Din nou despre paraclisul de la mănăstirea Bistriţa*. Prezentare susţinută în cadrul conferinţei *Colocviile Putnei XVIII*. Mănăstirea Putna, 20-23 iulie 2016.

moaştele mucenicului în ţară şi îl proclamase public drept „păzitor al ţării sale", inaugurând astfel cariera lui de ocrotitor al Moldovei şi al casei domneşti[34]. Pe de altă parte, tot la Bistriţa fusese îngropat şi celălalt Alexandru, fiul vârstnic al lui Ştefan cel Mare şi moştenitorul tronului, care murise neaşteptat cu doar doi ani mai devreme, zdruncinând astfel planurile voievodului privind succesiunea dinastică[35]. S-a subliniat deja în istoriografie că tocmai această insolită opţiune funerară trebuie să fi determinat fondarea ulterioară a paraclisului, ambele acţiuni fiind purtătoarele unor complexe mesaje dinastice şi legitimatoare pentru Ştefan cel Mare, idee întărită de închinarea micului lăcaş de cult protectorului oficial al domniei[36]. Nu mai poate surprinde aşadar că tocmai acolo a ales voievodul să ridice un paraclis în care să fie celebrat în mod special sfântul dinastic al ţării şi unde să fie pomeniţi membrii familiei domnitoare.

Din punctul de vedere al funcţionalităţii sale liturgice, ca şi alte paraclise amenajate în turnuri de mănăstire sau ca orice capelă anexă din lumea bizantino-slavă[37], şi cel de la Bistriţa trebuie să fi fost menit încă de la fondare să găzduiască slujbe speciale de pomenire pentru fondatorul mănăstirii, Alexandru cel Bun, dar şi pentru ceilalţi doi copii ai lui Ştefan cel Mare care fuseseră înmormântaţi acolo, respectiv Alexandru şi Ana[38]. Dincolo de comemorarea celor defuncţi însă, apariţia şi rosturile capelelor laterale în tradiţia răsăriteană au fost strâns legate şi de venerarea sfinţilor, fiind rezervate celebrării cultelor aşa-numite „subsidiare", adică a cultelor particulare şi/sau locale[39]. Cele mai spectaculoase exemple vin din spaţiul sârbesc, unde începând cu secolul al XIII-lea, capelele laterale aveau menirea de a celebra sfinţii veneraţi în mod special de către comunitatea monastică respectivă sau de a glorifica cultul unor sfinţi naţionali, caz în care erau în mod tipic pictate cu cicluri hagiografice dedicate acestora. Consacrarea de capele în numele

---

[34] Elena Firea, 'An Official Patron Saint of Moldavia? St. John the New and the Dynastic Significance of His Cult in the Fifteenth and Sixteenth Centuries', *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai", Historia*, 56/1 (2011): 111-134.

[35] Gorovei – Székely, *Princeps omni laude maior*, pp. 268-270.

[36] Cea mai recentă contribuţie în acest sens, la Maria Magdalena Székely, 'Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Bistriţa', *Analele Putnei*, 9/1 (2013): 151-182, mai ales pp. 163-165.

[37] Investigarea funcţiilor şi a programelor iconografice ale capelelor anexe în lumea ortodoxă, la Gordana Babić, *Le décor des chapelles annexes des églises byzantines. Fonction liturgique et programmes iconographiques* (Paris: Éditions Klincksieck, 1969).

[38] Că aceasta din urmă fusese intenţia ctitoricească a lui Ştefan cel Mare o sugerează un document emis un an mai târziu, în 1499, în beneficiul comunităţii monahale de la Bistriţa, în care se menţionează explicit că domnul dăruise mănăstirii mai multe stăpâniri *întru pomenirea sfânt răposaţilor copii ai domniei mele, Alexandru voievod şi a fiicei noastre, Anna [...], ca să facă sfânt răposaţilor copii ai noştri mai sus scrişi pomenire într-o zi pe an, odată la amândoi, şi peste an să le slujească, în fiecare săptămână, liturghie în ziua de sâmbătă.*"; *Documenta Romaniae Historica*, A. Moldova, eds C. Cihodaru et al. (Bucureşti: Editura Academiei, 1980), vol. 3, nr. 246, p. 442-443.

[39] Babić, *Le décor des chapelles annexes*, p. 33.

lor, decorate cu o iconografie specifică, se înscria firesc în eforturile Bisericii şi ale dinastiei sârbeşti de a promova cultul unor sfinţi locali reprezentativi[40]. Ctitorirea paraclisului de la Bistriţa, în cuprinsul căruia se află cel mai timpuriu şi mai original ciclu hagiografic dedicat lui Ioan cel Nou[41], pare să răspundă unor intenţii similare.

Dacă la 1498, la scurt timp după moartea fiului şi moştenitorului său la tron, într-un context de manifestare pregnantă a sentimentului dinastic la Ştefan cel Mare[42], voievodul a dorit să celebreze şi să încurajeze cinstirea sfântului protector al casei domneşti prin fondarea unui hram în numele lui, acesta şi nu altul ar fi fost prilejul ideal pentru pătrunderea hagiografiei Sf. Ioan în pictura monumentală. De altfel, o anumită predilecţie pentru hagiografii vizuale este evidentă în epocă, dată fiind consecvenţa remarcabilă cu care în toate bisericile ştefaniene ridicate spre sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul celui următor este ilustrată, într-o manieră mai sintetică sau în ample cicluri narative, viaţa sfântului de hram[43]. La fel trebuie să fi întâmplat şi în cazul paraclisului din turnul-clopotniţă de la Bistriţa, închinat sfântului Ioan cel Nou şi decorat cu o amplă naraţiune vizuală a martiriul său.

Este de presupus că, în afară de ciclul hagiografic care decora de jur împrejur pereţii paraclisului, o reprezentare a mucenicului în calitate de sfânt intercesor figura şi în cuprinsul tabloului votiv (din care se mai păstrează astăzi doar un mic fragment). De aici până la portretele în mărime naturală ale mucenicului, ce aveau să fie incluse în rândul sfinţilor din registrul inferior al decoraţiei bisericilor nu mai era decât un pas. Iar cel din naosul Voroneţului - cu siguranţă unul dintre cele mai timpurii - stă mărturie în acest sens. Faptul că o astfel de imagine lipseşte din frescele de la Pătrăuţi[44] pare să sugereze că ele nu au existat în pictura bisericească anterior paraclisului de la Bistriţa – primul lăcaş de cult

---

40 Lui Simeon Nemanja, de pildă, i-au fost închinate trei capele laterale în cuprinsul mănăstirilor de la Studenica (1208-1215), Sopocani (aprox. 1260) şi Gradac (aprox. 1276), toate trei prezentând câte un ciclu narativ dedicat acestuia, Ibid., pp. 52-53.

41 În ordine cronologică, ciclurile narative ce ilustrează martiriul Sf. Ioan cel Nou în pictura monumentală moldovenească se află în paraclisul din turnul-clopotniţă al mănăstirii Bistriţa (sfârşitul secolului al XV-lea), pe faţada sudică a bisericii Sf. Gheorghe din Suceava (1534), pe faţada sudică a Voroneţului (1547), în pridvorul bisericii episcopale Sf. Parascheva din Roman (1552-1561) şi respectiv în cel al Suceviţei (1596). Pentru analiza iconografică a celui din paraclisul Bistriţei, vezi Firea, *Religios şi politic*, pp. 90-105.

42 Székely, 'Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Bistriţa', pp. 154-155.

43 În afara celui din paraclisul de la Bistriţa, astfel de cicluri hagiografice au fost pictate în biserica Sf. Procopie din Bădeuţi (astăzi pierdută), la Sf. Gheorghe din Voroneţ, la Sf. Ilie din Suceava şi la Sf. Nicolae din Popăuţi; vezi Tereza Sinigalia, 'Arta pictorilor – între unitate şi diversitate', în Răzvan Theodorescu – Ion Solcanu – Tereza Sinigalia, *Artă şi civilizaţie în timpul lui Ştefan cel Mare* (Bucureşti: Ministerul Culturii şi Cultelor, 2004), pp. 47-78, aici mai ales p. 61.

44 Picturile de la Pătrăuţi, mai puţin refacerea tabloului votiv din naos, au fost datate în jurul anului 1490; vezi Theodorescu – Porumb, *Arta din România*, vol. 1, p. 187. Finalizarea lucrărilor la biserica Sf. Ilie din Suceava, aflată în curs de restaurare, va putea certifica dacă se regăseşte sau nu vreo reprezentare a Sf. Ioan cel Nou acolo.

dedicat Sfântului Ioan cel Nou în Moldova și cap de serie pentru introducerea iconografiei sfântului în pictura monumentală. Prin urmare, nici reprezentarea de la Voroneț și, prin extensie, întreg ansamblul mural interior de acolo, nu pot fi mai vechi de anul 1498. Din păcate, nu există dovezi documentare de natură să confirme cu certitudine ipoteza enunțată, însă analiza iconografică a imaginilor, integrată semnificației ctitoririi la Ștefan cel Mare și evoluției cultului sfinților în epocă pledează cu tărie în acest sens.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 Biserica Sf. Gheorghe a mănăstirii Voroneț
Fig. 2 Sf. Ioan cel Nou, Voroneț (naos, peretele vestic)
Fig. 3 Tabloul votiv, Voroneț (naos, peretele vestic)
Fig. 4 Sf. Ioan cel Nou, Sf. Lup și un sfânt monah, Voroneț (naos, peretele vestic)
Fig. 5 Sf. Ioan cel Nou (detaliu inscripție)
Fig. 6 Sf. Ioan cel Nou, Dobrovăț – 1529/1530 (pronaos, peretele estic)
Fig. 7 Portrete ale Sf. Ioan cel Nou la Humor (1535), Moldovița (1537) și Sf. Dumitru din Suceava (1537/1538) – naos, absida nordică
Fig. 8 Sf. Ioan cel Nou la Sucevița (1596) și Dragomirna (post 1605) - naos, peretele nordic

(Imaginile fac parte din colecția personală a autoarei)



Fig. 1 Biserica Sf. Gheorghe a mănăstirii Voroneț



Fig. 2 Sf. Ioan cel Nou, Voroneț (naos, peretele vestic)



Fig. 3 Tabloul votiv, Voroneț (naos, peretele vestic)



Fig. 4 Sf. Ioan cel Nou, Sf. Lup și un sfânt monah, Voroneț (naos, peretele vestic)



Fig. 5 Sf. Ioan cel Nou (detaliu inscripție)



Fig. 6 Sf. Ioan cel Nou, Dobrovăţ – 1529/1530 (pronaos, peretele estic)



Fig. 7 Portrete ale Sf. Ioan cel Nou la Humor (1535), Moldovița (1537) și Sf. Dumitru din Suceava (1537/1538) – naos, absida nordică



Fig. 8 Sf. Ioan cel Nou la Sucevița (1596) și Dragomirna (post 1605) - naos, peretele nordic

CIBINIUM, 1545 – ÎNTRE TRADIȚIA GOTICULUI, RENAȘTERE ȘI REFORMĂ*

Ciprian FIREA

Polipticul *Patimilor* păstrat până de curând în Biserica evanghelică din Sibiu este, fără îndoială, unul dintre obiectele de artă cele mai „revizitate" atât de către cea căreia i se dedică acest volum de studii[1], cât și de semnatarul rândurilor care urmează[2]. Perspectivele fiecăruia sunt date de diversele interese de cercetare:

* This work was supported by a grant of the Romanian Ministery of Research and Innovation, CCCDI – UEFISCDI, project PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0812 / 53PCCDI, within PNCDI III.

1 Maria Crăciun, 'Iconoclasm și teologie. Întrupare și mântuire în iconografia polipticelor transilvănene. Cazul Biertan', în Marius Porumb – Aurel Chiriac (eds), *Sub Zodia Vătășianu. Studii de istoria artei* (Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2002), pp. 67-80, mai ales pp. 68-69; Maria Crăciun, 'Reforming Church Space: Altarpieces and Their Functions in Early Modern Transylvania', *Church History and Religious Culture*, 87 (2007): 1-28; Maria Crăciun, 'The Construction of Sacred Space and the Confessional Identity of the Transylvanian Lutheran Community', în Evelin Wetter (ed.), *Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008), pp. 97-125; aici p. 104 etc.; Maria Crăciun, 'Attitudes to Religious Art and the Confessional Identity of the Saxon Community. Passion Cycles in the Context of Lenten Observance and Easter Celebrations in Late Medieval and Early Modern Transylvania' în *Yearbook of the New Europe College. Getty-NEC Program, 2004-2007* (Bucharest: New Europe College, 2010), pp. 13-70; Maria Crăciun, *Reformarea imaginii: artă, pietate și identitate în Transilvania epocii moderne timpurii (secolele XVI-XVII)* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2016), pp. 114-116; 120-121; 130-133 etc.

2 Ciprian Firea, 'Artă și patronaj artistic în Transilvania medievală – polipticul din Sibiu', *Ars Transsilvaniae*, 12-13 (2002-2003): 123-138; Ciprian Firea, 'Polipticele medievale din Transilvania și comanditarii lor. Studiu de caz – retablul din Sibiu' în *Istorie. Civilizație. Cultură. Anuarul școlii doctorale de istorie*, I (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2005), pp. 145-163; Ciprian Firea, 'Art and its Context. Late Medieval Transylvanian Altarpieces in their Original Setting', în *Yearbook of the New Europe College. Getty-NEC Program, 2004-2007* (București: New Europe College, 2010), pp. 317-360; Ciprian Firea, 'Blazonul breslei pictorilor și urme ale folosirii sale în Transilvania (sec. XV-XVI)', *Ars Transsilvaniae*, 21 (2011): 59-68, aici pp. 65-67; Ciprian Firea, 'The Great Altarpiece of the Passion from Sibiu and its Painters', *Brukenthal. Acta Musei*, VII/2 (2012): 229-246; Ciprian Firea, 'Liturgie médiévale et architecture gotique dans l'église paroissiale de Sibiu (1350-1550)' în Péter Levente Szőcs (coord.), *Arhitectura religioasă medievală din Transilvania* 5, (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 2012), pp. 275-305; Ciprian Firea, 'Identities Revealed by Symbols and Details: Patrons and Painters of Late Medieval Transylvanian Altarpieces', în Ivanka Gergova – Elissaveta Moussakova (eds), *Marginalia. Old Art Readings* (Sofia: Institute of Art Studies, 2018), pp. 39-52; Ciprian Firea, *Polipticele medievale din*

ale profesoarei Maria Crăciun se circumscriu mai ales transformării („Reformării") artei de tradiţie medievală şi a re-semnificării acesteia în context luteran, pe când cercetările mele s-au concentrat mai ales asupra identificării creatorilor operei (artişti şi donatori deopotrivă), a decelării modelelor folosite sau urmate (gravuri, analogii artistice) precum şi a „funcţionării" operei în contextul liturgic şi arhitectural pentru care a fost creată. Cele câteva pagini de mai jos se opresc din nou asupra acestui remarcabil obiect, care încorporează într-o combinaţie rar întâlnită arta şi măiestria artistică cu istoria şi mărturiile documentare, cu expresia religiozităţii şi a devoţiunii, cu identitatea liturgică şi confesională etc. După cum sugerează şi titlul, se va stărui mai ales asupra unei etape a acestei relicve multistratificate (momentul 1545) în legătură cu care se vor propune noi ipoteze, care pot aduce şi nuanţe de înţelegere a realităţilor cultural-artistice sibiene din jurul acelui an.

Polipticul „mare al *Patimilor*" (cum l-am numit pentru a-l deosebi de o altă operă, mai puţin cunoscută, păstrată în depozitele Muzeului Brukenthal) sau polipticul *Sfintei Cruci* (desemnat astfel după iconografia panoului central şi foarte probabila sa amplasare originară pe altarul Sf. Cruce din biserica parohială sibiană) este o operă deosebit de importantă, cu o lungă istorie de transformări şi reutilizări, ale cărei secrete se dezvăluie încă. Un rezumat al acestor modificări, precum şi al semnificaţiilor evidenţiate de cercetare, se impune.

Piesa se datează în 1519, iar în forma sa iniţială era un poliptic cu panou central, voleţi ficşi şi mobili, predelă şi coronament, totul cuprins într-o puternică arhitectură de tâmplărie de tip renascentist. O parte a componentelor sale se păstrează în altă parte[3] sau s-a pierdut cu totul[4], la fel cum o parte a iconografiei a dispărut. De la partea festivă originară nu se mai păstrează decât o parte a scenei *Crucificării* de pe panoul central, anume un *Isus pe cruce* şi peisajul alpin cu planuri îndepărtate pe care acesta se proiectează. Restul „naraţiunii" din această scenă, precum şi cele patru compoziţii de pe voleţi au fost înlăturate. S-a păstrat în schimb întregul *Ciclu al Patimilor*, în opt episoade (*Cina de taină*, *Rugăciunea pe Muntele Măslinilor*, *Prinderea*, *Isus la Caiafa*, *Biciuirea*, *Încoronarea cu spini*, *Ecce homo*, *Isus în faţa lui Pilat*), de pe verso, în poziţia închisă a polipticului, precum şi *Plângera lui Isus* de pe predelă. Tot pe predelă apar două blazoane – însemne de patronaj – şi datarea: 1519.

Acest ansamblu a suferit o primă transformare la 1545, odată cu adoptarea Reformei la Sibiu. Cu această ocazie, de pe întreaga parte festivă a

Transilvania: artă, liturghie, patronaj (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2016), pp. 272-276, 343 sqq.

[3] Doi pilaştri aparţinând probabil acestui retablu se păstrează la Galeria Naţională Maghiară (poate şi doi *putti* tenanţi ai unor blazoane).

[4] Antablamentul şi coronamentul (acesta din urmă probabil de forma unei lunete, ca la polipticul din Sebeş) au dispărut.

polipticului (exceptând predela) au fost înlăturate scenele iniţiale[5], iar pe suprafeţele eliberate s-au amplasat inscripţii: pe panoul central citate din Evanghelia după Matei (11: 28-29) şi Isaia (53:11-12), pe voleţii din dreapta (heraldică) Cele 10 Porunci (Exodul XX), iar în stânga, diferite extrase biblice (panoul superior: Galateni 3:13 şi Matei 1:21; panoul inferior Galateni 4:4).

La 1701 a avut loc o altă „înnoire" a polipticului. Atunci s-a intervenit iarăşi asupra părţii festive, textele de la 1545 fiind acoperite cu totul de compoziţii noi, pictate într-un stil baroc provincial, de calitate foarte modestă. Pe panoul central, *Isus pe cruce* a fost flancat de *Fecioara Maria* şi *Sf. Ioan Evanghelistul* şi plasat pe fundalul unui peisaj având în centru veduta Ierusalimului. Voleţii au primit scenele *Buna Vestire* (dreapta jos), *Naşterea* (dreapta sus), *Învierea* (stânga sus) şi *Coborârea Duhului Sfânt* (stânga jos), sub fiecare din acestea fiind scrisă sursa textuală, nou-testamentară, a reprezentării (Luca 2; Matei 24 etc.). Repictată a fost şi predela, cu respectarea iconografiei originale, tot aici fiind inclus anul renovării, numele şi blazonul finanţatorului: *1701 Renovatum per Thomam Schemelium*. Scenele de pe verso au rămas neschimbate, ca în 1519.

Aproximativ în această formă (re-pictat cu totul la partea festivă şi cu compoziţiile originare pe verso), şi după mutări şi reamplasări succesive, polipticul a ajuns până în epoca primelor studii de istoria artei[6]. Reissenberger i-a făcut prima analiză mai detaliată, remarcând faptul că scenele de pe verso reiau compoziţii ale gravurilor lui Albrecht Dürer. Dacă amintitul autor aprecia calităţile pictorului, pe care îl considera un demn urmaş al maestrului din Nuremberg, Victor Roth nu a acordat operei prea multă atenţie, poate tocmai datorită repictărilor masive de la 1701[7].

Până la restaurările piesei din anii 1983 – 1988, efectuate de Gisela Richter (corpusul) şi Ursula Brandsch (predela) polipticul nu a atras interesul cercetărilor[8]. Restaurarea însă, deşi foarte parţial (şi chiar deficitar) publicată[9] a adus o mulţime de informaţii noi[10], care treptat au pătruns în studiile de specialitate. Astfel, restaurarea a pus în evidenţă stratul de pictură original, de la 1519, atât pe verso, cât şi (parţial) pe panoul central, şi pe predelă. Pe aceasta din

---

[5] Această înlăturare radicală poate sugera faptul că scenele iniţiale nu erau din ciclul cristologic, ci că se refereau mai degrabă la sfinţi (poate la istoria *Sf. Cruci* ?).

[6] Ludwig Reissenberger, *Die evangelische Pfarrkirche A.B. in Hermanstadt* (Hermanstadt, 1884), pp. 45-46; Friedrich Teutsch, 'Die Bilder und Altäre in den evangelischen sächsischen Kirchen', *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, 19 (1896): 41-48, aici pp. 45-46; Victor Roth, *Siebenbürgische Altäre* (Strassburg, 1916), pp. 154-158.

[7] Atribuia repictările (pe linia lui Reissenberger) pictorului Jeremias (Stranovius). Nu este clar de unde provine această informaţie.

[8] Virgil Vătăşianu i-a dedicat o frază în *Istoria artei feudale în ţările române* (Bucureşti: Editura Academiei, 1959), p. 800.

[9] Gisela Richter – Otmar Richter, *Siebenbürgische Flügelaltäre* (Thaur bei Innsbruck: Wort und Welt Verlag, 1992), pp. 224-231.

[10] Unele informaţii sunt păstrate în rapoarte şi materiale de arhivă (mai ales în Arhiva Centrală a Bisericii Evanghelice C.A. din România, din Casa Teutsch de la Sibiu).

urmă, s-a descoperit datarea[11] şi două blazoane, pe baza cărora s-au identificat patronii: Johannes Lulay[12] (patron secundar) și Paulus de Tomor[13] (patron principal, în dreapta heraldică). Aceste personaje din cea mai înaltă elită socială a provinciei au comandat piesa unuia dintre cei mai reprezentativi pictori ai momentului, având o excelentă formaţie dobândită în spiritul Renaşterii şi a „Şcolii dunărene", care folosea într-un mod convingător gravuri ale lui Dürer şi Altdorfer[14]. Artistul a fost identificat (pe baza unor însemne disimulate în scena *Audierii la Caiafa*) în persoana lui Simon Pictor[15], care un an mai târziu (în 1520) era atestat ca starostele breslei pictorilor din oraş.

Tot restaurarea a pus în evidenţă transformarea radicală a părţii festive a polipticului din anul 1545, care fusese cu totul obliterată de repictarea din 1701. Restauratorii au scos la iveală inscripţiile din partea inferioară a panoului central şi au remarcat existenţa acestora şi pe voleţi. Au decis însă ca pe aceştia (cu excepţia câtorva litere eliberate de sub repictură) să păstreze compoziţiile baroce. Astfel, în urma restaurării, polipticul a dobândit un aspect destul de straniu la partea festivă (Fig. 1): 1. Stratul originar (1519) s-a păstrat în reprezentarea lui *Isus pe cruce*[16] şi în peisajul de pe panoul central, precum şi în decorurile aurite de la partea superioară a tuturor celor cinci panouri; 2. transformarea de la 1545 (inscripţiile) se păstrează de o parte şi de alta a crucii pe panoul central, la care se adaugă câteva litere pe voleţii din dreapta heraldică; 3. Re-pictarea din 1701 se păstrează în cele patru compoziţii ale voleţilor. Predela şi verso-ul polipticului păstrează integral pictura de la 1519.

Rândurile care urmează se vor concentra mai ales pe momentul transformării din 1545 al istoriei acestei excepţionale opere, încercând să sondeze mai profund semnificaţiile sale, să îl repună în context şi să corecteze unele ipoteze avansate anterior (chiar de autor), în favoarea altora. După cum s-a menţionat, în acel an partea festivă a polipticului a fost profund modificată: scenele de pe cei patru voleţi, precum şi partea inferioară a panoului central au fost înlăturate, iar suprafeţele eliberate au fost pictate cu un fond albastru profund peste care s-au scris texte cu litere mari de aur[17]. Un astfel de scris, cu litere de aur, oglindeşte

---

11 Anul corect este 1519 (vezi Ioan Albu, *Inschriften der Stadt Hermannstadt aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit* (Hermannstadt-Heidelberg: Hora Verlag, 2002), pp. 35-36, cat. 28.

12 Hermann Fabini, *Gotik in Hermannstadt* (Köln –Wien: Böhlau Verlag, 1989), p. 210; Firea, 'Artă şi patronaj artistic', pp. 131-133.

13 Firea, 'Identities Revealed', pp. 86-88.

14 Firea, 'The Great Altarpiece of the Passion', pp. 232.

15 Firea, 'Blazonul breslei pictorilor', pp. 65-66; Firea, 'The Great Altarpiece of the Passion', p. 233.

16 La baza crucii au fost descoperite şi mâinile *Mariei Magdalena* care îmbrăţişează lemnul.

17 Având în vedere aceste detalii, nu se poate pune problema că re-pictarea voleţilor din 1701 (cu scenele *Buna Vestire*, *Naşterea*, *Învierea şi Coborârea Duhului Sfânt*) ar relua compoziţii preexistente, pentru simplul motiv că aceste compoziţii originare nu mai existau. Ele fuseseră cu totul eliminate de intervenţia de la 1545 (vezi ipoteza la Firea, 'The Great

calităţile sacrale, de relicvă, atribuite textului biblic (*verbum Dei*). În evul mediu timpuriu au fost scrise Biblii cu litere de aur care nici nu erau deschise vreodată[18]. Ele îşi împlineau virtutea doar prin simpla existenţă, aveau o calitate iconică. Evanghelia se arăta ca imagine, şi iradia efectul sacralizator. Scrisul de felul şi forma celui de pe retablul din Sibiu împrumută mult de la această moştenire. Dincolo de conţinut, scrisul devine imagine, scrisul capătă valenţe iconice.

În urma acestei transformări, polipticul de tradiţie Gotică, dar cu trăsături formale ale Renaşterii a fost convertit într-o imagine-text, o imagine specifică Reformei[19]. Cercetând cu atenţie suprafeţele voleţilor, restauratorii au putut reproduce şi conţinutul acestor inscripţii[20], fapt care întregeşte imaginea asupra acestei intervenţii „Reformatoare". Analizând-o, am încercat să identific promotorul acesteia în persoana lui Mathias Ramasi/Remser, primul paroh adept al Reformei la Sibiu (aflat în funcţie între 1536 – 1546), iar executantul în cea a pictorului Benedictus[21]. Împreună, aceştia au realizat una dintre cele mai coerente intervenţii asupra iconografiei de sorginte medievală, pentru a o adapta la noile comandamente spirituale.

Modificarea suferită de acest retablu specific (iar nu de altul din zestrea medievală a Sibiului) oferă câteva informaţii cheie cu privire la funcţia şi amplasarea sa. Dacă în literatura veche era considerat „altarul" (ie. „retablul") principal al bisericii parohiale sibiene[22], pe criterii de natură iconografică şi tipologică am pus sub semnul întrebării această tradiţie[23], propunând funcţiuni alternative. Am ezitat la început între altarul principal al conventului dominican din oraş (dedicat Sf. Cruci) şi altarul secundar cu acelaşi hram, cunoscut din surse documentare, situat în biserica parohială, înclinând curând, din mai multe

---

Altarpiece of the Passion', p. 231 şi confirmarea la Mihály Ferenc, 'Contribuţii la cercetarea polipticelor medievale transilvănene. Observaţii privind tehnicile de execuţie şi intervenţiile de restaurare', *Ars Transsilvaniae*, 24 (2014): 75-94, aici p. 80.

[18] Vezi Michelle P. Brown, 'From Jerusalem to Jarrow: Relationships between the Christian Cultures of the Eastern Mediterranean and Post-Roman Britain and Ireland', *Ars Transsilvaniae*, 18 (2008): 5-26.

[19] Despre procesul de „Reformare" a imaginilor medievale vezi Joseph Leo Koerner, *The Reformation of the Image* (Chicago: University of Chicago Press, 2004). Despre „polipticele/retablurile-text" transilvănene, care sunt considerate de Maria Crăciun ca un prim tip de "Reformare" a imaginilor medievale vezi Maria Crăciun, *Imaginea şi Reforma Luterană*, p. 131 sqq.

[20] Citatele, identificate mai sus, au fost puse în circulaţia ştiinţifică de Mihály, 'Contribuţii la cercetarea polipticelor medievale transilvănene', p. 80.

[21] Firea, 'The Great Altarpiece of the Passion', pp. 235-236.

[22] Reissenberger, *Die evangelische Pfarrkirche*, p. 45 şi alţi autori în urma sa.

[23] Dedicaţia marianică a bisericii parohiale din Sibiu ar fi determinat cu siguranţă o iconografie mult mai clar legată de Fecioara Maria, care nu se regăseşte pe polipticul păstrat, centrat evident pe *Patimi* (chiar cu scenele lipsă de la partea festivă). În altă ordine de idei, retablurile de pe altarele principale din Transilvania, mai ales cele create după cca. 1470-1480, erau de obicei retabluri cu scrin central, iar nu cu panou.

considerente – rezumate mai jos –pentru cea din urmă ipoteză[24]. Altarul crucii era amplasat în numeroase biserici parohiale din mediul german (şi cu atât mai mult într-o biserică cu transept, deci cu plan în formă de cruce) în faţa sanctuarului şi a tribunei sau letnerului care o separa de navă, tocmai la încrucişarea dintre navă şi transept, în plin centru vizual al congregaţiei sau audienţei. Acest „altar al laicilor" avea un caracter public mult mai subliniat, spre deosebire de altarul principal care, ascuns după bariere fizice, era mai degrabă rezervat clerului. Locul de onoare, în văzul întregii congregaţii, se potriveşte cu caracteristicile patronajului aşa cum rezultă din identificarea blazoanelor de pe poliptic: Paulus de Tomor[25], castelan de Făgăraş, unul dintre reprezentanţii cei mai de seamă ai regelui în teritoriu şi în relaţie cu *Universitas Saxonum*, şi Johannes Lulay[26], liderul aceleiaşi *Universitas* la momentul respectiv. În plus, fapt remarcat şi de cea căreia i se dedică acest studiu, tocmai transformarea din 1545 a acestui retablu într-un „poliptic-text", cu un mesaj adresat comunităţii aduce un argument în plus pentru caracterul său public, vizibil, expus. În acel moment, cel mai probabil letnerul era încă existent în biserică (şi poate încă funcţional), aşa că parohul Mathias Ramasus a considerat oportun să expună *verbum Dei* şi imaginea reformată pe altarul cu cea mai mare vizibilitate din biserica parohială. O astfel de transformare nu avea niciun sens într-un mediu privat (capelă, altar lateral) sau în contextul fraţilor cerşetori, aflaţi atunci sub asediul ideilor şi acţiunilor anticlericale, şi în ajunul expulzării din cetate.

Dacă Mathias Ramasus, primul preot evanghelic al Sibiului, trebuie să fi fost unul dintre ideatorii principali ai acestei transformări, aşa cum pare să rezulte şi din discreta referinţă (*MATT*) făcută la sfântul său patron de nume, evanghelistul Matei, din care se citează paragraful din dreapta (heraldică) scris pe panoul central, cel care a pus în act dorinţa patronilor a fost *Benedictus Moler* sau *Pictor*. Iniţialele sale (*BM*) stau într-o poziţie încă şi mai discretă, în partea inferioară a transformării aceluiaşi panou central, de data aceasta în stânga, sub cifrele anului (1545)[27].

Retablul-text din biserica parohială se poate pune într-o paralelă semnificativă cu un alt obiect de origine sibiană purtând inscripţie, şi care se datează în acelaşi an 1545. Într-o foarte interesantă carte apărută recent despre Sibiul secolului al XVI-lea[28] a fost inclusă şi ilustraţia unui panou pictat provenind din Primăria Veche a oraşului şi păstrat acum în Muzeul Brukenthal, care mi-a atras

[24] Firea, 'The Great Altarpiece', p. 231.

[25] Firea, 'Identities Revealed', pp. 86-88.

[26] Fabini, *Gotik in Hermannstadt*, p. 210; Firea, 'Artă şi patronaj artistic', pp. 131-133.

[27] Am făcut această descoperire şi am semnalat-o ca atare (în comunicări, articole şi teza de doctorat) dar Frank Thomas Ziegler (căruia îi mulţumesc) mi-a atras atenţia că neobositul Gernot Nussbächer deja făcuse identificarea dintre *BM* şi Benedictus Moler şi o publicase în foile bisericeşti evanghelice mai rar frecventate de istorici de artă (Gernot Nussbächer, 'Der Hermanstädter Altar aus der Reformationszeit', *Kirchliche Blätter*, 4 (1985): 6-7.

[28] Mária Pakucs-Willcocks, *Sibiul veacului al XVI-lea. Rânduirea unui oraş transilvănean* (Bucureşti: Editura Humanitas, 2018), mai ales pp. 72-74.

atenţia[29] (Fig. 2). Panoul respectiv[30] (cca. 120 cm lăţime x 50 cm înălţime)[31] are o inscripţie cu litere aurii scrise pe un fond negru şi trei însemne heraldice: în dreapta heraldică (dar întoarsă, în poziţie de reverenţă) este stema oraşului; în stânga este blazonul familiei Haller, iar în mijloc (cu o formă de scut diferită) este blazonul lui Miles. Inscripţia este următoarea: *Illustrissi(m)a omniu(m) virtutum est Iustitia// Inexpugnabile Munime(n)tu(m) vnitas Ciuiu(m)// Recte judicate filios ho(mi)nu(m) Audi // altera(m) p(ar)te(m) // 15 45 //Renovata 15 74*[32] (în traducere: *Dreptatea este cea mai însemnată dintre virtuţi // Cetate de necucerit unitatea cetăţenilor // Judecaţi-i cu dreptate pe fiii oamenilor. Ascultaţi şi cealaltă parte // 1545 // Înnoită 1574*). Conţinutul textului[33], aşa cum arăta Mária Pakucs, se referă la una dintre funcţiile esenţiale ale Sfatului Oraşului, aceea de a administra justiţia şi de a păstra unitatea cetăţenilor, componente fundamentale ale „bunei guvernări" („gute Policey"). Inscripţia era amplasată într-un loc prestigios, deasupra intrării în sala mare a Primăriei. Acum, această clădire se mai numeşte (în afară de „palatul" sau „casa Altenberger") şi „Primăria Veche", dar în momentul instalării inscripţiei, adică la 1545, tocmai fusese refuncţionalizată pentru a servi ca „noua" Primărie (sau Sfat) a Sibiului[34]. Fostul sediu, probabil devenit nepractic sau ne-reprezentativ, a fost abandonat în favoarea unuia dintre cele mai mari palate urbane, care a fost pe rând în posesia renumitului *magister civium* Thomas Altemberger, apoi[35] a lui Johannes Lulay şi a lui Marcus Pempfflinger. De la urmaşii celui din urmă, în acel an 1545 magistratul oraşului a achiziţionat clădirea pentru a o transforma în sediul unei instituţii cheie a funcţionării comunităţii.

Inscripţia amintită făcea parte din programul de convertire a unei reşedinţe private în instituţia publică a Sfatului, fiind instalată la 1545 (conform unuia din anii înscrişi pe panou) în sala reprezentativă a acesteia, care era şi sală de judecată[36]. Stema oraşului se afla în pandant cu cea a lui Petrus Haller, *magister civium* în mai multe rânduri la mijlocul veacului al XVI-lea, inclusiv în anul 1545. Blazonul Miles, de o formă diferită, corespunde renovării panoului în anul 1574, an în care Simon Miles era primar[37]. Nu este evident, dar totodată nu este cu totul exclus ca panoul să fie chiar mai vechi şi să fi fost adus din „vechea" în „noua"

---

[29] Mulţumesc Máriei Pakucs pentru gestul colegial de a-mi pune la dispoziţie fotografia piesei.

[30] Discutat şi de Albu, *Inschriften der Stadt Hermannstadt*, pp. 41-42, cat. 34 sau Petre Beşliu Munteanu, *Primăria veche din Sibiu: casa, oamenii, muzeul* (Sibiu: Muzeul Naţional Brukenthal, 2006), p. 66.

[31] Albu, *Inschriften der Stadt Hermannstadt*, p. 41.

[32] Ibid.

[33] Textul trimite atât spre cultura Antichităţii, filtrată prin lucrările medievale, cât şi către Psalmi.

[34] Monografia monumentului la Beşliu Munteanu, *Primăria veche din Sibiu.*

[35] Poate s-a aflat şi în posesia lui Nicolaus Proll.

[36] Beşliu Munteanu, *Primăria veche din Sibiu*, p. 66.

[37] Albu, *Inschriften der Stadt Hermannstadt*, p. 41.

Primărie. Aici a suferit o (primă) înnoire chiar la 1545, o alta la 1574 şi încă una[38] la 1721.

Deşi scrisă tot la 1545, şi cu aceeaşi „punere în scenă" a textului (litere de aur mari pe un fond întunecat), scriitura propriu-zisă are un stil cu totul diferit faţă de inscripţiile de pe partea festivă a polipticului din biserica parohială. Dacă acolo avem de-a face cu o scriere de clară sorginte renascentistă, cu litere provenite din scrierea *capitalis monumentalis* a monumentelor lapidare romane, pe panoul din Primărie ne întâlnim cu o minusculă gotică de tipul *textualis formata*, cu fracturi şi majuscule ornamentate, la rândul său foarte elegantă şi prestigioasă, aflată în ierarhia scrierilor medievale[39].

La 1545 deci, în acelaşi mediu cultural (elita oraşului Sibiu) se folosesc pentru reprezentare două tipuri diferite de scriere: unul „nou", promovat de Renaştere în urma re-descoperirii şi asumării moştenirii monumentale a Antichităţii romane şi prin care se transmite *verbum Dei*, iar celălalt tip, „vechi", de origine gotică, dar foarte apreciat tocmai prin puterea şi valoarea tradiţiei, şi prin care se transmit mesajele „bunei guvernări". Acelaşi tip de scris îl putem întâlni şi în secolul al XV-lea, precum şi mai târziu în secolul al XVI-lea, dovedind astfel o vitalitate remarcabilă.

Ceea ce mi-a sugerat însă analiza acestei inscripţii (şi aici intervine modificarea unor ipoteze pe care le-am formulat anterior) este că, de fapt, în realizarea panoului de la Primăria Veche a fost implicat acelaşi Benedictus Pictor (/Moler). Cândva în iunie 1545 Benedictus era plătit[40] de municipalitate pentru o mică lucrare de *înnoire a unor panouri*[41] fapt pe care îl interpretam (ipotetic) cu transformarea polipticului (*tabula*) Sfintei Cruci într-un retablu-text, subliniind însă faptul că suma de un florin primită de pictor nu putea reprezenta altceva decât cel mult contravaloarea manoperei[42]. Totuşi, analizând mai atent contextul în care este inclusă această „intrare contabilă", se poate constata că se înseriază cu alte lucrări şi plăţi ale aceluiaşi artist (dar şi ale altora) legate de *Novum Consistorium*,

[38] Această ultimă restaurare este consemnată atât de Munteanu Beşliu, cât şi de Albu, dar nu o pot identifica pe obiectul propriu-zis în forma unui an atât de precis (1721) cât mai degrabă în atmosfera generală a panoului. Fondul negru cu aur se potriveşte atmosferei decorative sobre a secolului al XVIII-lea. Pentru finalul de ev mediu este mai caracteristic un fond mai vibrat, de felul aceluia de pe polipticul Sf. Cruci.

[39] Mulţumesc lui Adinel Dincă pentru aceste precizări legate de inscripţia de la Primăria Veche.

[40] Editarea acestor izvoare „contabile" la Beşliu Munteanu, *Primăria veche din Sibiu*, pp. 119-123 (transcriere şi traducere Florin Blezu), dar şi la Toma Cosmin Roman, *Sibiul între siguranţă şi incertitudine, în zorii epocii moderne (1528-1549)* (Sibiu: Editura Altip, 2007), p. 254.

[41] Pasajul este redat destul de straniu în ambele ediţii citate: *pro tabulis iunonandis* (tradus la Beşliu – Blezu „pentru tabla Junonei !?). După părerea mea trebuie transcris ca *pro tabulis innovandis* sau *renovandis* ceea ce se traduce prin *pentru înnoirea tăbliilor/panourilor* sau a *polipticului*).

[42] Firea, 'The Great Altarpiece', p. 237.

deci de „Sfatul cel Nou”[43]. Aşadar, cel mai probabil, *tabulis innovandis/renovandis* se referă nu la retablul din biserică, ci la „tablele”[44] din Noul Sfat. Peste ani, în 1556, când Benedictus Pictor este atestat ca membru al centumviratului sibian[45], va fi putut să-şi admire operele din interior, ca unul căruia i se adresau într-un mod chiar mai personal. Cu toată această schimbare de perspectivă, atribuirea iniţială a modificării polipticului *Sfintei Cruci* la opera aceluiaşi Benedictus rămâne neschimbată. Pentru ea stau mărturie atât iniţialele *BM* de de la baza *Crucificării* „iconicizate”, care fac trimitere transparentă către *B(enedictus) M(oler)*, cât şi „etosul” acestui artist, care, după cum arătam în altă parte, a fost activ implicat în procesul de „Reformare” a imaginilor religioase din Sibiul mijlocului de veac XVI.

Ceea ce intrigă la cele două „opere-text” este tocmai distanţa lor stilistică: una provine din ambianţa noului stil al Renaşterii, cealaltă din puternica tradiţie a Goticului. Cum se poate explica o astfel de diferenţă de manieră la unul şi acelaşi autor? Dacă nu cumva inscripţia de pe panoul din Primărie este o „înnoire” (aşa cum sugerează şi izvorul documentar) a uneia mai vechi, ce funcţionase şi în ”Vechea Primărie”, atunci ar rezulta că scriitura însăşi ar fi mai veche (poate de sfârşit de secol XV)[46]. În cazul în care a fost scrisă realmente la 1545 de Benedictus, atunci ea este un semnal pentru extraordinara versatilitate stilistică a artiştilor epocii, fapt constatat adeseori şi în cazul operelor pictate propriu-zise. De multe ori, stilul unui artist era adaptat cerinţelor (şi posibilităţilor financiare) ale patronilor sau comanditarilor, acelaşi pictor realizând opere care păreau să nu aparţină aceleiaşi „mâini”, mai fastuoase sau mai fruste, mai atent şi migălos lucrate sau mai grăbite, tocmai în relaţie cu cât se investea în acea operă sau cine era cel care o comanda. Pictorul Vincencius, de pildă, activ între cca. 1505–1525/30 în acelaşi Sibiu, are o operă caracterizată printr-o atât de pregnantă inegalitate stilistică încât lucrările sale (semnate şi datate) au fost uneori atribuite unor pictori diferiţi, dar purtând acelaşi nume[47]. O analiză atentă a surselor vizuale şi documentare contrazice însă o astfel de părere, explicaţia constând atât în participarea unor membri diferiţi ai atelierului condus de Vincencius la diferitele lucrări[48], cât şi în amintita adaptare la comandă.

---

[43] *Ittem* ***Benedicto Pictori*** *qui fenestras clatratas nova et quos refiendo, ff. 3, d. 73*; *Amplius eid pro coloracione fornacis ff. 0, d. 40*, Roman, *Sibiul între siguranţă şi incertitudine*, p. 254.

[44] Este posibil să fi fost mai multe astfel de panouri-deviză.

[45] Între membrii Sfatului celor 100 din Sibiu, la anul 1556 este consemnat şi *Benedik Maler*, desigur, artistul nostru (vezi www.arhivamedievala.ro, cota SIIAN SB-F-00001-1-U4-750/ Arhivele Naţionale Sibiu, Seria de documente a Magistratului oraşului şi scaunului Sibiu, Seria U IV, nr. 750)

[46] O eventuală re-scriere/re-pictare poate fi constatată printr-o analiză ştiinţifică (cu reflectografie IR, luminescenţă UV etc.) a acelui panou.

[47] Jolán Balogh, *Az erdély Renaissance*, *I, 1460-1541* (Kolozsvár, 1943), pp. 214-216; Dénes Radocsay, *A középkori Magyarország táblaképei* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955), p. 184.

[48] Vezi Emese Sarkadi-Nagy, *Local Workshops – Foreign Connections. Late Medieval Altarpieces from Transylvania* (Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2012), pp. 90-114.

Mai mult decât în operele plastice ale pictorilor, versatilitatea se poate observa în mâna scribilor timpului, care îşi adaptează scrisul la tipul de document pe care îl redactează şi la calitatea sau pregătirea destinatarului[49]. Pictorii înşişi erau la rândul lor „scriitori" sau „desenatori" de inscripţii monumentale[50], care dovedesc o adaptabilitate similară. La 1566 probabil, sau imediat după acest an, în biserica parohială din Sibiu, sub rozasa de pe zidul vestic al aşa numitei *ferule* a bisericii se realiza o amplă cronică murală, vizibilă de pe tribuna sudică, scrisă cu litere negre pe un fond neutru deschis la culoare (gri-gălbui) (Fig. 3). Această cronică listează pe două coloane, foarte pe scurt, evenimente (aranjate cronologic) începând cu anul 1409 şi până la 1566. Dacă *incipitul* acestei cronici *HAEC MEMORIAE SVNT DIGNA* este scris în acelaşi tip de *capitalis monumentalis* ca pe polipticul renovat la 1545 din aceeaşi biserică, în schimb cele 35 de intrări ale cronicii sunt redactate într-o scriere gotică cu iniţiale decorate, foarte asemănătoare cu cea de pe panoul de la Primăria Veche. Această juxtapunere, fără doar şi poate opera aceluiaşi *pictor-scriptor*, dovedeşte amintita versatilitate a artistului. Este în acelaşi timp tentantă, dar şi (încă) insuficient argumentabilă, identificarea acestui *pictor-scriptor* cu acelaşi Benedictus Moler, care pe de o parte, pare să fi cunoscut şi folosit (după cum s-a arătat mai sus) ambele limbaje stilistice (ale Goticului şi Renaşterii), iar pe de altă parte, pare să fi murit tocmai în jurul acelui an 1566, după cum sugerează surse care o menţionează pe văduvă[51]. Poate tocmai moartea l-a împiedicat să continue cronica murală şi dincolo de 1566[52].

Aceeaşi versatilitate a scrisului, dar şi o dovadă peremptorie a decăderii artei reprezentării umane şi a picturii în urma adoptării Reformei sunt documentate de epitaful Annei Homlascher (fiica *villicului* Johannes Homlascher şi soţia bogatului negustor Christophorus Offner /Budai) din 1569, păstrat la Muzeul Naţional Brukenthal (Fig. 4). Pe acest panou, înconjurând reprezentarea unui

---

[49] Vezi, în acest sens, studiul lui Adinel Dincă, 'Scrieri autografe în Transilvania medievală: de la cele mai timpurii mărturii, până în secolul al XVI-lea', în Susana Andea – Avram Andea – Adinel Dincă (eds), *Autographa et signaturae Transilvaniae* (Cluj-Napoca – Gatineau: Argonaut – Symphologic Publishing, 2015), pp. 11-85 (de ex., mostre ale diferitelor grafii folosite de Ioannes de Megereche, *secretarius*, arhidiacon şi unul din marii umanişti ai Capitlului din Alba Iulia, pp. 55-56).

[50] Ezitările pe care scribii contemporani ai registrelor de socoteli le au atunci când trebuie să denumească anumite lucrări ale pictorilor sunt o dovadă a acestei ambivalenţe. De exemplu, referindu-se la inscripţia amplasată de Dominicus Pictor din Braşov la 1532 pe zidul unui edificiu nou construit, cel care o consemnează nu ştie exact dacă pictorul a „scris-o" sau mai degrabă a „pictat-o": *Item magistro Dominico pictori quod numerum annorum domini in inferiorem novi aedificii murum* ***scripsit seu pinxit*** *asp. 12*. (*Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen* (9 vols, Kronstadt, 1886-1999), vol. 2, p. 246).

[51] La 1566 este pomenită, probabil, văduva lui Benedictus: *Duodecimale D. Johannis Lullay:* ***Die Benedic Malerin*** *lott 1*, Pavel Binder, 'Date despre picturile murale din secolul al XVI-lea de la Braşov şi Sibiu', *Buletinul Monumentelor Istorice*, 40/2 (1971): 15-19, aici p. 19.

[52] Trebuie admis că egalitatea coloanelor inscripţiei ar contrazice ipoteza unei întreruperi inopinate a lucrării.

Crucifix sub care sunt dispuşi îngenunchiaţi, grupaţi pe sexe, 16 membri ai familiei Offner-Homlascher[53], sunt distribuite mai multe inscripţii[54] caligrafiate atât în *capitalis quadrata*, cât şi diferite tipuri de scriere de tradiţie gotică sau de tranziţie. Desigur, toate acestea, pictură şi inscripţii în stiluri foarte diferite, au fost realizate de acelaşi meşter sau atelier. Aşadar, cazul lui Benedictus nu este nici pe departe unul singular.

Rândurile de mai sus au încercat să creioneze o imagine cu ceva mai nuanţată a contextului cultural-spiritual-artistic de la Sibiu, la mijlocul secolului al XVI-lea, un timp şi un loc revizitate adesea de cea căreia i se dedică volumul de faţă. Una din concluziile principale este aceea că ne aflăm într-un moment în care, pentru diferite tipuri de mesaje pare că se preferă diferite stiluri de „containere" sau vehicule vizuale, pe care uneori era capabil să le pună la dispoziţie acelaşi artist sau atelier. Mesajele în care se pune accent pe tradiţie şi continuitate adoptă veşmântul Goticului, umaniştii corespondează în stilul nou al Renaşterii, iar „Cuvântul lui Dumnezeu" (*verbum Dei*), restaurat conform concepţiei Reformei, preferă inscripţii vizibile în *capitalis monumentalis*. Mai multe poliptice anterioare Reformei (precum cele din Sibiu, Hălchiu, Sebeş) au fost adaptate la noua confesiune prin inserarea de astfel de inscripţii, pentru ca ceva mai târziu retablurile cu inscripţii să fie create de noi. Însă în legătură cu acestea din urmă, cele mai relevante analize îi aparţin Mariei Crăciun[55].

[53] Apar soţul, soţia decedată, cei 13 copii ai lor (din care şase decedaţi) dar şi noua soţie a lui Christophorus, reprezentată alături de el.

[54] Despre conţinutul acestora vezi Albu, *Inschriften*, pp. 63-64.

[55] Vezi, în special, Crăciun, *Reformarea imaginii*.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 Polipticul Sf. Cruci din Sibiu, partea festivă (1519; 1545; 1701) (fotografii și montaj Radu Sălcudean)

Fig. 2 Panoul cu inscripție din Primăria Veche (1545) (fotografie Muzeul Național Brukenthal)

Fig. 3 Cronica murală din ferula Bisericii evanghelice din Sibiu (1566) (fotografie personală Ciprian Firea)

Fig. 4 Epitaful Annei Homlascher (1569) (fotografie personală Ciprian Firea)

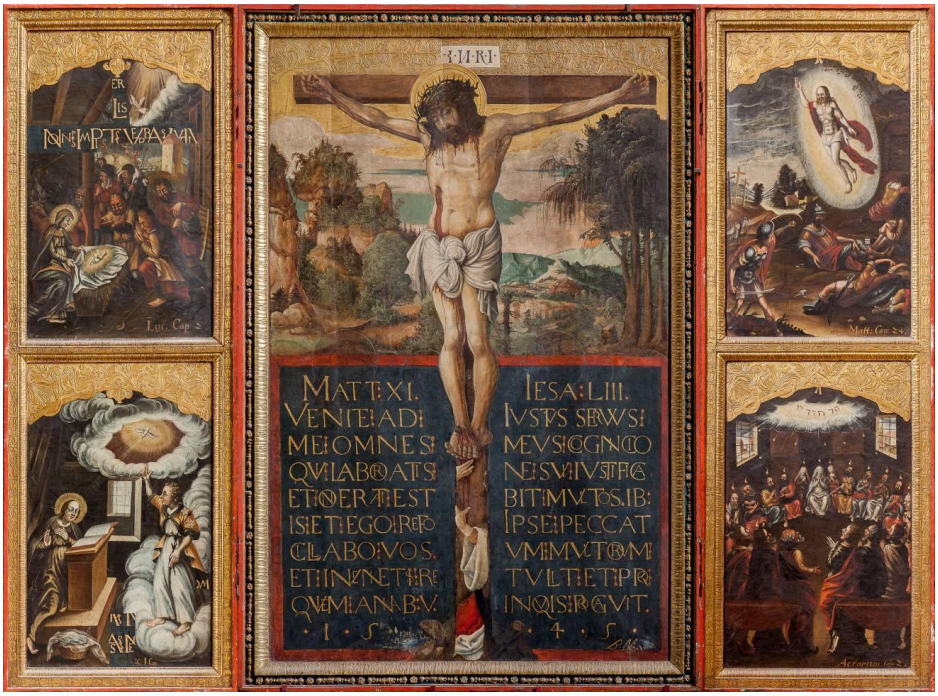


Fig. 1 Polipticul Sf. Cruci din Sibiu, partea festivă (1519; 1545; 1701)



Fig. 2 Panoul cu inscripție din Primăria Veche (1545)



Fig. 3 Cronica murală din Ferula bisericii evanghelice din Sibiu (1566)



Fig. 4 Epitaful Annei Homlascher (1569)

IMAGINES LIBRORUM: IZVOARE VIZUALE PENTRU ISTORIA CĂRȚII DIN TRANSILVANIA MEDIEVALĂ. POTENȚIAL DE CERCETARE ȘI PRECAUȚII NECESARE*

Adinel C. Dincă

Istoria cărţii manuscrise sau tipărite din cuprinsul Transilvaniei medievale, un areal cultural circumscris spaţiului de expresie latină, poate fi reconstituită în momentul de faţă cu mare dificultate, doar acceptând unele limitări şi compromisuri de documentare sau interpretare. Acest fapt, bine cunoscut de altfel tuturor celor interesaţi într-un plan mai larg de comunicarea scrisă în teritoriul de contact între Occident şi creştinătatea europeană răsăriteană, este consecinţa directă a prezenţei unui număr restrâns de volume păstrate în România sau în afara acesteia, volume care pot fi asociate prin argumente trainice cu trecutul local. Absenţa textelor în format librar (sau a materialului documentar privitor la acestea) din contextul geografico-politic astfel delimitat a condus, pe de o parte, la un interes scăzut din partea mediilor de cercetare – o apetenţă atenuată nu în ultimă instanţă de complexitatea analizei istorice, filologice, artistice şi materiale ale unui asemenea tip de izvor – sau a cauzat, pe de altă parte, judecăţi intuitive exagerate, sărace în detalii relevante, nefundamentate teoretic şi practic, cantitativ şi calitativ. Asemenea interpretări pendulează de regulă între supraevaluarea rolului lecturii în Transilvania din perioada premergătoare Reformei protestante, biblioteci imaginate căzând succesiv pradă distrugerilor medievale şi moderne ori, dimpotrivă, subevaluează excesiv integrarea acestui teritoriu în concertul intelectual european, absenţa de astăzi a unor colecţii mai generoase de carte fiind interpretate simplist drept consecinţa unei lipse de interes faţă de comunicarea scrisă la nivel regional.

Cercetările recente nu sunt încă în măsură să ofere un răspuns suficient de argumentat în această dispută a paradigmelor interpretative, însă astfel de analize sunt capabile să contureze, fie şi numai în tonuri destul de opace, tabloul unui peisaj intelectual nu întrutotul arid, ci, dimpotrivă, învigorat de mici oaze de înflorire intelectuală. Colecţiile de carte cercetate sau mărturiile istorice privitoare la astfel de biblioteci relevă odată cu avansul investigaţiilor de natură bibliologică, paleografică, codicologică sau artistică, cu fiecare contribuţie adusă, tot mai multe

* O cercetare desfăşurată în cadrul proiectului PN-III-P4-ID-PCCF-2016-0064: *The Rise of an Intellectual Elite in Central Europe: Making Professors at the University of Vienna, 1389-1450*, (https://rise-ubb.com/), finanţat de către Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice din cadrul Unităţii Executive pentru Finanţarea Învăţământului Superior, a Cercetării, Dezvoltării şi Inovării (CNCS – UEFISCDI).

detalii stimulative care alimentează efortul de a decoperta un nou strat din trecutul cultural al arealului intracarpatic în secolele premergătoare Reformei protestante.

O sursă circumstanţială de informaţii în sfera istoriei cărţii din Transilvania medievală, până în momentul de faţă nesupusă cu niciun prilej vreunui „interogatoriu", este patrimoniul vizual care poate fi pus în relaţie directă cu circumstanţele istorice descrise anterior. În fapt, pictura, în special (murală sau de panou) şi într-o mai mică măsură plastica, sunt întrutotul capabile să furnizeze informaţii nu doar privitoare la contactul intermediat al unei societăţi predominant iliterate (asemeni întregului ev mediu) cu un important mediu purtător al unui mesaj esenţial, de factură spirituală, ci chiar să ofere cercetătorului specializat o formă de documentare alternativă referitoare la un anumit tip de obiect păstrat azi de cele mai multe ori corupt din punct de vedere al integrităţii sale materiale[1].

Sursa vizuală a fost constant[2] angajată în studiul istoriei intelectuale şi cu precădere în cel al comunicării literate[3]. O tratare cu aspiraţii monografice însă, sistematică şi plurivalentă, a temei reprezentării cărţii în iconografia medievală lipseşte în acest moment chiar şi din literatura internaţională, problematica asociată fiind doar uneori atinsă în contextul unei discuţii mai largi pe marginea interacţiunii dintre text şi imagine[4] sau în contextul cântăririi valorii simbolice a cărţii în secolele medievale[5]. Există totuşi mai multe studii dedicate unor aspecte

[1] Studii generale privind utilizarea surselor vizuale în analiza istorică acoperă o varietate de aspecte materiale: E. H. Gombrich, *The Uses of Images: Studies in the Social Function of Art and Visual Communication* (London: Phaidon, 1999); Peter Burke, *Eyewitnessing: The Uses of Images in Historical Writing (Picturing History)* (Ithaca: Cornell University Press, 2008); Elina Gertsman – Jill Stevenson (eds), *Thresholds of Medieval Visual Culture: Liminal Spaces* (Woodbridge: Boydell Press, 2012).

[2] Printre cele mai timpurii tratări ale acestei chestiuni, Theodor Birt, *Die Buchrolle in der Kunst. Archäologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen* (Leipzig: B. G. Teubner Verlag, 1907).

[3] Cel mai des se recurge la reprezentările operaţiunilor de confecţionare a unei cărţi, de la pregătirea pergamentului până la utilizarea acesteia în şcoală, prin intermediul unui manuscris din sec. al XII-lea: *Opera varia mit sogenanntem Bamberger Schreiberbild – Staatsbibliothek Bamberg Msc. Patr. 5* (http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.6.4.jsp?folder_id=0&dvs=1562858240884~520&pid=7877598&locale=en&usePid1=true&usePid2=true), accesat mai 2019. Vezi şi Christopher De Hamel, *Making Medieval Manuscripts* (Oxford: Bodleian Library, 2018) passim.

[4] De exemplu: Mariëlle Hageman – Marco Mostert (eds), *Reading Images and Texts: Medieval Images and Texts as Forms of Communication. Papers from the Third Utrecht Symposium on Medieval Literacy, 7-9 December 2000* (Turnhout: Brepols, 2005), în special studiul lui Lawrence G. Duggan, 'Was Art Really the „Book of the Illiterate?"', pp. 63-107 sau Jens Pfeiffer, 'Denkspiele. Über Bilder vom Mittelalter', în Alessandra Molinari – Michael Dallapiazza (eds), *Mittelalterphilologien heute. Eine Standortbestimmung* (Würzburg: Koenigshausen & Neumann, 2017), pp. 25-41.

[5] Michel Pastoureau, 'La symbolique médiévale du livre', în François Dupuigrenet-Desroussilles (ed.), *La symbolique du livre dans l'art occidental, du haut Moyen Age à*

de detaliu, fiecare subliniind la rândul său potenţialul acumulării unor cunoştinţe cu ajutorul estimării modului şi contextelor în care un *codex* îşi face apariţia pe scena artistică medievală.

Cele mai multe lucrări interesate de reprezentări ale cărţii, fie în contextul actului lecturii, fie preocupându-se de activităţi care implică acţiuni de scriere, şi-au îndreptat atenţia asupra semnificaţiei reprezentării unui volum în ansamblul contextului redat[6], fiind totodată izolate teme particulare: reprezentări ale Sfintei Fecioare citind, o tipologie cultivată în contextul scenei Bunei Vestiri[7], transpuneri generale feminine în ipostaze implicând lectura sau scrierea[8] ori, în cele mai numeroase cazuri, tratările capătă expresia unor analize individuale ale unor piese excepţionale[9]. În contextul acestei discuţii introductive mai poate fi desprinsă o direcţie preferată de specialişti: studiul reprezentărilor de cărţi în funcţie de mediul de transmitere, situaţie în care se înregistrează un interes particular al modului în care fenomene asociate scrierii sunt tratate în decorul de carte[10] sau în tablouri[11].

Rembrandt (Bordeaux: Société des bibliophiles de Guyenne, Paris: Institut d'étude du livre, 1995) pp. 17-36, îndeosebi pp. 30-34.

6 María Jesús Sarti Martínez, 'La representación de la escritura y de la lectura en la pintura gótica valenciana', *Estudis castellonencs*, 6 (1994/1995): 1343-1352; Martha W. Driver, 'Reading Images of Reading', *The Ricardian*, 13 (2003): 186-202.

7 David Linton, 'Reading the Virgin Reader', în Albrecht Classen (ed.), *The Book and the Magic of Reading in the Middle Ages* (New York: Garland, 1998), pp. 253-276.

8 Wendy Armstead, 'Interpreting Images of Women with Books in Misericords', în Jane H.M. Taylor – Lesley Smith (eds), *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence* (London: British Library, 1997), pp. 57-74; Michael Clanchy, 'Images of Ladies with Prayer Books: What Do They Signify?', *Studies in Church History*, 38 (2004): 106-122; Jacqueline Cerquiglini-Toulet, 'La femme au livre dans la littérature médiévale', în Anne-Marie Legaré (ed.), *Livres et lectures de femmes en Europe entre Moyen Age et Renaissance* (Turnhout: Brepols, 2007), pp. 29-34.

9 Erik Petersen, 'The Bible as Subject and Object of Illustration: the Making of a Medieval Manuscript, Hamburg 1255', în Richard Gameson (ed.), *The Early Medieval Bible: Its Production, Decoration and Use* (Cambridge: Cambridge University, 2009), pp. 205-222; Mariëlle Hageman, 'De man met het boek. Een bijzondere miniatuur in een tiende-eeuws handschrift', *Madoc*, 16/4 (2002): 201-212; Wolf-Dietrich Löhr, *Lesezeichen. Francesco Petrarca und das Bild des Dichters bis zum Beginn der Frühen Neuzeit* (Berlin: Gebr. Mann Verlag, 2011).

10 James Finn Cotter, 'The Book within the Book in Mediaeval Illumination', *Florilegium. Carleton University Annual Papers on Classical Antiquity and the Middle Ages*, 12 (1993): 107-140; Judith Gueret-Laferte, 'La représentation du livre dans les enluminures de la fin du Moyen Age', *Eulalie. Médiathèques, libraires et lecteurs en Nord-Pas-de-Calais*, 1 (1998): 33-38.

11 Pentru o analiză a reprezentărilor de carte din tablouri aflate la Museum Boymans-van Beuningen din Rotterdam vezi Chris Will, 'Het beeld van een boek', în J.R. ter Molen – Michiel Nijhoff (eds), *Vorm geven aan veelzijdigheid: Opstellen aangeboden aan Wim Crouwel ter gelegenheid van zijn afscheid als directeur van Museum Boymans-van Beuningen* (Rotterdam: Museum Boymans-van Beuningen, 1993), pp. 6-13.

Problematizări precum cele enumerate mai sus privesc însă rolul cărţii din perspectivă iconologică, subliniind valoarea de simbol, de atribut pe care acest mediu le transferă publicului receptor, într-un cadru cultural şi spiritual bine definit[12], atenţia acordată cărţii ca obiect material fiind însă limitată la înregistrarea prezenţei acesteia şi a modului de utilizare în cadrul compoziţiei artistice.

Îndeosebi în contextul deja evocatului concept de *material turn*[13] care s-a infiltrat tot mai mult de patru decenii încoace în cercetările privind istoria cărţii medievale, informaţia intermediată de resurse iconografice dobândeşte incontestabil o pondere tot mai accentuată. Drept urmare, paleografii caută răspunsuri privind organizarea activităţii de scriere în Evul Mediu în scene laice şi religioase din cancelarii şi scriptorii redate în miniaturi sau în pictura monumentală[14], iar codicologii interesaţi de aspecte materiale distincte disecă orice imagine medievală în care sunt regăsite reprezentări ale fabricării materialelor subiacente, ale constituirii caietelor (fasciculelor) sau ale legăturii de carte, cu elementele sale de lemn, piele şi metal. Nu trebuie uitat nici faptul că aproape toate discuţiile referitoare la mobilierul de bibliotecă sau la alte împrejurări ambientale ale lecturii şi/sau scrisului au la bază în primul rând

12 Pentru contextul general de înţelegere a cărţii ca atribut în artă vezi *Lexikon der christlichen Ikonographie*, respectiv pentru interpretările socio-culturale ale acesteia Jesse M. Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology, and Fiction* (Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 1985). O tratare mai circumscrisă poate fi întâlnită la Judith Gueret-Laferte, 'Aspects de la symbolique religieuse du livre dans l'enluminure de la fin du Moyen Age', în François Dupuigrenet-Desroussilles (ed.), *La symbolique du livre dans l'art occidental, du haut Moyen Age à Rembrandt* (Bordeaux: Société des bibliophiles de Guyenne Paris: Institut d'étude du livre, 1995), pp. 65-86.

13 Ilustrativ pentru noile perspective privind „arheologia" cărţii vechi, incluzând şi o retrospectivă asupra preocupărilor de această factură, este studiul lui Erik Kwakkel, 'Decoding the Material Book: Cultural Residue in Medieval Manuscripts', în Michael Johnston – Michael Van Dussen, *The Medieval Manuscript Book: Cultural Approaches* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), pp. 60-76, sau, mai recent, volumul Christoph Reske – Wolfgang Schmitz (eds), *Materielle Aspekte in der Inkunabelforschung* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2017).

14 Rosamond McKitterick, 'Essai sur les représentations de l'écrit dans les manuscrits carolingiens', în François Dupuigrenet-Desroussilles (ed.), *La symbolique du livre dans l'art occidental, du haut Moyen Age à Rembrandt* (Bordeaux: Société des bibliophiles de Guyenne – Paris: Institut d'étude du livre, 1995), pp. 37-64; Vladimir I. Mazhuga, 'Les instruments d'écrire dans les représentations des évangélistes pendant le haut Moyen Age', în Marie-Clothilde Hubert – Emmanuel Poulle – Marc H. Smith (eds), *Le Statut du scripteur au Moyen Age: Actes du XIIe colloque scientifique du Comité international de paléographie latine (Cluny, 17-20 juillet 1998)* (Paris: École des Chartes, 2000), pp. 113-119; C. Denoël – A.-O. Poilpré – S. Shimahara (eds), *Imago libri. Représentations carolingiennes du livre* (Turnhout: Brepols, 2018).

observaţii pe marginea materialului imagistic intermediat de pictură sau sculptură[15].

De o atenţie cu totul neobişnuită s-a bucurat de pildă, în contextul schiţat, un anumit tip de legătură de carte. Este vorba de aşa-numita *Beutelbuch* (germ.) sau *girdle-book* (engl.)[16]. Acest tip de protecţie a cărţii rezolva implicit şi soluţia de transport: un excedent de material (piele sau stofă) cu care erau învelite cele două tăblii de lemn forma la capătul inferior al volumului un fel de săculeţ, închis în capăt în diferite feluri sau nu, care permitea transportul volumului – întotdeauna de mici dimensiuni – în mână sau preponderent, precum s-a presupus multă vreme, atârnat la brâu. Această formă excentrică de învelitoare de carte din Evul Mediu târziu este păstrată azi prin intermediul a 24 de piese originale, cărora li se adaugă patru alte exemple semnalate în literatură, pierdute însă din păcate în urma celui de-al doilea război mondial[17]. Doar pe baza studierii acestei mici familii de obiecte provenind fără excepţie din a doua jumătate a secolului al XV-lea şi imediat de după 1500, mediile de cercetare ar fi putut foarte greu să formuleze aprecieri clare cu referire la cronologia, aria de utilizare şi funcţionalitatea micilor volume legate în maniera descrisă mai sus. Consultarea şi repertorierea transpunerilor artistice ale acestor cărţi cu aspect extravagant începe devreme, încă din perioada interbelică, şi pare să atingă un punct de maturitate în privinţa acumulărilor şi a interpretării datelor în ultimele două decenii ale secolului trecut. Astfel, din surse vizuale au fost adunate peste 900 de reprezentări[18] din pictură şi sculptură, cele mai timpurii, de origine franceză, fiind realizate în partea finală a secolului al XIII-lea. Acest tip particular de carte îşi croieşte loc în vocabularul artistic din mediul german abia după 1450, iniţial în nord, apoi în zonele sudice, în Franconia, Bavaria şi în teritoriile austriece, din acest spaţiu german meridional provenind de altfel şi cele mai numeroase transpuneri artistice cunoscute la data prezentă. Privite iniţial drept tratări realiste, fidele cărţilor reale, în urma unei autopsii minuţioase ale unor

---

15 Patricia M. Gathercole, *Depiction of Architecture and Furniture in Medieval French Manuscript Illumination* (Lewiston N.Y.: Edwin Mellen Press, 2006).

16 Bettina Wagner, *Außen-Ansichten: Bucheinbände aus 1000 Jahren aus den Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek München* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), pp. 16-17; Margit J. Smith, *The Medieval Girdle Book* (New Castle Delaware: Oak Knoll Press, 2017). Pentru detalii terminologice vezi „Legătură sac", *sub voce*, în Adrian Papahagi – Cristiana Papahagi – Adinel Dincă, în colaborare cu Andreea Mârza, *Vocabularul cărţii manuscrise* (Bucureşti: Editura Academiei Române, 2013), pp. 206-207, fig. 304.

17 Ursula Bruckner, 'Beutelbuch-Originale', *Studien zum Buch- und Bibliothekswesen*, 9 (1995): 5-23; Renate Neumüllers-Klauser – Ulrich-Dieter Oppitz, 'Neue Beutelbuch Darstellungen in der Kunst der Spätgotik', *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*, (1995): 77-92, în special p. 78.

18 Ulrich Merkl, 'Neuentdeckte Darstellungen von Beutelbüchern', *Gutenberg-Jahrbuch*, 72 (1997): 303-306 înregistrează reprezentarea artistică nr. 813, acestora adăugându-li-se cele 96 de intrări (doar în Polonia!) din catalogul furnizat de Jacek Tomaszewski, 'Girdle Books and Leather Overcovers in Poland. Relics and Iconographic Sources', *Polish Libraries*, 4 (2016): 84-180, catalogul la pp. 155-171.

elemente specifice legăturii medievale de carte (tipurile de feronerie, de pildă) aceste reprezentări au ajuns să fie considerate azi mai degrabă drept ecouri ale perpetuării unui model artistic care migrează odată cu atelierele implicate în diverse comenzi, nefiind nici ecoul unei „portretizări" a acestui tip de carte în societate, cum nu este după cum se pare nici oglinda fidelă a unei utilizări pe o scară atât de largă a acestui profil bine conturat al unei fizionomii librare. Dezechilibrul sever între numărul de apariţii în artă, respectiv cel al pieselor păstrate (luându-le în calcul şi pe cele din Polonia, parţial necunoscute mediilor occidentale de cercetare), nu poate fi însă explicat convingător până în acest moment.

Până şi ideea transportului „la cingătoare", atât de răspândită în lucrările de codicologie sau în cele speciale privitoare la legătoria de carte, a fost nuanţată, iconografia oferind suficiente exemple de manipulare diferită. Un atare tom de mici dimensiuni are de asemenea o identitate socială şi funcţională precisă. Ideea care a stat la baza acestei forme de protejare a cărţii (şi a altora asemănătoare[19]) este portabilitatea obiectului şi accesul facil la text; este însă în acelaşi timp un obiect a cărui execuţie implica costuri importante (piese metalice rafinate, folosirea unor stofe de preţ, precum catifeaua) şi avea un rol important în activităţi devoţionale private. Datorită acestor realităţi, manuscrisele şi tipăriturile cu „legătură sac" au ajuns cu succes să codeze în limbaj artistic ideea unui personaj pios şi avut[20]. Dacă astfel de ilustrări cu rol de poziţionare socială apar mai degrabă în portretele individuale[21] sau în piese cu un patronaj artistic din mediul elitar, nu pot fi însă trecute cu vederea nici „legăturile sac" simple, lipsite de orice împodobire, asociate mai ales compoziţiilor în care apar sfinţi apostoli precum Ioan, Iacob cel Mare, Iacob cel Mic sau Filip[22].

Studiul de caz oferit de aceste „Beutelbücher" constituie un exemplu fericit de inspirată coordonare între sugestiile investigării materialităţii unei cărţi-obiect şi iconografia contemporană a aceleiaşi categorii de piese, prin îmbinarea celor două surse convergente fiind redesenată cronologia, răspândirea geografică, funcţionalitatea şi rolul social-religios al unei cărţi. Acelaşi exemplu atrage atenţia

---

19 Ursula Bruckner, 'Das Beutelbuch und seine Verwandten - der Hülleneinband, das Faltbuch und der Buchbeutel', *Gutenberg-Jahrbuch*, 72 (1997): 307-324.

20 Neumüllers – Klauser– Oppitz, 'Neue Beutelbuch Darstellungen in der Kunst der Spätgotik', pp. 83-84; Tomaszewski, 'Girdle Books and Leather Overcovers in Poland. Relics And Iconographic Sources', p. 51 tratează în detaliu aceste aspecte, făcând referire la o mărturie ulterioară. În poemul binecunoscutului Wacław Potocki (1621-1696) „*Tak ta niwa Rodzi*" [*Thus this land bears*] atrag atenţia versurile: „Today in gilt sacks / lads carry prayer books for their masters / Books to remember what should be / Asked for and what should be thanked for … / And what are these costly sacks for? For vanity, for pride, / The prayer is pleasanter when read from a velvet cloak" [trad. în lb. engl. de Tomaszewski].

21 Un exemplu ilustrativ în acest sens este portretul pictat de Hans Pleydenwurff (ca. 1420-1472) în jurul anului 1456, lui Georg Graf von Löwenstein (m. 1464), canonic de Bamberg, Nürnberg, *Germanisches Nationalmuseum* Gm 128, (http://objektkatalog.gnm.de/objekt/Gm128), accesat în 15 aprilie 2019.

22 Tomaszewski, 'Girdle Books and Leather Overcovers in Poland', pp. 178-179.

asupra scrupulozităţii metodologice implicate de cercetările transgresive de acest tip. Doar atenta înţelegere a contextului executării unei anume reprezentări a scrierii, lecturii sau a unei alte forme de redare a unui text scris, în format librar sau nu (document sigilat, *rotulus*, registru etc.), poate să ofere cheia interpretării corecte a imaginii: oferă sursa iconografică elemente fidele care pot fi folosite cu încredere de istoricii scrierii sau dimpotrivă, sursa vizuală redă – în ciuda bogăţiei de detalii – doar un simbol cu valenţe multiple?

Precauţii şi filtre metodologice de acest gen sunt bine-cunoscute în publicaţiile de specialitate din deceniile recente, fiind subliniate deopotrivă capcanele întinse de neidentificarea corectă a unui anacronism sau a unui *topos* artistic (ceea ce conduce evident la o reprezentare nerealistă a scrierii, legăturii de carte, a pieselor de mobilier asociate lecturii etc.), dar şi potenţialul extragerii unor informaţii veridice, provenite din gradul înalt de familiaritate a unui artist cu un anumit gen de carte cu care se putea afla frecvent în contact[23].

În cele din urmă, în încheierea acestui mult prea concis cadru general, trebuie amintită, fie doar şi în treacăt, contribuţia remarcabilă pe care o aduc tehnologiile informatice la studierea materialităţii cărţii, şi în general istoriei intelectuale, prin intermediul surselor vizuale medievale. Bazele de date construite şi puse la dispoziţie de către Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit de pe lângă Universitatea din Salzburg (Austria)[24] reprezintă un instrument remarcabil. De pildă, în privinţa anterior discutatelor „legături sac", resursa digitală precizată furnizează peste 60 de contexte iconografice cu imagini şi descrieri de bună calitate[25]. De un imens ajutor sunt soluţiile furnizate de bine-cunoscuta iniţiativa *iconoclass*[26], un sistem complex de organizare tematică a informaţiei de factură iconografică, iniţiat la Leiden şi găzduit acum de structuri de cercetare din Haga.

---

[23] Franca Petrucci Nardelli, 'L'immagine del libro. Un metodo e tre esempi', în Luigi Balsam – Pierangelo Bellettini (eds), *Anatomie bibliologiche: Saggi di storia del libro per il centenario de La Bibliofília* (Firenze: Olschki, 1999), pp. 331-355, analizând diverse medii din diferite epoci: *Le Bichierne*, Siena, sec. al XIV-lea; ilustraţia din Sebastian Brant, Das Narrenschif (1497); *La Madonna col Bambino in gloria, san Giovanni evangelista, il beato Lorenzo Giustiniani e l'allegoria della Sapienza divina*, (1520-1545) Brescia, Museo Diocesano (https://museodiffusobrescia.org/artworks/la-madonna-col-bambino-in-gloria-san-giov anni-evangelista-il-beato-lorenzo-giustiniani-e-lallegoria-della-sapienza-divina/) accesat în 12 ianuarie 2019. De asemenea, Holger Nickel, 'Antwerpen Spezialitäten? Erinnerung an Jos M. M. Hermans', *Einbandforschung*, 41 (2017): 9-11, discutând în detaliu curiozităţile de legare a unor cărţi din două tablouri din prima jumătate a secolului al XVI-lea, semnate de Quinten Massys (1466-1530), respectiv Marinus van Reymerswaele (1490-1546).

[24] (http://www.imareal.sbg.ac.at/home/), accesat în 20 mai 2019.

[25] (https://realonline.imareal.sbg.ac.at/suche/?facetsearch=true&facet_beschreibung_mat erielle_objekte_name= Beutelbuch&facetsearchfield=suche_alles), accesat în 14 februarie 2019.

[26] (http://www.iconclass.nl/home), accesat în 5 aprilie 2019.

Pe fundalul celor câtorva idei tratate anterior, selectate cu totul subiectiv, se naşte firesc întrebarea: cum ar putea fi apreciată la nivel preliminar contribuţia culturii vizuale[27] din Transilvania evului mediu târziu în sfera studiilor codicologice şi paleografice din acelaşi areal istoric[28]? Trebuie precizat faptul că toate exemplele aduse aici în discuţie provin din sfera artei sacre[29]. De asemenea, trebuie subliniat că elementele scrise incluse într-o compoziţie artistică (deviză, citat etc.)[30], deşi interesante în contextul contagiunii între text şi imagine, sunt intenţionat lăsate în afara discuţiei de acum. Totodată, datorită caracterului introductiv şi exploratoriu al materialului de faţă, s-a optat pentru o formă enumerativă a prezentării posibilelor direcţii de dezvoltare a cercetării, detaliile justificative şi elementele minimale de analiză fiind concentrate în aparatul critic.

Cartea, alături de scene asociate lecturii şi scrierii, este o prezenţă constantă în patrimoniul iconografic ardelean[31]. În cele mai multe ipostaze, mai

---

[27] Un câmp de cercetare a fost deja deschis, vezi Maria Crăciun, 'Visual Cultures', în Howard Louthan – Graeme Murdock (eds), *A Companion to the Reformation in Central Europe* (Leiden – Boston: Brill, 2015), pp. 412-450.

[28] Îi mulţumesc dlui. dr. Ciprian Firea (Cluj-Napoca) pentru imaginile din arhiva personală puse la dispoziţie cu generozitate şi pentru sfaturile care au însoţit fotografiile operelor de artă. Niciuna dintre consideraţiile care urmează nu ar fi fost posibile fără acest ajutor. Desigur, o eventuală utilizare şi interpretare defectuoasă a datelor furnizate îmi aparţine în întregime.

[29] Cele câteva exemple care vor fi citate în rândurile de mai jos au fost preluate atât din repertoriul spiritualităţii catolice transilvănene, cât şi din cel de inspiraţie bizantină al edificiilor de cult ortodoxe. Motivul, subliniat în mai multe ocazii de istoricii de artă, constă în influenţele reciproce ale iconografiilor celor două ramuri ale creştinismului în spaţiul Transilvaniei medievale, vezi Vasile Drăguţ, 'Iconografia picturilor murale gotice din Transilvania (Consideraţii generale şi repertoriu pe teme)', în Vasile Drăguţ et al., *Pagini de veche artă românească* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1972), vol. 2, pp. 13-17; Dragoş Năstăsoiu, 'Painters of Western Training Working for Orthodox Patrons – Remarks on the Evidence of Late-Medieval Transylvania (14th-15th Century)', *Byzantine and Post-Byzantine Art: Crossing Borders. Art Readings. Thematic Peer-reviewed Annual in Art Studies*, vol. 1 – Old Art, (2018): 369-390; Elena Dana Prioteasa, *Medieval Wall Paintings in Transylvanian Orthodox Churches: Iconographic Subjects in Historical Context* (Bucureşti: Editura Academiei Române – Cluj-Napoca: Editura Mega, 2016).

[30] Ciprian Firea, '„Donatio pro memoria"': Lay and Female Donors and their Remembrance in Late Medieval Transylvania. Research on Visual and Documentary Evidence', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Historia*, 58 Special Issue (December, 2013): 107-135; Ciprian Firea, 'Scris şi public în Transilvania Evului Mediu târziu. Câteva exemple de scriere monumentală pe retabluri şi semnificaţiile lor', *Anuarul Institutului de Istorie «G.Barițiu». Series Historica, Literacy Experiences concerning Medieval and Early Modern Transylvania*, Supplement 1 (2015): 119-128.

[31] Pentru o exemplificare (selectivă) a tipologiilor ilustrării cărţii în varii circumstanţe s-au avut în vedere următoarele albume: József Lángi – Mihályi Ferenc, *Erdélyi falképek és festett faberendezések* (Budapest: Állami Műemlék-helyreállitási és Restaurálási Központ, 2002, 2004, 2006), vol. 1-3; Dana Jenei, *Pictura murală gotică din Transilvania* (Bucureşti: Editura NOI Media Print, 2007); Dragoş Năstăsoiu, *Arta gotică în România* (Bucureşti: Editura NOI

ales în contexte mai timpurii, tomului medieval îi este rezervat un rol pur simbolic, de atribut definitoriu al unui personaj: reprezintă Noul Testament[32], erudiţia literată a sfântului înfăţişat sau aportul său în sfera sacră prin intermediul cuvântului scris[33] sau însoţeşte simbolic imaginea donatorului[34] (Fig. 7). Obiectul *codex* este redat prin urmare, în special în plastică, în mod schematic[35], fără detalii

---

Media Print, 2011); Emese Sarkadi Nagy, *Local Workshops – Foreign Connections. Late Medieval Altarpieces from Transylvania* (Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2012); Ciprian Firea, *Repertoriul picturii medievale de panou din Transilvania (sec. XIV-XVI)*, în cadrul proiectului nr. PN-II-ID-PCE-2011-3-0359, 'Beyond the Norms: Religious Practice in Late Medieval and Early Modern Transylvania, 2011-2016', Cluj-Napoca, 2013, disponibil la link-ul (http://hiphi.ubbcluj.ro/religious_practice_in_transylvania/includes/Repertoriul_picturii_medievale.pdf), accesat în luna mai 2019; Dana Jenei, *Goticul în Transilvania. Pictura (c. 1300-1500)* (Bucureşti: Editura Oscar Print, 2016); Ciprian Firea, *Polipticele medievale din Transilvania: artă, liturghie, patronaj* (Cluj Napoca: Editura Mega, 2016).

[32] Ca atribut al apostolilor, Noul Testament apare în compoziţiile *Sacra conversazione*, pictură murală în biserica din Strei (începutul secolului al XIV-lea), *Judecata de Apoi*, pictură murală în biserica din Mugeni (ultima parte a secolului al XIV-lea), în scena *Adormirea Fecioarei* din polipticul *Fecioarei* din Mălâncrav (datat 1455-1465) sau de pe peretele de nord al bisericii din Hărman (cca. 1490). De asemenea, cărţile însoţesc reprezentările evangheliştilor, vezi polipticul *Sfântului Martin* de la Fişer, datat cca. 1520, dar şi scena *Bunei Vestiri*, vezi relieful în lemn din retablul *Fecioarei* din Sebeş, cca. 1525 sau pictura polipticului *Fecioarei Maria între sfintele Ecaterina şi Magdalena* din Băgaciu (1518), ş.a.

[33] Această tipologie poate fi reperată în pictura transilvăneană îndeosebi în redarea scenelor *Disputa Sf. Ecaterina cu filosofii* şi *Logodna mistică a Sf. Ecaterina cu copilul Iisus*, unde cărţile simbolizează pregătirea intelectuală a Ecaterinei din Alexandria. Regăsim scenele menţionate atât în pictura murală a bisericii din Drăuşeni, în Biserica Neagră din Braşov, cât şi în coronamentul retablului *Sfintelor Nemuri* de la Şaeş (1520-1525). Cartea apare şi în iconografia dedicată Sf. Martin, ilustrat în pictura retablului *Sf. Martin, Egidius şi a altor sfinţi* din Sighişoara (1520-1525) şi în polipticul *Sfântului Martin* de la Fişer (1522).

[34] Vezi imaginea donatorului din polipticul *Patimilor lui Iisus* din Biserica parohială Sf. Margareta din Mediaş, datat cca. 1480-1490 sau în predela cu *Cina cea de taină* din aceeaşi biserică, cca. 1525-1530. Este posibil ca şi amvonul realizat de meşterul Ulrich din Braşov, în jurul anului 1523 în biserica din Biertan să reprezinte, în scena *Profeţiei lui Simion*, un portret al preotului paroh *Lucas*, atestat documentar între 1522-1547 şi presupus ctitor al amvonului, vezi Ciprian Firea, 'Evidence for the Patronage in Late Medieval Transylvania', *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*,16/II (2012): 152-153.

[35] Acesta este cazul reprezentării cărţilor care însoţesc imaginile evangheliştilor în arta minoră. Elek Benkő, *Erdély középkori harangjai és bronz keresztelőmedencéi* (Kolozsvár/ Cluj-Napoca: Polis Könyvkiadó, 2002), p. 460, nr. 117 identifică două tipuri iconografice: primul tip, încercuit într-un medalion de aprox. 5-6 cm înfăţişează schematic personajul aşezat în jilţ, într-o atitudine meditativă, cu un pupitru în dreapta sa pe care se distinge o foaie. Al doilea tip iconografic redă, la fel într-un medalion circular de dimensiuni asemănătoare, evanghelistul aşezat la pupitrul de lucru, aplecat deasupra unei cărţi, scriind. Cele două figuri descrise apar pe clopotele şi baptisteriile din bronz turnate în secolul al XV-lea de către un atelier local care a funcţionat la Sighişoara, în bisericile din: Alţina, Biertan, Sighişoara, Braşov, Bazna, Seliştat, Aţel, Beia, Periş, Sâncraiu de Mureş, Şoarş, Cristuru

individualizante, materiale sau coloristice. Emiterea unui mesaj cu conţinut general este realizată, de regulă, prin intermediul unui volum închis, de dimensiuni medii şi mari – dacă se ţine seama de raportul proporţiilor din cadrul scenei. În ceea ce priveşte poziţionarea obiectului discutat în scenă, varietatea rezolvărilor nu este debordantă. De cele mai multe ori cartea este ţinută în mână[36], însă obiectul apare reprezentat şi pe masă[37] sau sub capul unui personaj[38] (Fig. 9).

Cartea deschisă, pe de altă parte, provoacă artistul la construirea unui dialog mai alert şi mai rafinat cu privitorul: în scenele în care se scrie în cartea deschisă, trebuie inserate instrumente de scris sau chiar mobilier special[39], iar

---

Secuiesc, Tăetura, etc. Pe baza analogiilor, şablonul aceloraşi medalioane a fost identificat şi pe o serie de piese de metal, argint şi aur produse de atelierul sighişorean pe parcursul aceluiaşi secol: accesorii metalice ale coperţilor de carte, relicvarii, cruci (pp. 128-137).

36 Pentru a cita doar câteva exemple: *Sf. Treime într-un singur trup*, pictură murală în biserica „Din deal" din Sighişoara realizată la sfârşitul secolului al XIV-lea sau *Sf. Agnes* cu cartea deschisă în mână în polipticul *Fecioarei* de la Boian, 1480-1490 şi în polipticul *Fecioarei* din Biertan, 1483. În compoziţia *Sfinţii Ioan Botezătorul şi Evanghelistul*, Ioan Botezătorul este la rândul său redat cu o carte în mână, vezi pictura scenelor din retablul *Fecioarei şi al sfinţilor* de la Jidvei, datat 1508 sau statuile din lemn din polipticul *Sfinţilor Ioan* de la Roadeş, cca. 1525. Nu trebuie ignorat nici cazul picturii de carte, mai exact f. 182v, decorată în 1481 probabil la Sibiu, adăugată volumului cunoscut în literatură drept *Codex Altemberger*: în scena *Crucificării*, apostolul Ioan ţine în mâini o carte deschisă, îndreptată cu coperta maro-roşiatică spre privitor, vezi Adinel C. Dincă, 'Codex Altemberger', în Ginel Lazăr (ed.), *Codex Altemberger. Primul cod de legi al saşilor din Sibiu* (Bucureşti: Muzeul Naţional de Istorie a României, 2019), pp. 24-50, aici pp. 42-44. Analogiile dintre scena *Crucificării* din *Codex Altemberger* şi polipticul *Fecioarei* din Biertan – datarea, cerul înstelat ca opţiune cromatică şi decorativă a registrului din fundal în ambele situaţii, soluţiile asemănătoare de rezolvare a trăsăturilor Apostolului Ioan din *Codex* şi a Îngerilor din polipticul de la Biertan, atenţia acordată detaliilor decorative din stofele veşmintelor personajelor din poliptic, asemănătoare bordurii florale a *Codexului*–sugerează existenţa la nivelul provinciei transilvănene a unor artişti capabili să aplice şabloanele picturii de retablu şi în decorarea manuscriselor.

37 Predela cu *Iisus Înviat arătându-se Mariei* din Sibiu, cca. 1510-1515.

38 Piatra funerară a parohului de Sighişoara, *Stepahnus Kolmisch/Kalmus* Mag. m.1528: cele trei cărţi care apar pe placa sa funerară sunt o trimitere la educaţia şi erudiţia sa. Matricolele universitare îi documentează prezenţa ca student la universitatea din Cracovia între 1486-1491, vezi Péter Haraszti Szabó – Borbála Kelényi – László Szögi, *Magyarországi diákok a prágai és krakkói egyetemeken (1348–1525)* (Budapest: MTA ELTE Egyetemtörténeti Kutatócsoport, 2017), vol. 2, nr. 2550. Cele trei cărţi pot reprezenta, şi prin proporţiile volumelor, o Biblie, o carte de rugăciuni şi un *corpus* juridic, subliniind direcţiile principale ale interesului intelectual-spiritual al personajului redat. Cărţi aşezate sub capul personajului apar şi în scena *Moartea Sf. Martin* din polipticul *Sfântului Martin* de la Fişer, 1522.

39 Un caz rar de ilustrare deosebit de detaliată a mobilierului care însoţeşte operaţiunea scrierii de carte este prezent în pictura murală a tavanului bisericii din Mălâncrav (ca. 1400), mai exact în reprezentările celor patru evanghelişti; fiecare dintre aceştia îşi compune opera

paginile vizibile trebuie să facă dovada inspiraţiei şi creaţiei spirituale, motiv pentru este mimată scrierea (Fig. 1, 8). Uneori, scrisul este ilustrat într-o manieră cu totul schematică – eventual cu o minimă atenţie faţă de detalii „realiste", precum distincţia dintre titlurile rubricate şi corpul textului redat cu negru[40] (Fig. 4, 6). În alte situaţii, creşte acurateţea detaliilor[41] alese de către autorul reprezentării, putând fi observate aspecte precum împărţirea textului pe coloane, spaţiile pentru iniţialele decorate sau chiar fine elemente de identitate grafică a scrierii, organizate ierarhic: minuscule (registrul caligrafic), succedate de cursive (un registru pragmatic), fiind astfel evocată ierarhia *reală* a sistemelor grafice medievale. Stârnesc interes şi detaliile de manipulare a cărţii, fiind uşor sesizabilă evoluţia de la scene statice, exprimate prin înfăţişarea cărţii în posturi imobile, „canonice" (cartea închisă sau deschisă în mână, prezentată bidimensional ca martor înspre privitor, Fig. 2, 5), la o anumită mobilitate şi fluiditate a împrejurărilor narate în imagine: o carte deschisă, tratată cu o „neglijenţă" care aminteşte de o scenă cotidiană, nu de o scenă sacră[42].

Artistul se foloseşte uneori de cartea deschisă pentru a transmite un mesaj, cum este cazul strecurării unor elemente de cronologie care fac referinţă la momentul în care opera artistică a fost realizată[43] (Fig. 2), fiind astfel subliniat încă o dată rolul cărţii de intermediere a comunicării.

Dacă instrumentele de scris şi mobilierul specific unui ambient intelectual sunt prezentate cu totul schematic, potrivit unor stereotipuri, greu de individualizat tipologic sau cronologic din perspectiva istoriei cărţii şi a

---

de inspiraţie divină într-un mediu individualizat, cu piese de mobilier şi accesorii de scris – condei, călimară, cuţitaş – variate.

[40] Polipticul *Fecioarei* din Biertan, 1483; pictura murală *Fecioara cu Pruncul* din timpanul portalului principal de sud al Bisericii Negre din Braşov, cca. 1485; Polipticul *Sfântului Martin* de la Fişer, 1522.

[41] Vezi detaliul din scena *Iisus la 12 ani în Templu*, Polipticul *Fecioarei* de la Feldioara, cca. 1490.

[42] Sfinţii Grigorie şi Ieronim din polipticul *Fecioarei* din Biertan (1483), ambii răsfoind cărţile pe care le ţin în mâini sau scena *Bunei Vestiri* din acelaşi poliptic, unde cărţile sunt aşezate discret pe masă, în plan central, îngerul părând a întrerupe lectura Fecioarei dintr-o carte de rugăciuni. În mod neobişnuit, vestea divină a îngerului este prezentată Fecioarei sub forma unei scrisori închise, pe care se pot distinge trei sigilii imprimate în ceară roşie, simbol al Sf. Treimi. O altă imagine de fundal din scena *Circumcizia* din acelaşi poliptic înfăţişează un bărbat aşezat la masă citind, fiind înconjurat de cărţi, scrisori şi diverse instrumente de scris (călimară, condei, praf de sugativă).

[43] Astfel de exemple pot fi citate în contextul altarelor pictate de la Biertan (1483) şi Fişer (1522). Polipticului *Fecioarei* din Biertan i-au fost dedicate nenumărate studii, pentru a cita doar dintre cele mai recente: Maria Crăciun, 'Iconoclasm şi teologie. Întrupare şi mântuire în iconografia polipticelor transilvănene. Cazul Biertan', în Marius Porumb – Aurel Chiriac (eds), *Sub Zodia Vătăşianu. Studii de istoria artei* (Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2002), pp. 67-80; Maria Crăciun, 'Iconoclasm and Theology in Reformation Transylvania: The Iconography of the Polyptych of the Church at Biertan', *Archiv für Reformationsgeschichte*, 94 (2004): 61-97.

fenomenelor conexe, particularităţile codicologice, mai ales cele ce ţin de legătură[44], pot oferi surprize plăcute (Fig. 6).

Textul scris şi imaginea reprezintă faţete complementare ale aceluiaşi proces complex de comunicare, inclusiv în cazul societăţii medievale ardelene. Diferenţele dintre cele două „canale media" care operează pe baza unor convenţii şi simboluri – scrisul, respectiv vocabularul vizual – este însă sensibilă. Una dintre cele mai importante distincţii este dată de publicul care recepţionează mesajul, impactul ideilor propagate prin artă fiind mai mare decât al textului scris[45], al cărui înţeles este pătruns prin lectură, fie privată, fie petrecută într-un context comunitar, *viva voce*.

Tratările detaliate ale cărţilor pot constitui indicii pentru educaţia literată a artistului, dovezi ale unei familiarizări reale cu mediul librar, elemente de decor, scriere sau legătură care proiectează în mediul artistic experienţe directe cu cărţi aflate la îndemâna pictorului sau, poate, a patronului lucrării. Din acest punct de vedere, scena artistică în care sunt inserate episoade cu coloratura intelectual-literată indică în primul rând ideea reconstituirii unei atmosfere culturale la care părţi ale elitei religioase şi laice a Transilvaniei aderă fără rezerve, într-un cadru de coerenţă cu fenomenele central-europene şi occidentale din aceeaşi perioadă. În ciuda multor detalii oferite de reprezentările de carte, lectură sau scriere, care pot părea deosebit de ofertante pentru istoricii comunicării scrise, judecăţile trebuie permanent temperate de analizele celor specializaţi în interpretarea vizualului ca izvor istoric. Doar în siajul unor acurate determinări a datării, a identificării autorului şi a modelelor artistice angajate într-o anumită lucrare, pot fi făcute mai departe observaţii privind veridicitatea transpunerii unor elemente preluate dintr-un context realist de scriere. Nu trebuie omis nici faptul că o apropiere a specialistului în carte veche de mediile iconografice poate fi, la rândul său, utilă istoricului de artă, prin perspectiva diferită de a privi detalii ale materialităţii codicologice şi paleografice narate prin intermediul unui vocabular vizual.

Analizând reprezentările Fecioarei Maria care îl conduce pe copilul Isus la şcoală, Michael Clancy foloseşte o expresie care sintetizează deosebit de bine scena (mai ales din sfera sacră) în care sunt inserate elemente care fac trimitere la

---

[44] Componentele tipice legăturii gotice de carte – piese metalice: colţare, aplice, butoane şi închizători, dar şi coperţile acoperite în piele colorată în nuanţe de maro-roşiatic sau verde – sunt redate uneori schematic, alteori cu o deosebită acurateţe; vezi detaliile din pictura murală *Fecioara cu Pruncul* din timpanul portalului principal de sud al Bisericii Negre din Braşov, cca. 1485 sau din polipticul *Fecioarei Maria între sfintele Ecaterina şi Magdalena* din Băgaciu, 1518.

[45] Ca o observaţie asupra materialului utilizat în cadrul acestei lucrări, marea sa majoritate provine dinspre altarele poliptice aparţinând ambientului rural săsesc din sudul Transilvaniei, un mediu care a supravieţuit atitudinilor iconoclaste ale Reformei, vezi Maria Crăciun, 'Rural Altarpieces and Religious Experiences in Transylvania's Saxon Communities', în Heinz Schilling (ed.), *Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 191-217.

alfabetizare şi educaţia scrisă: *icon of literacy*[46], contexte în care publicul comanditar al scenei îşi manifestă limpede ataşamentul faţă de aspectele devoţionale, dar şi faţă de valorile unei arhitecturi spirituale construite în jurul alfabetizării.

Mai mult decât elemente utilizabile de către arheologia cărţii manuscrise sau tipărite din Evul Mediu sau aspecte paleografice legate de exprimarea formelor de scriere, care pot fi recuperate şi puse într-un discurs academic cu prudenţă şi doar după epuizarea întrebărilor de natură istorico-artistică, iconografia sacră din Transilvania contribuie într-o manieră remarcabil de fidelă la conturarea unei faţete suplimentare a mentalităţii literate constituite şi dezvoltate progresiv, în special după formarea universităţilor medievale în arealul central-european, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. În acest fel ar putea fi înţeles modul în care *Stepahnus Kolmisch/Kalmus*, preot la Sighişoara, şi-a construit cu ajutorul unor „cărţi de căpătâi" imaginea de intelectual în ochii posterităţii (Fig. 9), sau maniera impregnată de legalitate pe care o degajă scena *Bunei Vestiri*, în care mesajul deosebit de important nu putea fi transmis altfel decât în scris, sub forma unui document oficial prezentat de mesagerul divin şi închis (simbolic) cu trei sigilii dispuse, realist, sub textul adresei pe verso (Fig. 3). Fenomenul naşterii unei elite cu o consistentă componentă intelectuală în Transilvania medievală, în cele două secole premergătoare marilor mutaţii religioase din preajma anului 1550, se află încă în curs de investigare, iar mesajul izvorului vizual nu doar că nu poate fi ignorat în aceste condiţii, ci dimpotrivă, acesta trebuie interogat insistent, deoarece poate suplimenta salutar percepţia de ansamblu asupra impactului scrierii şi lecturii asupra unei societăţi de frontieră a lumii medievale latine.

[46] Michael Clanchy, *Looking Back from the Invention of Printing. Mothers and the Teaching of Reading in the Middle Ages* (Turnhout: Brepols, 2018).

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 Mălâncrav**,** Detaliu din scena *Adormirea Fecioarei* în polipticul *Fecioarei*, 1455-1465

Fig. 2 Biertan**,** Detaliu din scena *Iisus la 12 ani în Templu*, polipticul *Fecioarei*, 1483

Fig. 3 Biertan, Detaliu din scena *Buna Vestire*, polipticul *Fecioarei*, 1483

Fig. 4 Brașov**,** Detaliu (Sf. Ecaterina din Alexandria) din pictura murală *Fecioara cu Pruncul* din timpanul portalului principal de sud al Bisericii Negre, cca. 1485

Fig. 5 Feldioara**,** Detaliu, scena *Iisus la 12 ani în Templu*, polipticul *Fecioarei*, cca. 1490

Fig. 6 Băgaciu**,** Detaliu din polipticul *Fecioarei Maria între sfintele Ecaterina și Magdalena*, 1518

Fig. 7 Mediaș**,** Donator, detaliu din predela cu *Cina cea de taină*, cca. 1520-1530

Fig. 8 Sebeș**,** Detaliu din scena *Buna Vestire*, retablul *Fecioarei*, cca. 1525

Fig. 9 Sighișoara, Detaliu, lespedea funerară a preotului paroh de *Stepahnus Kolmisch/Kalmus* Mag. m. 1528

(Imaginile fac parte din colecţia personală a lui Ciprian Firea)

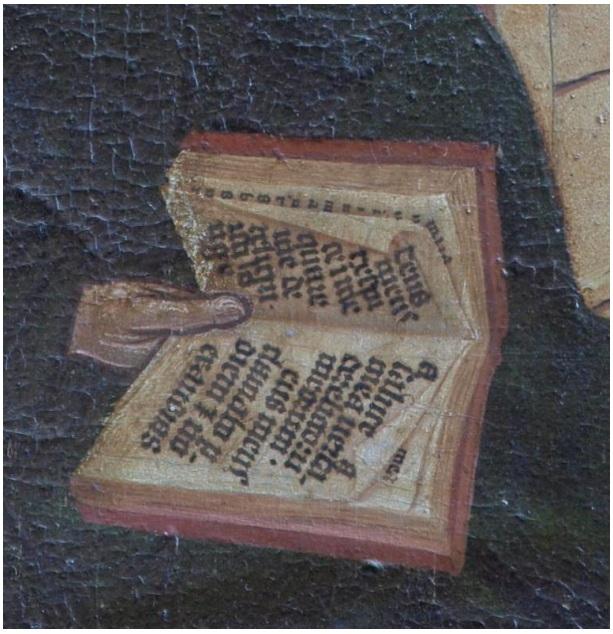


Fig. 1 Detaliu din scena *Adormirea Fecioarei* în polipticul *Fecioarei* din Mălâncrav, 1455-1465

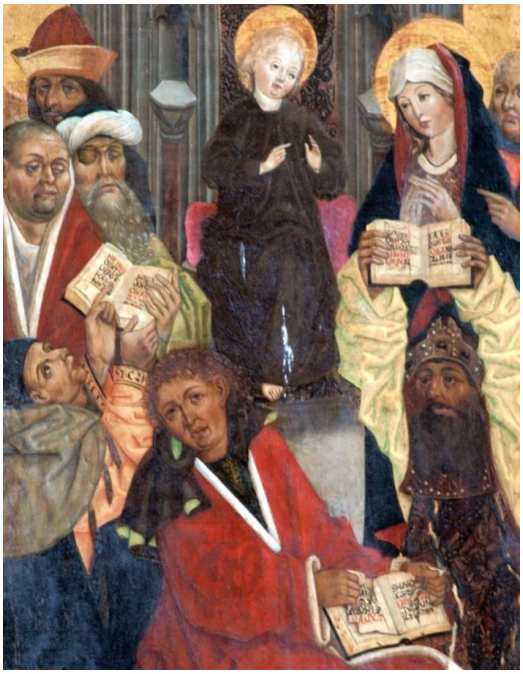


Fig. 2 Detaliu din scena *Iisus la 12 ani în Templu*, polipticul *Fecioarei* din Biertan, 1483

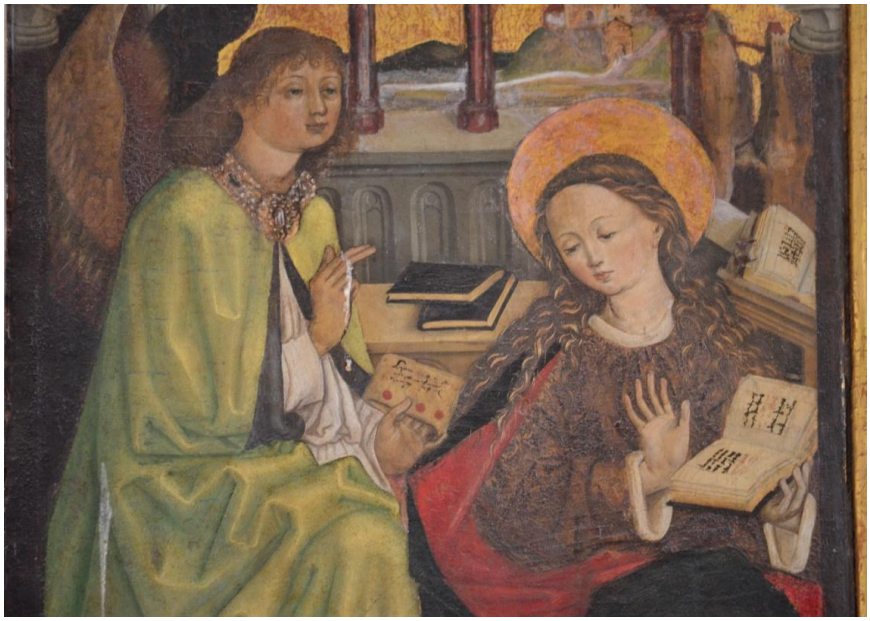


Fig. 3 Detaliu din scena *Buna Vestire*, polipticul *Fecioarei* din Biertan, 1483



Fig. 4 Detaliu (Sf. Ecaterina din Alexandria) din pictura murală *Fecioara cu Pruncul* din timpanul portalului principal de sud al Bisericii Negre din Braşov, cca. 1485



Fig. 5 Detaliu, scena *Iisus la 12 ani în Templu*, polipticul *Fecioarei* de la Feldioara, cca. 1490



Fig. 6 Detaliu din polipticul *Fecioarei Maria între sfintele Ecaterina și Magdalena* din Băgaciu, 1518



Fig. 7 Donator, detaliu din predela cu *Cina cea de taină* din Mediaş, cca. 1520-1530



Fig. 8 Detaliu din scena *Buna Vestire*, retablul *Fecioarei* din Sebeş, cca. 1525



Fig. 9 Detaliu, lespedea funerară a preotului paroh de Sighișoara, *Stepahnus Kolmisch/Kalmus* Mag. m/1528

THE MINE IS MINE! THE VISUAL ASSERTION OF ROYAL AUTHORITY IN THE MINING TOWNS OF THE MEDIEVAL KINGDOM OF HUNGARY*

Katalin SZENDE

It has been a widely accepted thesis of historical research that by the fourteenth century, the kingdoms of Bohemia, Poland and Hungary had become integral parts of the European economy[1]. One of the most important factors in raising their profile was the increasing output of the region's rich mineral resources. The efficiency of this work was guaranteed by the mining towns and their inhabitants: burghers, entrepreneurs and miners[2]. Another important novelty of the thirteenth and fourteenth centuries was the appearance and diffusion of pragmatic administrative literacy in the urban context. The analysis of this process has revealed its gradual character: from acquiring urban autonomy and having a municipal seal that enabled the towns to issue authentic documents to the appearance of civic archives, one can identify several distinct steps, each of which represents a new and higher degree of trust in writing and the expansion of

* Research leading to this article has been supported by the Central European University, Budapest and the „Lendület Research Group on Medieval Hungarian Economic History of the Research Centre for the Humanities of the Hungarian Academy of Sciences (LP2015-4/2015). A more extensive Hungarian version of this study is published as 'Királyi kényszer vagy közöségi akarat? Hivatali írásbeliség a magyarországi bányavárosokban a 13 - 14. században', in István Kádas – Renáta Skorka - Boglárka Weiz (eds), *Márványi, tárház, adományi. Gazdaságtöténeti tanulmányok a magyar középkorról* (Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2019), pp. 507-541. I gratefully acknowledge the advice offered by Tamás Körmendi, Pál Lővei and András Vadas as well as Eszter Tímár's help in finalizing the English text.

[1] Franz Irsigler, 'Die Bedeutung Ungarns für die europäischeWirtschaft im Spätmittelalter', in Michel Pauly – François Reinert (eds), *Sigismund von Luxemburg. Ein Kaiser in Europa. Tagungsband des internationalen historischen und kunsthistorischen Kongresses in Luxemburg, 8-10. Juni 2005* (Mainz: Philipp von Zabern, 2006), pp. 25-34, especially pp. 27-29; Roman Zaoral, 'Mining, Coinage, and Metal Export in the Thirteenth Century: The Czech Lands and Italy in Comparative Perspective', in Balázs Nagy – Felicitas Schmieder – András Vadas (eds), *The Medieval Networks in East Central Europe* (London: Routledge, 2018), pp. 211-226.

[2] Boglárka Weisz, 'A bányaváros mint önálló várostípus a 14. században', *Bányászattörténeti Közlemények*, 19 (2015): 31-57; Richard Marsina (ed.), *Banské mestá na Slovensku* (Martin: Osveta, 1990); Karl Heinrich Kaufhold – Wilfried Reininghaus (eds), *Stadt und Bergbau* (Köln–Weimar–Wien: Böhlau, 2004).

its use[3]. The aim of this article is to show the complexity of this development in the mining towns, particularly the way monarchs used the instruments of municipal administration in general and the text and imagery of the seals in particular to assert their own authority over this strategically most important branch of the economy.

MINING TOWNS AS DISTINCT COMMUNITIES

The development of municipal literacy had to start with the acquisition of municipal liberties. The first two centres of silver mining of the kingdom, Rodna (Radna) in Transylvania and Banská Štiavnica (Selmecbánya) in Upper Hungary (modern-day Slovakia) developed on royal ground already before the Mongol invasion of 1241–1242. Both towns were inhabited by German miners who lived in self-governing communities[4]. Although Rodna's charter of privilege has not come down to us, Master Roger, the eyewitness chronicler of the Mongol invasion calls it *Theutonicorum villa regis argentifodina* whose commander (*comes*) was captured by the Mongols and forced to join them *with six hundred selected German warriors*[5]. Even if this number is exaggerated, it shows how well this important settlement was organized and prepared for its own defense.

The other early mining area was located by the River Hron (Garam), where the later charters of Banská Štiavnica, Krupina (Korpona) and Zvolen (Zólyom) refer to privileges acquired before 1242. These settlements were connected to mining as sites of ore bodies, as homes for miners or mining entrepreneurs, as well as sites for processing the ores and organizing the transport of the products. By the late 1260s, six further settlements received royal charters, including Banská Bystrica (Besztercebánya), the richest centre of silver and copper ores, that was chartered in 1255 on the model of Banská Štiavnica. The promotion of this region was part of King Béla IV's (1235-1270) conscious development policy[6].

The need for skilled workforce provided the settlers with favourable conditions, and their customary rights were respected in judicial procedures even

---

[3] Katalin Szende, *Trust, Authority and the Written Word in the Royal Towns of Medieval Hungary* (Turnhout: Brepols, 2018).

[4] Boglárka Weisz, 'Az urbura', *Bányászattörténeti Közlemények* 19/2 (2015): 3-23; Géza Hegyi, 'Radna és a Radna-völgy a középkorban (1241-1469/1475). Birtok- és településtörténet', *Erdélyi Múzeum*, 68 (2006): 33-54; Dirk Moldt, *Deutsche Stadtrechte im mittelalterlichen Siebenbürgen. Korporationsrechte – Sachsenspiegelrecht – Bergrecht* (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2009), pp. 155-66; *Das Stadt- und Bergrecht von Banská Štiavnica/Schemnitz. Untersuchungen zum Frühneuhochdeutschen in der Slowakei*, ed. Ilpo Tapani Piirainen (Oulu: Universitätsverlag Oulu, 1986).

[5] *Master Roger's Epistle to the Sorrowful Lament upon the Destruction of the Kingdom of Hungary by the Tartars*, trans. and annotated by János M. Bak and Martyn Rady (Budapest and New York: CEU Press, 2010), pp. 166-167.

[6] Jenő Szűcs, *Az utolsó Árpádok* (Budapest: MTA TTI, 1993), pp. 41-42, 227-229; Martin Štefánik, 'Die Anfänge der slowakischen Bergstädte: Das Beispiel Neusohl', in: Kaufhold – Reininghaus (eds), *Stadt und Bergbau*, pp. 295-312.

against the indigenous population. In Krupina, for instance, it was stipulated in the charter of privilege that testimonies of Hungarians had probative power only together with those of German witnesses *(mixtorum cum saxonibus vel teutonicis vigorem obtineat)*[7]. The settlers' most important liberty was the right of prospecting *(Bergbaufreiheit)*, also codified by the fourteenth-century mining law of Banská Štiavnica, which possibly contains elements of earlier legal practice[8]. These extensive liberties attracted immigrants to the extent that made it unnecessary to recruit settlers with the help of settling agents *(advocatus, Vogt, locator),* who were actively employed in other parts of East Central Europe[9]. The newly opened mines proved to be extremely profitable both for the miners and the landowners since the ore deposits were close to the surface[10]. In sum, by the end of the thirteenth century, besides Rodna in Transylvania, at least seven mining towns had been chartered in Upper Hungary, engaged in the mining of precious metals and other concomitant non-ferrous metals (salt mines are not discussed in the present study)[11]. Referring to the most important ore, this period may be called the „Silver Age" of mining in medieval Hungary.

The first half of the fourteenth century brought a change of dynasty, from the Árpáds to the Angevins. This also implied important economic developments, particularly after Charles I (1301–1342) had consolidated his reign[12]. He both reconfirmed the charters of already existing mining towns (e.g. that of Gelnica/Gölnicbánya in 1318 and Banská Bystrica in 1340)[13] and issued new

---

[7] *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, ed. Richard Marsina (Bratislava: Obzor, 1987), vol. 2, pp. 113-4.

[8] Weisz, 'Az urbura', pp. 8-9.

[9] Sławomir Gawlas, 'Die Lokationswende in der Geschichte mitteleuropäischer Städte', in Eduard Mühle (ed.), *Rechtsstadtgründungen im mittelalterlichen Polen* (Köln – Wien: Böhlau Verlag, 2011), pp. 77-105; Josef Joachim Menzel, *Die schlesieschen Lokationsurkunden des 13. Jahrhunderts* (Würzburg: Holzner, 1977), p. 225; Katalin Szende, 'Iure Theutonico? German Settlers and Legal Frameworks for Immigration to Hungary in an East-Central European perspective', *Journal of Medieval History,* 45 (2019): 360-379.

[10] Zoltán Batizi, 'Mining in Medieval Hungary', in József Laszlovszky et al. (eds), *The Economy of Medieval Hungary* (Leiden: Brill, 2018), pp. 166-181, especially p. 178.

[11] Boglárka Weisz, 'Mining Town Privileges in Angevin Hungary', *The Hungarian Historical Review,* 2 (2013): 288-312; Oszkár Paulinyi, 'Tézisek Magyarország bányagazdálkodásáról' in his *Gazdag föld – szegény ország. Tanulmányok a magyarországi bányaművelés múltjából*, eds János Buza – István Draskóczy (Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem, 2005), pp. 335-350, the list of the main mining sites on pp. 343-344.

[12] Katalin Szende, 'Mennyit ér a kiváltság? Városprivilégiumok kibocsátása és rendelkezéseik betartása I. Károly alatt' in Boglárka Weisz (ed.), *Pénz, posztó, piac. Gazdaságtörténeti tanulmányok a magyar középkorról* (Budapest: MTA TTI, 2016), pp. 285-339.

[13] Gelnica: 29 August 1318: *Výsady miest a mestečiek na Slovensku* I. 1238-1350, ed. Ľubomir Juck (Bratislava: Veda, 1984], p. 91; Tibor Almási, 'Megjegyzések Gölnicbánya Kun László királytól elnyert privilégiumához és megerősítéseihez', *Acta Universitatis Szegediensis de*

charters for new sites. This development is particularly relevant for our inquiry, since the recently chartered places were centres indispensable for producing raw material for the newly introduced gold coinage. Due to this focus on gold mines *(aurifodina)*, one may call this period the „Golden Age" of mining, even if the silvermines also retained their importance. The chartering of the main gold mining centres closely followed the introduction of Charles's famous golden florin in 1325. By this time, both the Upper Hungarian and the Transylvanian mines were safely under Charles I's control. The term „Golden Age" applies to the decades from the 1320s to the late fourteenth century also in ametaphorical sense, since this was the most flourishing period of medieval Hungarian economy.

The Golden Age is heralded in by the chartering of Baia de Arieș (Aranyosbánya, *Ouumberg*) in Transylvania in 1325. This charter secured judicial immunity by an elected judge, with the king or the judge royal as court of appeal, and the exclusive right to use the land and forests surrounding the settlement. In return, the miners had to pay the king *census* or *urbura*, i.e. one-eighth of the ores produced[14]. Smolník (Szomolnok), a site of silver as well as gold mining was endowed with the liberties of Banská Štiavnica in 1327[15]. Baia Mare (Nagybánya, *Rivulus Dominarum*), another important gold mine in the district of Satu Mare, received its charter before 1329, when its judge, *comes Corrardus judex* is first mentioned. At that time, he was also in charge of nearby BaiaSprie (Felsőbánya, *Mons medius*). The charter of Baia Mare was reissued by Louis I in 1347 with reference to a fire that had consumed the original[16]. Telkibánya, which received an extension of its forest area in 1341, was also primarily a gold mine at the time[17].

Beyond doubt, the most significant mining town that rose to prominence in the Golden Age was Kremnica (Körmöcbánya). From its chartering in 1328 to 1918, it played a key role in minting and the monetary administration of Hungary. Apart from securing the free election of judges and councilors, as well as the free use of any forest within two miles, in all other questions the charter of Kremnica

---

Attila József nominatae. Acta Historica, 102, (1995): 43-49; Banská Bystrica: 11 November 1340: *Výsady* I. 130.

14 14 June 1325: *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen,* eds Franz Zimmermann – Carl Werner – Gustav Gündisch (Hermannstadt–Köln–Wien–București: Verlag der Akademie der Republik Rumänien, 1892-1991), vol. 1, pp. 395-396.

15 21 May 1327, *Výsady*, vol. I, pp. 110-111; donation of a forest b. 3 July 1338: *Výsady*, vol. I., pp. 127-128.

16 29 May 1329: Gusztáv Wenzel, *Magyarország bányászatának kritikai története* (Budapest: MTA, 1880), p. 410; reconfirmation in 1347: *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, ed. Georgius Fejér (40 vols, Buda, 1829-1844) vol. IX/1, pp. 497-503; Levente Péter Szőcs, 'Adatok Nagybánya és vidéke középkori egyházi topográfiájához' in Dóra Mérai et al. (eds), *Genius loci. Laszlovszky 60*. (Budapest: Archaeolingua, 2018), pp. 103-107 (online publication: http://files.archaeolingua.hu/Laszlovszky60/Szocs_Laszlovszky60.pdf), accessed: 23.06.2019.

17 19 July 1341, Wenzel, *Magyarország bányászatának*, p. 346; 5 August 1341, Ibid., pp. 348-349; 27 August 1341, Ibid., pp. 348-349.

refers to the regulations of another powerful mining town, the Bohemian Kutná Hora, which adapted the *Ius regale montanorum*[18]. The charter issued for Kremnica is fundamentally different from the general practice of Hungarian charters of urban privileges where the models were taken, as a rule, from other Hungarian towns[19]. It was probably the urgency of the introduction of gold minting that justified the exception from the country-wide norms. Similarly, to Kutná Hora, it is plausible that besides Czech and German miners, Italian monetary experts were also involved in this process. Several scholars suppose that the first known count of the Kremnica chamber, *Lupoldus* (also known as *Hyppolitus*) was connected to the most influential Florentine banking house of the period, the Bardis. In the first surviving document issued by Kremnica in 1331, he appears together with the Florentine Stephanus Marsilii[20].

As a result of these developments, by the mid-fourteenth century, *civitas montana* was a distinct category of towns from legal, administrative and economic viewpoints alike. Mining towns were typically founded where the ores occurred, even if this location was inconvenient for other reasons, and the towns had to constantly compete with neighbouring landowners for all other natural resources needed for mining, above all water and forests as sources of wood and timber. Their largely monocultural economy was operated with imported know-how provided by internal and external migrant workers and financial experts. The legal framework was set by royal charters and franchises, as well as local statutes. These statutes were drawn up by self-governing local bodies, with the use and support of pragmatic administrative literacy.

THE DESIGN AND USE OF AUTHENTIC SEALS

Urban communities became autonomous legal entities when they acquired their charters, and civic seals provide the earliest visual and artefactual evidence

---

18 Martin Štefánik, 'Die Pivilegierung der Kremnitzer Bevölkerung unter besonderer Berücksichtigung der Münzer-Privilegien und ihre sozioökonomischen Zusammenhänge (1328-1526)', in Angelika Westermann (ed.). *Montanregion als Sozialregion* (Husum: Matthiesen, 2012), pp. 437-456, especially pp. 438-439.

19 17 November 1328, *Výsady,* vol. I, pp. 115-116.

20 Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, Diplomatikai Fényképgyűjtemény (henceforth: DF) 250 152. Edited by: Michal Matunák, *Z dejin Slobodného a Hlavného Banského Mesta Kremnice* (Kremnica: Hlavné banské mesto Kremnica, 1928), pp. 455-457. No. 4; Martin Štefánik, 'Italian Involvement in Metal Mining in the central Slovakian Region, from the Thirteenth Century to the Reign of King Sigismund of Hungary', *I Tatti Studies. The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies* 14-15. (2011-2012): pp. 11-46, especially p. 21. The first scholar to propose a contact between Leopoldus and the Bardi family was Ferenc Salamon, *Budapest története*, vol. 3 (Budapest: Athenaeum, 1885), p. 103; the same idea was maintained by Lajos Huszár, *A budai pénzverés története a középkorban* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1958), p. 50.

showing that the towns indeed made use of their autonomy[21]. By the time Hungarian towns received their first charters of privilege from the early thirteenth century onwards, the use and acceptance of authentic seals had already become part and parcel of administrative literacy through the operation of the royal chancery and the places of authentication, i.e. ecclesiastical bodies authorized to issue authentic documents[22]. Seals of urban communities appeared later than seals used by the places of authentication. This study focuses on the mining towns' seals in particular because of their images, inscriptions, the chronology of their appearance and their special function[23]. Their function is summarized by the mining law of Banská Štiavnica as follows: *Alle perckwerch, es sind schechtt oder stollnn, die yemandn verlihn werdnn von den gesworen und dem perckmaister, oder gegebnn werdnn* ***under der statt insigill****, die sullen stett beleibnn on alle widerrede*. („Each mining site, be it a shaft or a tunnel, which was rented to someone by the sworn-in councilors and the master of the mines, or given *under the town's seal*, must always remain so without any objection")[24]. The text emphasizes that this instrument of authentication represented the town's authority, rather than that of the monarch as landowner or any other royal officer. This mining law was compiled at the beginning of the fourteenth century, but Boglárka Weisz shows that its statements on the right of prospecting and the *urbura* (mining tax) reflect the legal practice of the decades following the Mongol invasion[25]. One can assume a similarly early origin for the passage quoted above.

A civic seal was indeed in use in Banská Štiavnica as early as the thirteenth century its imprint survives attached to a charter from 1275. This is the earliest fully preserved seal of a mining town in the Kingdom of Hungary. Its iconography has been identified by Attila Szemán as showing a triangular escutcheon in a rounded field, with the four most important mining tools: the hoe, the chisel, the pickax and the hammer, arranged around a crenelated town wall with a gate tower. The symbolic character of the image is underlined by the fact that Banská Štiavnica

---

[21] Brigitte Miriam Bedos-Rezak, *When Ego Was Imago. Signs of Identity in the Middle Ages* (Leiden – Boston: Brill 2011), pp. 238-252; Brigitte Miriam Bedos-Rezak, 'In Search of a Semiotic Paradigm. The Matter of Sealing in Medieval Thought and Practice', in Noel Adams – John Cherry – James Robinson (eds), *Good Impressions. Image and Authority in Medieval Seals* (London: British Museum, 2008), pp. 1-8; Elizabeth New, 'Seals and Status in Medieval English Towns', Ibid., pp. 35-42.

[22] Szende, *Trust, Authority and the Written Word*, pp. 72-83; Zsolt Hunyadi, 'Administering the Law: Hungary's loca credibilia', in Martyn Rady (ed.), *Custom and Law in Central Europe* (Cambridge: Centre for European Legal Studies, 2003), pp. 25-35.

[23] Mihály Darvasy, *Középkori városaink címereinek eredete és fejlődése* (Budapest: Pázmány Péter Tudományegyetem, 1942), pp. 13, 25.

[24] National Museum of Hungary, Medieval Department, 61.53.c. The edition of the manuscript: *Selmecbánya város középkori jogkönyve. Selmecbánya városi és bányajogi kódexe. Codex des Stadt- und Bergrechts von Schemnitz*. Translated by Peter Fuchs (Budapest: Montan-Press, 2009), p. 40.

[25] Weisz, 'Az urbura', pp. 12-13.

was never surrounded by walls. Its inscription: *+* S CIVIVM DE SCHEBNIT certainly refers to the community of burghers[26] (Fig. 1).

There is evidence of further examples of Silver Age mining town seals. The seal of Rodna on a document issued in 1268 was also rounded in shape. The fragmented specimen shows some kind of floral motif, but the inscription is not preserved. The *corroboratio* of the document refers to the seal as *sub munimine civitatis communitatis civium*[27] (Fig. 2). The image of the seal of Hybe, chartered in 1265, shows a pickax and a hoe. Attila Szemán dates it to the fourteenth century, but it may well be from an earlier time[28] (Fig. 3). The earliest seal of Banská Bystrica on a charter the town issued in 1326 depicts an escutcheon with nine bars in a rounded field, with a hammer and a chisel with a handle facing each other. The inscription reads SIGILLUM DE BISTRICEBANA and is referred to as *sigillum nostre civitatis* in the text[29] (Fig. 4). The seal of Gelnica with an escutcheon is only preserved in an imprint from 1497; however, its image of a double cross between a hammer and two chisels makes it highly probable that it originates from the Árpádian period, therefore belongs to the group discussed here. The inscription around the rounded field reads: + S CIVIVM DE GELNIZ[30] (Fig. 5). Finally, there is the fragment of Krupina's rounded seal hanging on a 1316 document. Of the inscription only the letters*+ S […] NA* have survived, and of the image a cross or the tip of a spire. The seal is referred to in the text as *cum sygillo civitatis*[31] (Fig. 6).

The common feature of the seals listed here is that they have a rounded field and an inscription referring to the community of their burghers. Wherever the image is visible, it is arranged as a triangular escutcheon within a rounded field, featuring miners' instruments and architectonic details. At least two of the images also refer to the king as the landlord of the town by depicting the double cross and the escutcheon with bars, respectively[32]. This high degree of conformity must be

---

[26] Attila Szemán, 'A legrégibb selmecbányai pecsét bányászszerszám-ábrázolásiról', *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, 33-34 (1996): 585-598.

[27] Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, Diplomatikai Levéltár, 73 625; *Urkundenbuch*, vol. 1, pp. 99-100.

[28] Szemán, 'A legrégibb selmecbányai pecsét' p. 592, Fig. 8. The document carrying the seal is not part of the DL collection of the National Archives; it is attached to a document from 1767: Kamarai lvt. Városi iratok, fasc. 23, Liptó vm. No inscription is indicated.

[29] Magyar Nemzeti Levéltár DF 280 660; Marián Skladaný, 'Banská Bystrica', in: Martin Štefánik – Ján Lukačka (eds), *Lexikon stredovekých miest na Slovensku* (Bratislava: Historický ústav SAV, 2010), pp. 44-45.

[30] Magyar Nemzeti Levéltár, Diplomatikai Levéltár, 20 617; Szemán, 'A legrégibb selmecbányai pecsét', 597, Fig. 15.

[31] Magyar Nemzeti Levéltár, Diplomatikai Levéltár, 1865; *Anjoukori okmánytár*, eds Iván Nagy – GyulaNagy (7 vols, Budapest, 1878 - 1920), vol. I, pp. 391-392.

[32] This feature has already been pointed out by art historical research: *From the 14th century onwards a series of town seals refer with heraldic devices to the royal ownership of the town as the source of ther special rights*, including Levoča, Zvolen and Žilina as well as the mining

more than a simple coincidence. One can either think of the mining towns following a model copied from each other, or a common practice created with the assistance of the royal chancery while respecting the local choices of each town – or a combination of both versions. It will need a detailed scrutiny of the shapes and sizes of the seals, the font types used in their inscriptions and other features to answer the question whether the typars of some of them were produced in the same workshop, and what degree of centralization may have been applied.

The seals or typars of the towns chartered in the Golden Age carry completely different features, following the artistic trends of the mid-fourteenth century. The first representative of this group is Kremnica with the earliest imprint of its seal preserved on a document from 1331. Its frequently discussed image depicts a long-haired kneeling figure identified either as St. Catherine or King Charles I, beside a miner's wheel and a smelting furnace[33] (Fig. 7). The seal of Nová Baňa (Újbánya) where the original typar is also preserved, was produced between 1345 (the chartering of the town) and 1348 (the first surviving imprint of the seal). Its image shows the kneeling figure of King Louis I (1342–1382) as he offers his crown to the Virgin Mary, seated on the altar with the baby Jesus on her lap. Beside the king's head there is an inscription: LVDOWIC(U)S[34] (Fig. 8). Both seals are hexagonal, and their inscriptions are also placed in hexagonal bands. The texts of the inscriptions as well as the imagery emphasize the immediate overlordship of the monarch. In the case of Kremnica, the text reads: +S[igillum]· CIVITATIS·REGIS·KAROLI·DE·CREMNICIA; in Nová Baňa it is based on the Latinized form of the town's medieval German name, Königsberg: +SIGILLVM·CIVITATIS·DE·MONTE·REGIS.

The seal of Baia Mare made around 1350 has some features comparable to the previous two examples. To quote Zsuzsanna Bándi's description, the octagonal seal depicts: *a rocky mountain with the entrance of a mine. In the cavity a miner kneels, working with a pickaxe in his left hand and a hammer in his right. At the bottom of the hill there is a lawn with pieces of ore which another miner collects with*

towns. Ernő Marosi, 'Stílusrétegek', in Ernő Marosi (ed.), *Magyarországi művészet 1300 - 1470 körül* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987), vol. 1, p. 163.

33 7 July 1331, National Archives of Hungary, Diplomatikai Fényképgyűjtemény, 250 152; The corroborating formula is: *[…] nostro pendenti sigillo civitatis fecimus roborari*, see Štefánik, 'Die Privilegierung', p. 441; In the photo kept in the Diplomatikai Fényképgyűjtemény collection of the National Archives of Hungary the inscription of the hexagonal seal is hard to decipher, but its redrawn image can be found in János Kriško, 'Körmöcbánya', in Samu Borovszky (ed.), *Magyarország vármegyéi és városai. Bars vármegye* (Budapest, 1894), p. 116. Dorottya Uhrin, 'Szent Katalin és Borbála, a felvidéki bányavárosok védőszentjei', in István Kádas – Boglárka Weisz (eds), *Hatalom, adó, jog. Gazdaságtörténeti tanulmányok a Magyar középkorról* (Budapest: MTA TTI, 2017), pp. 369-386 argues that the seal depicts Saint Catherine rather than Charles I.

34 The typar is kept in the National Museum of Hungary; its earliest surviving imprint dates to 29 January 1348, National Archives of Hungary, Diplomatikai Fényképgyűjtemény, 237 060, another early imprint: Diplomatikai Levéltár, 4445 (1 July 1354).

his hoe. The hillside is flanked by flowers and two four-leaved oak branches, on top of the hill there sits Saint Stephen with the coronation regalia. The inscription reads: „S[igillum] D[e] R[ivulo] D[ominarum] MUTVVS AMOR CIVIV[m] OPTIMV[m] E[st] CIVITATIS F[ir]MAME[n]TV[m]”[35] (Fig. 9). Saint Stephen, who was also the patron saint of the local parish church, can be identified by the halo above his head.

The seals of three smaller mining towns have also come down to us from the mid-fourteenth century. All of them are rounded, unlike the ones presented above, but without the escutcheon. On the seal of Pukanec authenticating a document issued by the town in 1345, St. Eligius is depicted in episcopal attire, with a miner working with a pickaxe beside him. It reads: +S·CIVIVM·DE·CIVITATE·MO [n]TIS·PVCA[n]S (Fig. 10). The seal of Rudabánya made prior to 1351 also shows St. Eligius, the patron of goldsmiths; art historians point out that its arrangement follows the model of abbots' seals[36]. It reads: +SIGILLVM·CIVITATIS·RVDE[37] (Fig. 11). Telkibánya's seal is preserved on a 1428 imprint but was certainly designed earlier. It depicts two miners who work on both sides of a gate tower standing on a rock; the left and right sides of the tower are decorated with small escutcheons of the Árpádians and the Angevins[38] (Fig. 12).

For the Silver Age one can only suppose that there was a central plan behind the design of the mining towns' seals. It is justifiable therefore to ask whether the link between the monarchs and the mining towns became even closer in the Golden Age. It is helpful to refer in this context to a document related to the preparation of the royal majesty seal. This is Charles I's donation charter issued for the Sienese Peter, son of Simon in 1331 and subsequently transcribed several times (in the 1335 transcription, the artist figures as Petrus Gallicus), who was given the estate of Jemnyk (Jamník) in Szepes County. The main reason for the donation was, as the charter points out, that Peter, the king's faithful goldsmith *(fidelis aurifaber noster)* excelled in the „design, preparation and making of Charles's current authentic seal” (*in sculptione, fabricatione, seu paratione*

---

35 Zsuzsanna Bándi, 'A Magyar Országos Levéltár Anjou-kori pecsétkiállítása', *Levéltári Közlemények* 53 (1982): 165-199, especially 197. The typar was stolen from the Historical Museum of Baia Mare in 2011; its copy is kept in the National Archives of Hungary: MNL OL, V 8-1170.

36 Bándi, 'A Magyar Országos Levéltár', 196; see Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, V 8-343 (Diplomatikai Fényképgyűjtemény, 237 039); the resolution of the inscription may well be PVCA(nensi)S. Contrary to Darvasy and Bándi's opinion, who assumed that the figure on the seal was Saint Nicholas, on the basis of István Petrovics's study it can be identified as Saint Eligius. See István Petrovics, 'Szent Eligius magyarországi és angliai tisztelete a középkorban', in Ádám Nagy – Róbert Újszászi (eds), *A VIII. Numizmatika és a Társtudományok Konferencia* (Szeged: Móra Ferenc Múzeum, 2011), pp. 163-174, esp. p. 166.

37 Marosi, 'Stílusrétegek', p. 164.

38 Ernő Marosi, 'Figurális ábrázolás és ornamentika a kisművészetekben. Pecsétek', in *Magyarországi művészet* vol. 1, p. 378; vol. 2, fig. 315/3.

praesentis sigilli nostri authentici)[39]. (Charles had to acquire a new seal because his previous one was lost during his ill-fated campaign against Basarab, Voievod of Wallachia.) Art historians have proven that Master Peter was active in Naples in 1318, but he was supposedly already involved in preparing the coinage dies of the first golden florins minted in Hungary in 1325[40]. The spatial and chronological proximity of the donation (the Spiš region where Jamník lies is in the vicinity of the Upper Hungarian mining towns) allows us to assume that besides the king's majesty seal, the king's Italian goldsmith was commissioned to prepare typars for other seals as well, including that of Kremnica.

Another argument for connecting the design of the majesty seal with that of the most important royal mining town under Charles I is that we find the same practice of using a goldsmith in royal service to prepare the seal of a mining town under his son, Louis I. Ernő Marosi assumes on stylistic grounds that the closest parallel to Louis's first majesty seal is the typar of Baia Mare. He points out that the composition of the seal *is dominated by the depiction of a seated ruler that is very close in its style to the image on the royal majesty seal*[41].

In sum, the authentic seals of the mining towns appeared remarkably soon after the foundation of these communities. In the Silver Age there probably was a gap of some decades between the start of the mining operations and the acquisition of the civic seal; in the Golden Age this gap was reduced to a few years or maybe just a few months. This is significantly less than the difference of many decades or even a century that characterized the administrative literacy of other types of towns (bishops' seats, merchant towns, and market towns)[42]. This swiftness can be explained by the fact that from very early on the mining towns had to be involved in administrative issues as autonomous communities, and the monarch as the overlord of most mining towns was ready to guarantee the conditions for this. The emphatic presence of the royal ownership in the inscription or in the image field was characteristic for both periods and gradually increased in importance.

The differences between the two main periods are also reflected in the visual appearance and textual formulation of the seals. In the Silver Age, the imagery consisted primarily of stand-alone objects and heraldic motifs in static arrangement, in accordance with the practice of other mining towns, particularly in Bohemia[43]. The indication of royal overlordship through the coat of arms

---

[39] 1331.03.28.: *Codex diplomaticus Hungariae*, vol. VIII/3, pp. 529-530.

[40] Marosi, 'Figurális ábrázolás', pp. 375-376; Ernő Marosi, 'Die drei Majestätssiegel König Karl Roberts von Ungarn', in Hermannn Fillitz, Martina Pippal (eds), *Akten des XXV. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte.* Part 6. (Wien: Böhlau, 1986), pp. 249-256.

[41] Marosi, 'Figurális ábrázolás', pp. 376-377.

[42] Szende, 'Trust, Authority and the Written Word', pp. 97-98; on the market towns, see Bálint Lakatos, *Mezővárosi oklevelek. Települési önkormányzat és írásbeliség a későközépkori Magyarországon,* 1301–1526 (Budapest: MTA BTK TTI, 2019), pp. 81–85.

[43] Alfons Zettler, *Böhmische Stadtsiegel aus der Sammlung Erik Turnwald,* (München: Oldenbourg, 1988), pp. 54-55 (Kutná Hora); Václav Vojtíšek, *O pečetech a erbech měst*

emphasizes the ruling dynasty rather than the currently reigning monarch. In the Golden Age, however, the previous rigid and impersonal images came to life and were populated with human figures. The most significant new mining towns received seals with liberally arranged eventful depictions of mining activities or devotional scenes. In this period the majesty seals, the civic seals and the dies of the newly designed coins were all first-class artworks, up-to-date and rich in detail. Not only did they meet practical needs but they were also respected instruments of royal representation. Very aptly, both Charles I and Louis I appear named on the seal of one of their mining towns. The visual program was realized through the contribution of highly skilled artists, including, most probably, an Italian master in the 1320s and 1330s[44]. For the exploration of further details, the logical next step is to continue seeking comparisons with Italian coins, medals and seals. Another fruitful avenue will be the in-depth diplomatic study of the use of civic seals, including the small or secret municipal seals not discussed here[45]. Further research will also confirm or refute the working hypothesis that the different characteristics of the Silver Age and Golden Age seals reflected not only the changing artistic tastes of the two periods, but also the different degrees of participation or intervention of the royal authorities into the mining towns' administration.

THE NEXT STEPS OF URBAN PRAGMATIC LITERACY

The authentic municipal seal was an instrument by which the civic community was able to bridge the gap between the yearly election of magistrates (judge and the councilors) and the need for measures with long-term validity. In other words, the seal ensured the continuous authority of a body which changed its members and representatives; invoked trust in the actions they took and the writings they produced. This was a truly revolutionary move towards corporate representation[46]. In the case of the mining towns, the inclusion of the ruling dynasty or the actual monarch in this representation carried a strong message of combined authority. This assertion of authority was followed by several further

pražských a jiných českých (Praha: Knihovna Památkového sboru hlavního města Prahy, 1928); Szemán, 'A legrégibb selmecbányai pecsét' p. 591: seal of Nemecky Brod, 1269 with the depiction of a pickaxe, a hoe and a chisel. On the heraldic use of building elements and tools, see Georg Scheibelreiter, *Herladik* (Wien – München: Oldenbourg, 2006), pp. 80-82; Darvasy, 'Középkori városaink', pp. 17-21.

44 István Gedai, 'Pénzverés' in *Magyarországi művészet* pp. 242-243. Certain peculiarities in the spelling of the inscriptions of the coins (Hunghariae, Lodihici) also point at an Italian goldsmith, see Huszár, *A budai pénzverés,* p. 50; Štefánik, 'Italian involvement', 19.

45 Tamás Körmedi, 'Megjegyzések az alsó-magyarországi bányavárosok pecsétjeiről', lecture on 6 December 2016; Idem, 'Körmöcbánya pecséthasználatáról', 30 May 2018. A relevant example is the seal of the officer responsible for cereal provision at Siena with the depiction of the Annunciation: (https://benjaminproust.com/project/seal-of-the-communal-wheat-of-siena/), last accessed: 02.10.2019.

46 Bedos – Rezak, *When Ego was Imago*, p. 239, on early municipal seals.

steps in the development of pragmatic literacy which will only be discussed briefly here[47].

The next step was the issue of authentic documents by the civic community. The mining towns pursued a regular and extensive charter-issuing activity, which documented first and foremost the exchange of real estate connected to mining and ensured the availability of human and natural resources necessary for the extraction of the ores. The oldest mining towns were among the earliest issuers of authentic documents under their own seal, and from the 1330s the new mining towns, particularly Kremnica, eagerly and efficiently joined them. This, however, did not necessarily serve the increase of local autonomy. The regular and forceful presence of royal officials, especially the *urburarii* or *comites* ensured that the issued documents followed the interest of the royal treasury. The names of these persons preceded as a rule those of the elected magistrates in the *intitulatio* of the issued documents, showing their distinction in the hierarchy. The custom of local elections and „morning meetings" (*maniloquium*) of the local councils legitimized rather than counterbalanced the strong central control[48].

The official character of pragmatic literacy and the amount of work to be completed soon necessitated further professionalization as a direct consequence of the increasing need for the mining towns' products. This led to the employment of skilled municipal notaries and the establishment of chanceries. Municipal notaries and chanceries are not known of in the Silver Age, which was the case for all cities and towns in Hungary. In the Golden Age, however, the professionalization of mining town literacy immediately reached a new level. Notaries played a role both in representing the towns at various court proceedings and in meeting the demands of the royal treasury. By employing paid notaries, the mining towns followed the practice of the main cities and towns of the realm, Buda, Pest and Zagreb, and preceded such merchant towns in the border zones as Pressburg and Sopron in the west or those in Transylvania in the southeast. In these towns it took considerably longer from the acquisition of their municipal seals to reach this level in the second half of the fourteenth century[49].

The next innovation was the introduction of municipal books, which meant not only a quantitative increase in the cases to be handled in writing, but a conceptional leap as well. The external and internal formal instruments that ensured the authenticity of individual documents, such as the seal and the formulaic components were substituted by the authority of the notary entering the text and the community employing him. With the introduction of municipal books, however, mining town literacy reached its limits. In the Golden Age, towns embraced this novelty and set up their books, one after the other, in the late

[47] These steps are elaborated in detail in my article cited in Note 1.

[48] *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Hungariae* vol. VI. K – M. Ad edendum praeperavit Kornél Szovák (Budapest: Argumentum, 2017), pp. 234-235.

[49] Szende, *Trust, Authority and the Written Word*, pp. 121-134 and Appendix 4, pp. 352-354.

fourteenth and the fifteenth century[50]. The system, nevertheless, remained rudimentary, without any further refinement: most municipal books were of mixed content, financial records were entered side by side with judiciary ones, and criminal cases were intermingled with property transactions. Laws and statutes were copied into the same volumes. Later notaries often neglected the upkeep of the books, the entries were scarce and haphazard. Royal intervention was more indirect than in the case of the seals or the issuing of documents and was restricted to occasionally controlling the accounts or using the evidence recorded in them in cases of appeal. All these statements refer to Upper Hungary alone, since no municipal books have come down to us from the Satu Mare mining district or from Transylvania from before the sixteenth century.

The appearance of vernacular languages instead of or in combination with Latin was yet another fundamental innovation in urban pragmatic literacy. In the case of the mining towns, the vernacular in question was primarily German, a language that was appropriate for several reasons[51]. It was the mother tongue of many of the miners and the language of communication for others with diverse ethnic backgrounds, as well as the technical language of mining. Hungarian was not relevant for the same towns for any of these reasons. In Transylvania, similarly to municipal books, the use of the written vernaculars appeared only as late as the sixteenth century[52].

Finally, in the general scheme of development the creation and ordering of municipal archives represented the highest level of sophistication of urban pragmatic literacy, which few Hungarian towns reached in the Middle Ages. This step usually presupposed the existence of a town hall with a designated archives space[53]. In the case of mining towns, only three to five of them (Kremnica, Banská Bystrica, Banská Štiavnica and perhaps Nová Baňa and Krupina) had their own town halls. Even these were combined with one of the defensive towers, i.e. a liminal space controlled together by the town and the royal officials rather than being at the heart of the civic space. Besides the irregular keeping of municipal books, the small number and liminal position of the town halls also reflect the limitations of municipal literacy in medieval Hungarian mining towns.

---

[50] See Appendix 6 on pp. 359-364 in Szende, *Trust, Authority and the Written Word*.

[51] László Solymosi, 'Muttersprache und rechtliche Schriftlichkeit im mittelalterlichen Königreich Ungarn', *Archiv für Diplomatik*, 59(2013): 133-163.

[52] On the possible reasons for this discrepancy, see Szende, *Trust, Authority and the Written Word*, pp. 174-176, 213.

[53] Judit Majorossy, 'From the judge's house to the town's house: Town halls in medieval Hungary', in Susanne C. Pils et al. (eds), *Rathäuser als multifunktionale Räume der Repräsentation, der Parteiungen und des Geheimnisses* (Innsbruck: Studien Verlag, 2012), pp. 155-210; Szende, *Trust, Authority and the Written Word*, pp. 292-305.

CONCLUSIONS

I hope to have shown that research on municipal pragmatic literacy, and particularly the origin, text and imagery of municipal seals may shed new light on the direct and indirect control mechanisms present in the mining towns of medieval Hungary. In these towns, municipal literacy assumed a systemic character after their chartering more rapidly than in other types of towns, including merchant towns. The main reason is that the mining towns gained in importance both in the late Árpádian period (the Silver Age) and the Angevin period (the Golden Age) due to the strong interdependence of mining and royal monetary and economic policy.

The faster advance of municipal literacy, however, did not mean more extensive local autonomy. On the contrary: royal control over these towns steadily increased from the first decades of the fourteenth century. The swift appearance of the excellently produced authentic municipal seals and their textual and visual messages conveyed most efficiently the overlordship of the royal dynasty or the reigning monarch. The appointment of the *comites* and *urburarii* to the mining towns as royal officials and their involvement in the judiciary process, the urban finances, and the election of the magistrates reinforced the monarch's indirect presence. Thus, the early professionalization of municipal literacy offered the monarchs a chance to assert that „the mine is mine", or in other words, to exercise royal authority and control to the benefit of the treasury and their own pride.

LIST OF FIGURES

Fig. 1 The municipal seal of Banská Štiavnica, 1275 (MNL OL DL 923.)
Fig. 2 Fragment of the municipal seal of Rodna, 1268 (28 × 22 mm) (MNL OL DL 73 625.)
Fig. 3 The municipal seal of Hybe on a document from 1767 (MNL OL Kamarai lvt. Városi iratok, fasc. 23, Liptó vm.)
Fig. 4 The municipal seal of Banská Bystrica, 1400 (MNL OL DL 83 465.)
Fig. 5 The municipal seal of Gelnica, 1497 (MNL OL DL 20 617.)
Fig. 6 Fragment of the municipal seal of Krupina, 1316 (MNL OL DL 1865.)
Fig. 7 The municipal seal of Kremnica, 1331 (Drawing by Anna Grüll)
Fig. 8 Matrix of the municipal seal of Nová Baňa, before 1348 (MNM)
Fig. 9 Copy of the municipal seal of Baia Mare (MNL OL, V 8-1170)
Fig. 10 Matrix of the municipal seal of Rudabánya, before 1351 (MNM 6158.C. 164, 500)
Fig. 11 The municipal seal of Telkibánya, 1428 (MNL OL DL 11 976.)



Fig. 1 The municipal seal of Banská Štiavnica, 1275



Fig. 2 Fragment of the municipal seal of Rodna, 1268 (28 × 22 mm)



Fig. 3 The municipal seal of Hybe on a document from 1767



Fig. 4 The municipal seal of Banská Bystrica, 1400



Fig. 5 The municipal seal of Gelnica, 1497



Fig. 6 Fragment of the municipal seal of Krupina, 1316



Fig. 7 The municipal seal of Kremnica, 1331



Fig. 8 Matrix of the municipal seal of Nová Baňa, before 1348



Fig. 9 Copy of the municipal seal of Baia Mare



Fig. 10. Matrix of the municipal seal of Rudabánya, before 1351



Fig. 11. The municipal seal of Telkibánya, 1428

O CĂLĂUZĂ MEDIEVALĂ: ICONOGRAFIA SFÂNTULUI HRISTOFOR ÎN ŢARA ROMÂNEASCĂ (1640 - 1740)

Silvia MARIN BARUTCIEFF

A TRECE RÂUL DE LA VEST LA EST: INTRODUCERE

Istoria culturii consemnează ca primă xilogravură europeană un artefact din sudul Germaniei, datat între 1420 şi 1430. Obiectul îl înfăţişează pe Sfântul Hristofor traversându-l pe pruncul Iisus un curs de apă primejdios. Agăţat de umerii uriaşului, copilul se străduieşte să-şi menţină echilibrul, în timp ce purtătorul lui îşi sprijină întreaga greutate pe trunchiul unui copac. Schema iconografică este reluată şi amplificată cu elemente suplimentare într-o gravură de la 1450. Conservarea celor două protogravuri, ca şi inscripţia care o însoţeşte pe cea de-a doua: *Cristofori faciem quacumque tueris/Illa nempe die morte mala non morieris* (*Dacă priveşti chipul lui Hristofor, în mod cert nu vei muri în acea zi de moartea rea*)[1], indică notorietatea acestui sfânt la sfârşitul Evului Mediu. Protector de moartea subită, Hristofor este invocat din secolul al XIV-lea drept pavăză împotriva înfricoşătoarei perspective de a trece nepregătit *în lumea de dincolo*. Notorietatea sfântului, în special în zona Alpilor şi pe cursurile mari de apă, se datorează într-o mare măsură colecţiei hagiografice *Legenda aurea.* Ea este responsabilă de propulsarea acestui uriaş, abil cărăuş al lui Hristos prin albia unui râu periculos, în linia întâi a devoţiunii catolice dinainte de Reformă.

Pornind de la tipul iconografic circumscris naraţiunii amintite, cel mai difuzat în arta occidentală până în contemporaneitate, textul de faţă îşi propune să reconstituie traiectoria reprezentării Sfântului Hristofor în iconografia din Ţara Românească, de la debutul ei, în jurul anului 1650, până la mijlocul secolului următor. Examinarea iconografiei româneşti a acestei variante vizuale va lua în discuţie contextul apariţiei ei la nord de Dunăre, elementele constitutive ale prototipului, precum şi contribuţia artiştilor care au diseminat reprezentarea de-a lungul Valahiei.

O VERSIUNE ICONOGRAFICĂ APUSEANĂ ŞI VOIAJUL EI ÎN RĂSĂRIT

Reprezentările vizuale ale martirului cu numele *Hristofor* sunt timpurii[2]. Prezenţa în vechile martirologii, consacrarea unor edificii religioase sfântului,

[1] Păstrată la Nürnberg, în Germanisches Nationalmuseum, Rainer Schoch, 'Saint Christopher', Peter W. Parshall et al. eds, *Origins of European Printmaking: Fifteenth-Century Woodcuts and their Public* (Washington: National Gallery of Art, 2005), pp. 159-160.

[2] A se vedea reliefurile descoperite de arheologi, în urma excavărilor de la sfârşitul secolului al XIX-lea, de la Tusla şi Hamidieh, din Asia Mică, Josef Strzygowski, 'Das byzantinische Relief

toponimia, dar şi urmele iconografice descoperite în campaniile arheologice din secolele XIX–XX indică o devoţiune manifestată încă din primul mileniu de creştinism. În studiul de faţă, interesul se îndreaptă însă în exclusivitate asupra tipului iconografic al *purtătorului de Hristos*, emergent în perioada medievală. Uriaşul care îşi află stăpân în Iisus şi reuşeşte să-l aducă la liman după o furtună neaşteptată este cea mai frecvent întâlnită ocurenţă a acestei versiuni. Literatura de specialitate precizează că reprezentările cele mai vechi ale respectivei variante iconografice datează din secolul al XII-lea. Un veac mai devreme, teologul Pietro Damiani, reformator al ordinului benedictin, nu pomeneşte nimic despre episodul purtării lui Hristos în poemul dedicat martirului[3]. Situaţia se va schimba însă în secolul următor. Cea mai veche imagine conservată a teoforiei sfântului este considerată a fi sculptura de pe un capitel al bisericii São Cristóvão din Rio Mau (Fig. 1)[4]. Până după 1985 s-a crezut că din aceeaşi perioadă ar data şi un exemplar din Tirolul de Sud, încă vizibil în pictura murală exterioară a capelei de la Burg Hocheppan[5]. Cercetări mai recente au demonstrat că fresca respectivă nu este totuşi mai veche de 1350[6].

Tipul *purtătorului*, atestat deja în Portugalia în jurul anului 1150, debutează în sculptură, arta de predilecţie a romanicului[7]. El va intra foarte devreme în contaminare cu tipul *uriaşului*[8], dând naştere unui hibrid, cel al *gigantului purtător*

---

aus Tusla im Berliner Museum', *Jahrbuch der Preussichen Kunstsammlungen*, 19 (1898): 57-63. Lor li se adaugă cercetări mai recente, din anul 1985, care au scos la iveală la Viničko Kale o icoană de teracotă cu imaginea sfântului, datată secolele VI-VII. Pentru detalii vezi studiul introductiv al lui Kosta Balabanov la albumul *Ikone iz Makedonje* (Zagreb: MTM, 1987), pp. 18-27 şi pl. 7-8. O descriere amănunţită a acestui artefact la Kosta Balabanov, *Terracotta Icons of Macedonia* (Skopje: Tabernakul, 1995), pp. 58, 106.

[3] Cécile Voyer, *Faire le Ciel sur la Terre. Les images hagiographiques et le décor peint de Saint-Eutrope aux Salles-Lavauguyon. XIIe siècle* (Turnhout: Brepols, 2007), p. 79.

[4] Menţionări ale acestei sculpturi în Arthur Kingsley Porter, *Romanische Plastik in Spanien* (Firenze: Pantheon; München: K. Wolff, 1928), vol. I, p. 123; Hans-Friedrich Rosenfeld, *Der. Hl. Christophorus, seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters* (Leipzig: Harrassowitz, 1937), p. 274; Yvonne Bittmann, *Standort und Funktion von Christophorusfiguren in Mittelalter* (Heidelberg: Universität Heidelberg, 2003), p. 8; Gertrud Benker (ed.), *Christophorus. Patron der Schiffer, Fuhrleute und Kraftfahrer*. *Legende, Verehrung, Symbol* (München: Georg D. W. Callwey Verlag, 1975), fig. 53; Joana Antunes – Maria de Lurdes – Carla Alexandra Gonçalves (eds), *The Centre as Margin: Eccentric Perspectives on Art* (Wilmington: Vernon Press, 2019), pp. 117-118.

[5] Rosenfeld, *Der. Hl. Christophorus, seine Verehrung und seine Legende*, p. 394.

[6] Jürgen Michler, 'Hochgotischen Fassadenmalereien am Bodensee', *Jahrbuch der Staatlischen Kunstsammlungen Baden Württemberg*, 22 (1985): 13.

[7] Marcel Pacaut – Jacques Rossiaud, *Epoca romanică*, trad. de V. Protopopescu (Bucureşti: Editura Meridiane, 1982).

[8] Ne referim la tipul *uriaşului* ***fără*** *Iisus prunc în braţe sau pe umăr*, aşa cum l-am identificat în zona Lombardiei. Cf. cercetărilor de teren întreprinse în anii 2008 - 2009, 2016-2017.

(vezi catedralele din Gemona dei Friuli şi Barga[9]). Dacă sculptura portugheză nu putea miza pe hiperdimensionare, suprafaţa capitelului fiind redusă[10], în alte condiţii, cum ar fi cele generate de pictura murală, *purtătorul de Hristos* se transformă în *uriaş purtător de Hristos* (Altenstadt, Bergamo – cripta de la San Michele, Gemona – (Fig. 2), Lindau, Merano – Santa Maria del Conforto, Niedermendig, Reichenau, Stein am Rhein, Trento – (Fig. 3), Verona – San Fermo, San Zeno, Worms etc). Aceasta va fi versiunea difuzată cu entuziasm în iconografia de rit latin după 1150 şi, în special, de arta gotică. Deşi mai veche decât *Legenda aurea*, varianta *uriaşului purtător* îşi va datora popularitatea de la finele epocii medievale culegerii de vieţi de sfinţi a lui Jacopo da Varazze[11]. Tiparul va juca de asemenea un rol esenţial în diseminarea respectivului tip iconografic, după cum o dovedeşte deja menţionata gravură în lemn din primul sfert al veacului al XV-lea.

DEBUTUL UNEI VARIANTE ICONOGRAFICE ÎN ŢARA ROMÂNEASCĂ

Iconografia din Ţara Românească nu înregistrează pe parcursul secolului al XVI-lea nicio ocurenţă a Sfântului Hristofor. În perimetrul valah, el nu poate fi văzut nici în bolniţele mănăstirilor Bistriţa şi Cozia, nici în bisericile de la Stăneşti, Bucovăţ, Călui, Snagov, Tismana.

În spaţiul românesc, cea mai veche reprezentare a tipului iconografic în discuţie se găseşte la biserica din Dobreni, ctitoria lui Constantin Şerban şi a primei sale soţii, Bălaşa[12].

Întors dintr-o campanie militară, după ce deţinuse funcţiile de postelnic şi paharnic, Constantin va fi răsplătit de către domnitorul Matei Basarab cu funcţia de serdar[13]. Pictorul care s-a ocupat de decoraţia murală a edificiului a rămas necunoscut până astăzi. Dar, dacă luăm în calcul că debutul construcţiei s-a produs în 1646 şi că, în tabloul votiv, ctitorul este înfăţişat ca serdar, funcţie pe care o va deţine până în 1648[14], putem presupune că pictura murală nu este mai târzie de acest ultim an. Tehnician abil, artistul s-a străduit să-şi onoreze comanditarul. Din păcate pentru istoria monumentului şi a artei medievale, pictura murală nu s-a conservat decât parţial, în pronaos[15]. Reprezentat din profil şi plasat lângă ctitor, sfântul se revelează aici în rol de călăuză teoforică. Iisus este aşezat pe umărul său

---

[9] Ultima dintre ele este şi consacrată martirului (Duomo di San Cristoforo).

[10] Cercetare de teren întreprinsă în martie 2017.

[11] Jacopo da Varazze (Giacomo Varagine) a redactat cea mai importantă parte din antologie în 1260-1267, Steven A. Epstein, *The Talents of Jacopo da Varagine. A Genoese Mind in Medieval Europe* (Ithaca – London: Cornwell University Press, 2016), pp. 3-5.

[12] Constantin Şerban va fi domnitor al Ţării Româneşti din 1654 până în 1658. Biserica a fost edificată probabil pentru a onora memoria propriei mame, soţia parohului din Dobreni. Constantin nu era însă fiul acestuia, ci al domnitorului Radu Şerban, Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători* (Bucureşti: Editura Eminescu, 1981), pp. 242, 244; Tereza Sinigalia, *Repertoriul arhitecturii în Ţara Românească* (Bucureşti: Editura Vremea, 2002), p. 323.

[13] Nicolae Stoicescu, *Constantin Şerban* (Bucureşti: Editura Militară, 1988), p. 10.

[14] Ibid., pp. 10-11.

[15] Restul edificiului păstrează o pictură de secol XIX. Cf. vizitelor din 2005, respectiv 2015.

stâng. Vestimentaţia uriaşului include o tunică verde cu nasturi, brodată cu ocru, pantaloni albi ridicaţi peste coapse. Picioarele dezgolite se ivesc dintre talazuri, în timp ce mâna stângă se sprijină într-un toiag. Imaginea *purtătorului de Hristos* din ansamblul mural amintit nu este nicidecum cea a unui gigant, ci a presupus adaptarea la proporţiile unei construcţii ortodoxe (Fig. 4). Reducerea dimensiunii la o scară specifică arhitecturii greceşti, bulgare, albaneze etc. se va disemina în exemplele vizuale din Ţara Românească. Transformarea dimensiunii va însemna totodată şi evidenţierea traiectoriei de-a lungul căreia tema a fost colportată, din creştinismul latin spre cel grec. Ea trebuie să fi pătruns în arta bizantină în secolele XIII-XIV, în ariile cucerite de veneţieni[16]. Acolo se vor fi redus şi proporţiile, versiunea *uriaşului purtător* metamorfozându-se, de această dată, în Răsărit. Din sanctuarele bizantine ea va porni spre est, ajungând şi în teritoriile de la nord de Dunăre.

Este imposibil de afirmat astăzi dacă aceasta este cea dintâi reprezentare din Ţara Românească. Un semn de întrebare ar trebui pus în privinţa bisericii din Bohari, construite în 1641, în timpul domniei lui Matei Basarab, de marele şufar Mitrea. Pisania acestei ctitorii cuprinde exclusiv informaţii legate de construcţie[17], deci este posibil ca pictura murală să fie mai târzie. Repictarea edificiului de la sfârşitul secolului al XIX-lea[18] obstrucţionează posibilitatea unei comparaţii. Cu toate acestea, trebuie remarcat că modelul iconografic utilizat pentru reprezentarea lui Hristofor este similar: sfântul priveşte pruncul de pe umărul stâng. Băţul care îl ajută să se deplaseze prin râu figurează în ambele imagini. Şi mai important, vestimentaţia sfântului, în ciuda intervenţiilor de la Bohari[19] trădează un prototip comun. El este vizibil în felul în care a fost gândită tunica lui Hristofor, cu poalele ridicate, conferind libertate de mişcare. De asemenea, mantia prinsă în centura care-i încinge mijlocul subliniază convergenţa celor două imagini. Se adaugă, în acelaşi sens, desenul circular al valurilor, sugerând pericolul ce ameninţă pasagerii la traversarea apei.

DISEMINAREA TIPULUI *PURTĂTOR DE HRISTOS* LA NORD DE DUNĂRE

Între cele mai vechi două imagini şi anii ’70 ai secolului, nu cunoaştem până în prezent o altă reprezentare. Din punct de vedere cronologic, următoarea ar fi cea

16 Manolis Chatzidakis, ‘Recherches sur le peintre Théophane le Crétois’, *Études sur la peinture postbyzantine* (London: Variorum Reprints, 1976), p. 343; Miltidias Miltos Garidis, *La peinture murale dans le monde orthodoxe après la chute de Byzance (1450-1600) et dans les pays sous domination étrangère* (Athènes: C. Spanos, 1989), pp. 107, 145-146.

17 Constantin Bălan (coord.), *Inscripţii medievale şi din epoca modernă a României. Judeţul istoric Argeş – sec. XIV-1848* (Bucureşti: Editura Academiei, 1994), p. 121.

18 Sinigalia, *Repertoriul arhitecturii în Ţara Românească*, p. 31. O nouă repictare pe aceeaşi structură iconografică a avut loc în sec. XXI.

19 Sub raport cromatic, mantia a devenit galben-orange, culoare care nu mai apare în alte contexte din secolul al XVII-lea ale imaginii.

din naosul Mănăstirii Topolniţa, a cărei pictură murală a fost datată în 1673[20]. Numai că aici se va insinua un alt tip iconografic, al *martirului antropomorf*, cu tradiţie în arta bizantină greacă şi sârbo-macedoneană[21].

Absenţa Sfântului Hristofor din al treilea sfert de veac al XVII-lea trebuie corelată cu hiatusul înregistrat de arhitectura voievodală, remarcat de literatura de specialitate. Între jumătatea secolului şi sfârşitul deceniului al optulea, construcţia de biserici domneşti va fi întreruptă[22]. Lucrurile vor lua o altă turnură în timpul guvernării lui Şerban Cantacuzino, din această perioadă datând trei reprezentări ale martirului. Două dintre ele se găsesc în sculptura de iconostas, cel al fostei Mănăstiri Cotroceni şi cel al bisericii din Costeştii din Vale. Primul dintre exemple, aparţinând ctitoriei lui Şerban Cantacuzino, a fost lucrat în 1682[23]. În casetele din registrul inferior al iconostasului, în sculptura în lemn aurit se descifrează imaginea Sfântului Hristofor, alături de *Flagelarea lui Iisus*. Aceeaşi schemă iconografică a fost folosită de artist[24] şi în cazul catapetesmei de la Costeştii din Vale[25].

Tot în această perioadă, Maria, soţia domnitorului evocat, iniţiază construcţia unui edificiu care va fi consacrat cu numele de Biserica Doamnei. Pictura murală îi va fi încredinţată în 1683 lui Constantinos şi ucenicului acestuia, Ioan. Lucrările de restaurare încheiate în urmă cu câţiva ani au scos la iveală de sub stratul mural de secol XIX decoraţia iniţială. Pe latura sudică a naosului, în rândul sfinţilor militari, se pot desluşi cu dificultate fragmente din reprezentarea Sfântului Hristofor. Chipul martirului e aproape distrus, la fel partea inferioară a corpului cu zona în care ar trebui să se zărească râul traversat. Ceea ce ne ajută să reconstituim exemplarul lacunar sunt aureola care încadrează figura copilului, mantia roşie prinsă în centură şi postura uşor înclinată spre dreapta spectatorului. Ocultarea acestei imagini de pictura de la 1850 ne-a determinat să considerăm până de curând[26] că, între ilustrarea de la Topolniţa şi cea de la Mănăstirea Hurezi, nu s-ar mai fi interpus alt exemplar. Este cu atât mai semnificativă noua identificare, cu cât ea evidenţiază continuitatea contribuţiei lui Constantinos în diseminarea acestui tip în iconografia brâncovenească. După comanda oferită la Biserica Doamnei,

---

[20] Cornelia Pillat, *Variaţiuni pe teme date în arta medievală românească* (Bucureşti: Editura Vremea, 2003), p. 41.

[21] Cf. cercetării de teren din 2006 şi 2017.

[22] Cornelia Pillat, *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab* (Bucureşti: Editura Meridiane, 1980), p. 15.

[23] Iconostasul se păstrează astăzi în Galeria de Artă Veche Românească din Muzeul Naţional de Artă a României.

[24] Elisabeta Negrău atribuie sculptura celor două iconostase lui Istratie lemnarul, 'Mănăstirea Cotroceni', în Cristina Cojocaru et al., *Iconostase din Bucureşti. Secolele XVII-XIX* (Bucureşti: Editura Cuvântul Vieţii a Mitropoliei Munteniei şi Dobrogei, 2017), pp. 22-23.

[25] O fotografie a uşilor împărăteşti a fost reprodusă în articolul publicat de Nicolae Iorga, 'Biserici dâmbovicene', *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, XXXII/102 (octombrie-decembrie 1939), fig. 12 şi p. 45.

[26] Silvia Marin Barutcieff, *Hristofor: chipurile unui sfânt fără chip. Reprezentările din cultura românească veche şi sursele lor* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2014).

Constantin Brâncoveanu îl va invita pe artistul venit de departe să decoreze catholiconul de la Hurezi şi, ulterior, alte locaşuri de cult.

În pictura murală a mănăstirii vâlcene, finalizată în 1694, Constantinos îl introduce pe Hristofor pe intradosul arcului de trecere din naos în pronaos. Acest model iconografic se va perpetua în alte edificii semnate de Constantinos şi ucenicii lui, la Potlogi (1698), Târgovişte (1699) – (Fig. 5), Polovragi (1703), Mogoşoaia (1707), Doiceşti (post 1707). De fiecare dată, Hristofor este amplasat într-un spaţiu de tranziţie: la intrarea în pronaos (Târgovişte), pe intradosul arcului dintre naos şi pronaos (Polovragi, Doiceşti). Situarea respectivă îi confirmă martirului rolul de ocrotitor al *pasajelor*, deci al călătorilor şi, în egală măsură, valenţele escatologice derivate din asocierea cu pronaosul, încăpere cu funcţie funerară.

Constantinos trebuie să fi fost deja familiarizat cu *varianta purtătorului de Hristos* încă din spaţiul grec, unde aceasta pătrunsese cu câteva veacuri mai înainte. Transferul cultural între arta catolică şi cea ortodoxă, iniţiat după ce Creta şi alte insule din Marea Egee au fost cucerite de Veneţia, a continuat de-a lungul mai multor secole[27]. În acest interval, ordinele dominican, franciscan şi augustinian care îşi vor construi mănăstiri la Candia[28] vor răspândi şi versiunea cunoscută la extremitatea nordică a Adriaticii. Pe de altă parte, prezenţa francilor în arhipelag va constitui o altă rută de punere în circulaţie a temei care ne interesează. De pildă, în Peloponnez, la Nafplio, în turnul de supraveghere a intrării în cetate, purtătorul de Hristos a fost inclus în pictura murală de la 1291 – 1311[29].

La intersecţia celor două tradiţii, occidentală şi bizantină, acest tip iconografic îşi va fi găsit drum spre lumea ortodoxă. Imaginea ocrotitorului lui Iisus de primejdiile acvatice a supravieţuit până astăzi în fresce de la finele veacului XIV şi începutul celui următor. Pictura murală de la Diskouri (1400) şi Ano Viannos (1360, respectiv 1401)[30] pledează în favoarea asimilării influenţei oocidentale de către iconografia bizantină. De asemenea în Cipru, la Kalopanayotis (Fig. 6), se păstrează un exemplar de secol XVI, realizat în maniera italo-bizantină.

---

[27] Maria Constantoudaki-Kitromilides, 'La pittura di icone a Creta veneziana (secoli XV e XVI): questioni di mecenatismo, iconografia e preferenze estetiche', în Gherardo Ortalli (ed.), *Venezia e Creta. Atti del Convegno internazionale di studi*, Iraklion-Chanià, 30 settembre-5 ottobre 1997 (Venezia: Instituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1998), p. 459; Maria Georgopoulou, 'Venice and Byzantine Sphere', în Helen C. Evans (ed.), *Byzantium. Faith and Power. 1261-1557* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2004), p. 489.

[28] Georgopoulou, 'Venice and Byzantine Sphere', p. 490.

[29] Sophia Kalopissi-Verti, 'The Impact of the Fourth Crusade on Monumental Painting in the Peloponnese and East Central Greece up to the End of Thirteenth Century', în Panayotis L. Vocotopoulos (ed.), *Byzantine Art in the Aftermath of the Fourth Crusade. The Fourth Crusade and its Consequences* (Athens: Athēna Akadēmia Athēnōn, Kentro Ereunas Tēs Byzantinēs kai metabyzantinēs Technēs, 2007), p. 82.

[30] La Ano Viannos există două reprezentări, una în stil romanic, la Biserica Sf. Pelaghia (1360), alta în stil de tranziţie, la Biserica Sf. Gheorghe. Vezi Ioannis Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings in Crete*, vol. II – *Mylopotamos Province* (Leiden: Alexandros Press, 2010), p. 317, fig. 428 şi 429.

OPȚIUNILE ARTIȘTILOR PENTRU ATRIBUTELE ȘI ROLURILE SFÂNTULUI

În secolele care au urmat căderii Bizanțului, migrația dinspre Constantinopol sau alte centre grecești a adus către Țările Române un lung șir de negustori și artiști[31]. Din secolul al XVI-lea, un număr tot mai mare de pictori este atestat circulând prin Balcani, în căutare de comenzi[32]. Unii provin din Creta, cel mai important centru artistic în perioada 1453 – 1669[33], alții din orașe precum Epir sau Tesalia, zone în care pictura greacă va fi revitalizată după 1500[34].

Constantinos a activat în Valahia între 1683 și 1707[35]. Din informațiile de până acum, zugravul sosește în Țara Românească în jurul anului 1680[36] din nordul Greciei, de unde va colporta un bogat repertoriu iconografic și stilistic, folosit în Macedonia și Tesalia[37]. Dacă despre artistul ales înainte de mijlocul secolului al XVII-lea de serdarul Constantin Șerban pentru biserica din Dobreni nu avem mențiuni, în privința lui Constantinos s-au păstrat câteva mărturii. Cea dintâi lucrare a sa datează din 1683, de la Biserica Doamnei, în naosul căreia Hristofor a fost inserat pe latura sudică. În ciuda recentei restaurări, numai o parte a reprezentării a supraviețuit. Imaginea ne lasă să intuim existența unui prototip care va fi diseminat de artistul grec și de discipolii lui în pictura murală brâncovenească. Acest tipar include o reprezentare iconică a sfântului, în care a fost figurat cu o tunică verde-albastră, mantie roșie, pantaloni albi suflecați deasupra genunchilor, toiag în mâna dreaptă și pruncul Iisus pe umărul stâng (vezi tabelul

---

31 Biserica Sadina din Roata-Cătunu a fost construită în 1668 cu ajutorul negustorului epirot Iane Popa din Pogoniana, Pillat, *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab*, p. 15.

32 În sec. XVI-XVIII, 152 de pictori sunt atestați în Balcani, Anastasia Tourta, 'Moștenirea bizantină în pictură după căderea Constantinopolului', în Konstantinos Sp. Staikos (ed.), *De la Întruparea Cuvântului la Îndumnezeirea Omului. Icoane bizantine și postbizantine din Grecia*, catalog al expoziției de la Muzeul Național de Artă al României, 6 octombrie 2008-15 ianuarie 2009, trad. de Ilie Frăcea (București: Muzeul Național de Artă și Fundația Culturală Greacă, 2008), p. XXIX.

33 1669 este anul în care Creta este cucerită de turci, Manolis Chatzidakis, 'Contribution à l'étude de la peinture postbyzantine', *Études sur la peinture postbyzantine*, p. 5.

34 Ibid., p. 11.

35 Pentru această perioadă există atestări în spațiul românesc privind activitatea pictorului, C. Bobulescu, 'Zugravii. Pârvu Mutul, Constantinos grecul (1682-1735) și Nifon Udrescu, starețul mănăstirii Secului (1657-1765), cu autobiografia lui Ghenadie Pârvulescu arhimandritul (22 octombrie 1805/6 – 6 septembrie 1873)', *Arhiva Românească*, V (1940): 132.

36 Vasile Florea, *Istoria artei românești* (București: Editura Litera, 2007), p. 260.

37 Aceste regiuni devin importante pentru patronajul imperial și aristocratic după 1204, când Constantionopolul este ocupat de cruciați, Evans, *Byzantium. Faith and Power. 1261-1557*, p. 5. Pentru influența temelor din Macedonia și Tesalia asupra iconografiei autohtone, vezi studiul Ioanei Iancovescu, 'Mănăstirea Hurezi. Biserica Sfinții Împărați. Pictura', în Corina Popa et al., *Repertoriul picturilor brâncovenești*, vol. I – *Județul Vâlcea* (București: Editura UNARTE, 2008), p. 50.

din Anexă). Toiagul care, atât în *Legenda aurea*[38], cât şi în reprezentările paleocreştine este un palmier[39], în ctitoriile româneşti se prezintă fie cu frunze mici, imposibil de identificat (Dobreni, Bohari, Popeşti, Mogoşoaia, Polovragi, Târgovişte), fie într-o absolută sterilitate vegetală (Berca, Hurezi, Doiceşti, Glogova – Fig. 7).

Dacă în edificiul cantacuzin din Bucureşti culoarea tunicii s-a deteriorat complet, recuperarea ei mentală se poate face prin analogie cu celelalte monumente ale epocii. Cu unele diferenţe, ea poate fi contemplată la Hurezi, Potlogi, Mogoşoaia, Doiceşti, Târgovişte, adică la bisericile curţilor ridicate de Constantin Brâncoveanu. Modelul a fost probabil adus de pictorul epirot din Insula Ioannina unde, la biserica Philantropinon, există o asemenea reprezentare. Spaţiul plastic, împărţit în trei registre (superior – albastru întunecat, median – verde, inferior – nuanţe de albastru cu forme circulare care semnifică valurile şi peşti înotând), va fi aidoma reluat la Hurezi. Dacă, în plănuita necropolă a domnitorului sau la Mogoşoaia, peisajul este extrem de schematic, doar mediul acvatic, simplu, în alte contexte (Potlogi, Târgovişte, Doiceşti, Polovragi – catholicon şi bolniţă) va fi mai nuanţat. În fresca de la biserica mare din Polovragi, refăcută cu cheltuiala lui Brâncoveanu la 1703[40], se zăresc tufişuri de mici dimensiuni, precum şi o geografie colinară nu foarte elaborată. Schema va fi reluată în bolniţa aceleiaşi mănăstiri, zugrăvită la 1738, de Gheorghe şi Ioan. Cel dintâi este fiul lui Hranite, unul dintre membrii echipei de la Hurezi, care pictase la catholiconul de la Polovragi, alături de Andrei, Simion şi Istrate[41]. Cele două edificii ies în evidenţă prin veşmântul mai puţin elaborat, în tonuri roşu-orange. O tunică asemănătoare are reprezentarea Sfântului Hristofor din biserica din Kalabaka (Meteore)[42], legătura cu nordul Greciei postbizantine fiind încă o dată vizibilă.

Funcţia de protector al *intrărilor*, existentă de asemenea în arhitectura Cappadocciei[43], se întrevede în plasarea imaginii în spaţii de tranziţie. Dacă la Dobreni şi, ulterior, la Glogova, valenţele escatologice, asimilate atât din Răsărit, cât şi din Apus[44], reies din prezenţa în pronaos, încăpere cu rol funerar în ritul ortodox, începând cu Hurezi, situarea sfântului în zone de trecere, va pune în evidenţă acest

[38] 'Saint Christoph, martyr (28 juillet)', în Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. du latin par Teodor de Wyzewa (Paris: Seuil, 1998), p. 363.

[39] Vezi descrierea toiagului cu frunza de palmier pe relieful de la Tusla, Strzygowski, 'Das byzantinische Relief aus Tusla', p. 58.

[40] Aurelian Sacerdoţeanu, 'Mănăstirea Polovragi', *Buletinul Monumentelor Istorice*, XXXIX /1(1970): 42.

[41] Ibid., p. 46.

[42] Este vorba de edificiul cu hramul Adormirea Maicii Domnului din localitate.

[43] A se vedea în acest sens edificiile din Cappadocia, Yusuf Koç, Göreme 33. La Tokali I este aşezat tot în spaţiu de trecere, cf. cercetării *in situ*, august 2009.

[44] Pentru dimensiunea escatologică în lumea alpină, a se vedea studiul lui Dominique Rigaux, 'Usages apotropaïques de la fresque dans l'Italie du Nord au XV[e] siècle', în François Boespflug – Nicolas Lossky (eds), *Nicée II. 787-1787. Douze siècles d'images religieuses* (Paris: Éditions du Cerf, 1987), p. 324.

tip de „competenţă". Astfel decorează el intradosul arcului dintre naos şi pronaos (Hurezi, Polovragi, ambele biserici, Doiceşti, Mogoşoaia[45]) sau intradosul arcului de la intrarea în pronaos (Potlogi, Târgovişte).

Dacă în jurul anului 1690, marele vistier Cristea Lopescu ridica la Popeşti o biserică, pe pereţii căreia Hristofor se bucura de compania Arhanghelului Mihail, în ultimul deceniu al veacului, Pârvu Mutu, devenit în 1692 pictorul de curte al Cantacuzinilor[46], propunea un alt model de ilustrare. Conform acestuia, martirul teoforic era introdus în paradigma sfinţilor militari, aşa cum îl vedem la Berca (1694) şi la Bordeşti (1698). Inserţia în absida nordică a naosului şi recuzita de ostaş atribuită continuau, în fapt, o tradiţie artistică din primele secole de creştinism[47], sincronă cu hagiografia greacă, în care Hristofor era menţionat ca soldat. Aceasta va fi una dintre direcţiile de evoluţie a iconografiei martirului, deopotrivă în arta bizantină, cât şi în cea postbizantină care o va succeda în locaşurile ortodoxe din Sud-Estul Europei.

În sfârşit, oscilaţia plasării copilului pe umărul martirului în arhitectura valahă continuă fluctuaţiile întâlnite în sanctuarele din Creta, Cipru ori Tesalia. Dacă aşezarea lui Hristos pe umărul drept, în descendenţa reprezentării de la Mănăstirea Philantropinon, este mai rar întâlnită (Polovragi, în amândouă bisericile – Fig. 8, Glogova), cealaltă variantă, cu poziţionarea pe umărul stâng, ca la Kalabaka sau la Mănăstirea Sfântul Ioan Lampadistis îşi află ecou la Dobreni, Bohari, Popeşti, Berca, Potlogi, Târgovişte etc. În câteva exemple ale picturii murale, Iisus ţine în mână lumea, simbolizată prin globul cruciger (Dobreni, Hurezi, Mogoşoaia). Accentul se mută uneori de pe omnipotenţa mesianică pe simbolizarea legii. Spre exemplu, la Berca, globul a fost substituit de filacter, obiect simbolic pe care creştinismul l-a moştenit de la profeţii vetero-testamentari. Rulat, ocultându-şi rândurile scrise şi, deci învăţătura, el aminteşte de versetul evanghelic în care Iisus îi indică lui Toma drumul spre mântuire şi, în acelaşi timp, cum se poate ajunge la ea[48].

---

[45] La Mogoşoaia este situat pe intradosul unui arc care leagă coloanele ce despart naosul de pronaos.

[46] Corina Popa, 'Un ctitor al epocii brâncoveneşti: Şerban Cantacuzino II Măgureanu', în Ciprian Firea – Coriolan Horaţiu Petreanu (eds), *Artă, istorie, cultură. Studii în onoarea lui Marius Porumb* (Cluj Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2003), p. 248; Corina Popa, 'L'Iconographie de la peinture de l'exonarthex des églises brancovanes', *Revue roumaine d'histoire de l'art*, série Beaux Arts, XLV (2008): 79.

[47] A se vedea indiciile oferite de articolul lui Strzygowski în privinţa reliefului descoperit de A. Körte la Hamidieh, 'Das byzantinische Relief aus Tusla im Berliner Museum', p. 59. Aici Hristofor este înfăţişat ca soldat, alături de Gheorghe.

[48] 'Şi unde Mă duc Eu, voi ştiţi şi ştiţi şi calea./Toma i-a zis: Doamne, nu ştim unde Te duci; şi cum putem şti calea?/Iisus i-a zis: Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine.'(*Ioan*, 14: 6).

CONCLUZII

Dacă în arta catolică, tipul iconografic al *purtătorului de Hristos* există de la mijlocul secolului al XII-lea, în timp ce în cea bizantină din a doua jumătate a veacului al XIII-lea, în Țara Românească, acesta nu-şi va face apariţia decât către mijlocul secolului al XVII-lea.

Aşa cum am văzut, nu există o poziţie fixă a reprezentării în sintaxa plastică. Această fluctuaţie care îl plasează pe Hristofor fie în pronaos, în prejma intrării, fie în naos, în apropiere de peretele care desparte naosul de pronaos se va accentua pe măsură ce morfologia imaginii se diversifică. Nomadismul sintactic al reprezentării valahe este consonant cu tradiţia bizantină, unde martirul poate fi reperat în varii locuri ale edificiului. Totodată inserţiile sale în aria uşilor sau în zonele intermediare subliniază legătura cu valenţele apotropaice ale imaginii în Occident. Astfel se poate explica de ce imaginea a fost introdusă în cadrul programului iconografic al secolului al XVII-lea pe suprafeţe vizibile. Să ne amintim de asemenea că, la biserica din Dobreni, pictorul serdarului Constantin Şerban îl aşază pe Hristofor la intrarea în pronaos, pe latura nordică, alături de ctitor. Proximitatea celor doi nu este nici ea întâmplătoare şi o întâlnim încă din pictura cappadociană[49]. Ilustrat alături de cel care l-a traversat cu succes pe Hristos de pe o parte pe alta a râului învolburat, domnitorul se acreditează în faţa posterităţii ca teofor. O codificare simbolică a puterii deţinute de un conducător care îşi construieşte prin intermediul portretului votiv imaginea de *defensor christianorum*. În fapt, toate cele 14 edificii pictate în intervalul 1640 – 1740, identificate în bisericile din Ţara Românească ca posedând tipul iconografic al *purtătorului de Hristos* au drept comanditari domnitori sau boieri. Nu este surprinzător pentru veacul al XVII-lea şi primele decenii ale secolului următor ca patronajul artistic să fie apanajul elitelor sociale, tocmai de aceea relaţia dintre comanditari şi opţiunea pentru versiunea iconografică analizată nu trebuie pierdută din vedere. În mentalitatea medievală, principele, nobilul, boierul iniţiază proiecte de arhitectură religioasă în conformitate cu credinţa că acela care se află în fruntea unei ţări ori a unui ţinut se legitimează prin graţie divină. El însuşi un hristofor, cel ales să-şi conducă supuşii trebuie să-şi exercite neobosit, aidoma sfântului uriaş, misiunea de călăuză creştină uneori prin ape limpezi, alteori prin vârtejuri sau furtuni care pândesc la tot pasul.

[49] La Yüksekli, Hristofor a fost zugrăvit între cei doi membri ai cuplului care a plătit restaurarea bisericii, semn că donatorii l-au considerat ocrotitorul familiei, Cathérine Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale: images et spiritualité* (Paris: Zodiaque, 2001), p. 85.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 Rio Mau, Portugalia, Biserica Sfântul Hristofor, sculptură ante 1150
Fig. 2 Gemona del Friuli, Italia, Catedrală, sculptură cca 1330
Fig. 3 Trento, Italia, Catedrală, pictură murală din jurul anului 1300
Fig. 4 Dobreni, astăzi în județul Giurgiu, pictură murală din 1646-1648
Fig. 5 Târgoviște, astăzi în județul Dâmbovița, pictură murală de la 1698-1699
Fig. 6 Kalopanayotis, Cipru, Mănăstirea Sf. Ioan Lampadistis, pictură murală din sec. XVI
Fig. 7 Glogova, astăzi în județul Gorj, pictură murală post 1734
Fig. 8 Polovragi, astăzi în județul Gorj, biserica bolniței, pictură murală de la 1738

(Imaginile fac parte din colecția personală a autoarei)

ANEXĂ CU REPREZENTĂRI DIN PICTURA MURALĂ ROMÂNEASCĂ

DATAREA PICTURII EDIFICIUL	**TEMA ÎN SPAȚIUL SACRU**	**TOIAG**	**ELE-MENTE DE PEISAJ**	**MANTIE**	**TUNICĂ**	**PANTA-LONI**	**PLASAREA LUI IISUSCOPIL PE UMĂRUL SFÂNTULUI**	**GLOBUL PURTAT DE IISUS**
1646 - 1648 **DOBRENI**	pronaos, nord	înfrunzit	apă	roşie-cărămizie	verde	albi suflecaţi	pe umărul stâng	glob cruciger
1683 **BUCUREŞTI** (păstrată)	naos, sud	simplu?	segment distrus	roşie	?	?	pe umărul stâng	?
post 1689 **POPEŞTI**	naos, vest	înfrunzit	apă	albastră	roşie	albi suflecaţi	pe umărul stâng	–
1694 **BERCA**	naos, nord	simplu	–	roşie	albastră	albi, suflecaţi	pe umărul stâng	(înlocuit de un filacter strâns)
1694 **HUREZI**	trecerea dintre naos şi pronaos	simplu	apă	roşie	verde + cămaşă bordeaux	albi suflecaţi	pe umărul stâng	glob cruciger

1698 **BORDEŞTI**	naos, nord	simplu?	–	roşie	albastră	albi, suflecaţi	pe umărul stâng	–
1698 **POTLOGI** (distrusă parţial)	pronaos, glaful uşii din pronaos	înfrunzit	apă + vegetaţie	roşie	verde	?	pe umărul stâng	–
1698 - 1699 **TÂRGOVIŞTE**	pronaos, glaful uşii din pronaos	înfrunzit	apă + vegetaţie	roşie	albastră+cămaşă bordeaux	albi suflecaţi	pe umărul stâng	–
1703 **POLOVRAGI**	trecerea dintre naos şi pronaos	înfrunzit	apă	roşie	verde + cămaşă bordeaux	albi suflecaţi	pe umărul stâng	glob cruciger
1707 **MOGOŞOAIA**	trecerea dintre naos şi pronaos	înfrunzit	apă+ vegetaţie	–	roşie-cărămizie	–	pe umărul drept	–
post 1707 **DOICEŞTI**	trecerea dintre naos şi pronaos	simplu	apă+ vegetaţie	roşie	albastră	albi suflecaţi	pe umărul stâng	–

1734 **GLOGOVA**	pronaos, nord	simplu	apă (fragment deteriorat)	–	roşie (azi decolorată)	albi suflecaţi	pe umărul drept	–
1738 **POLOVRAGI** (bolniţă)	trecerea dintre naos şi pronaos	înfrunzit	apă+ vegetaţie	–	roşie-cărămizie	–	pe umărul drept	–
post 1641 (repictare sec. XIX) **BOHARI**	naos, vest	înfrunzit (repictat)	apă + vegetaţie	albă	galben-orange	albi, suflecaţi	pe umărul stâng	-



Fig. 1 Sf. Hristofor, Rio Mau, ante 1150



Fig. 2 Sf. Hristofor, Gemona del Friuli, cca 1330

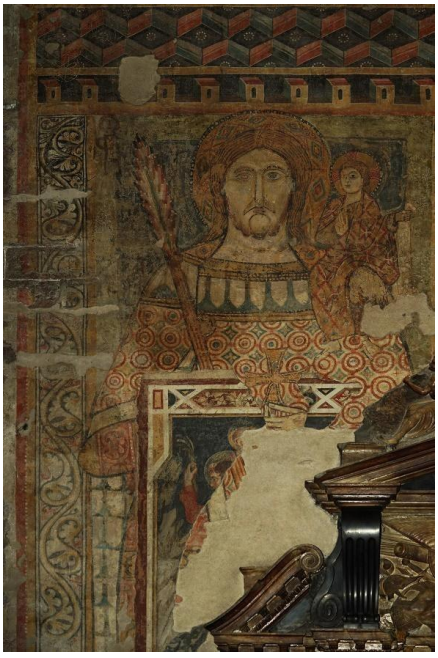


Fig. 3 Sf. Hristofor, Trento, cca 1300



Fig. 4 Sf. Hristofor, Dobreni, 1646-1648

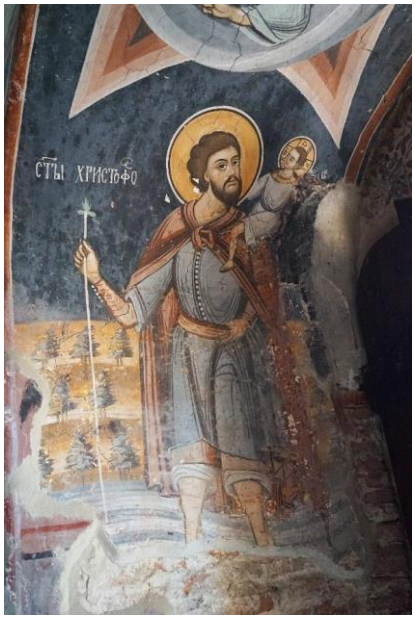


Fig. 5 Sf. Hristofor, Târgovişte, 1698-1699



Fig. 6 Sf. Hristofor, Kalopanayotis, sec. XVI



Fig. 7 Sf. Hristofor, Glogova, 1734

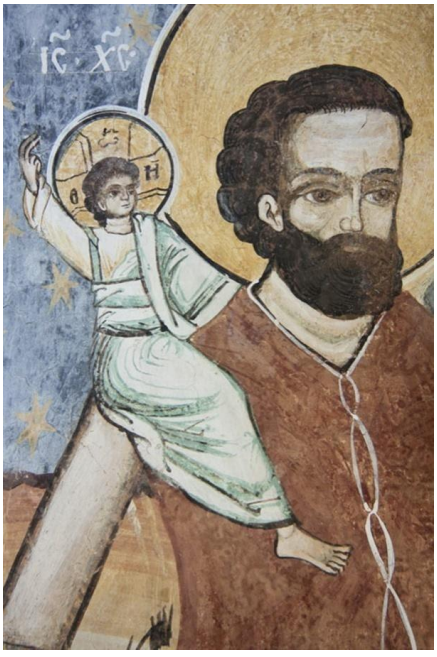


Fig. 8 Sf. Hristofor, Polovragi, 1738

IMAGINE ŞI TEXT: DESPRE O ISTORIE VIZUALĂ A MARELUI RĂZBOI

Gheorghe NEGUSTOR

Impresionanta cantitate de apariţii editoriale din ultimii ani, dedicate Primului Război Mondial, demonstrează cu prisosinţă că acest mare conflict a schimbat în profunzime lumea sub foarte multe aspecte. Istoricii, şi nu numai, recitind într-o cheie de lectură mai complexă vechile surse, dar şi folosind o paletă largă de altele noi, au ajuns la concluzia că în acei ani teribili au avut loc transformări şi evoluţii inimaginabile până atunci. Nu există vreun domeniu care să nu fi fost marcat într-o anumită măsură, iar viaţa indivizilor, a comunităţilor şi a societăţilor intră într-o nouă etapă, diferită faţă de cea anterioară anului 1914. Emilio Gentile o numeşte, pe bună dreptate *Apocalipsa modernităţii*, iar în cartea cu acelaşi nume oferă o excelentă analiză a modului cum războiul a pus capăt unei epoci, nostalgica *belle époque*[1]. Această perspectivă dramatică asupra impactului pe care l-a avut războiul dintre anii 1914 – 1918 i-a determinat pe marii istorici să-i ofere diverse denumiri pline de semnificaţie. Astfel, Jacques Le Goff, îl numea „intrarea dezastruoasă în acest secol tragic"[2], iar, mai recent, Ian Kershaw îi va spune „Marele dezastru" care a deschis „Drumul spre iad" al Europei[3]. Desigur, există numeroase opinii privind transformarea bruscă pe care a adus-o acest eveniment semnificativ, atât contemporanii, cât, mai ales, istoricii ultimelor decenii remarcând acest lucru cu prisosinţă.

În studiul de faţă dorim să ne oprim asupra unui domeniu care are implicaţii multiple în anii de conflict şi care se va dezvolta într-o măsură impresionantă până astăzi: vizualul. Fie că vorbim despre o fotografie, o carte poştală cu o imagine bine aleasă de aparatul de propagandă, un afiş ce demoniza inamicul, o pictură de Otto Dix sau Aurel Popp, ori schiţele vreunui simplu soldat talentat la desen, toate acestea s-au constituit într-o istorie vizuală a Marelui Război. Desigur, domeniul vizualului în război este vast şi complex, presupune o cercetare laborioasă, care lipseşte încă în istoriografia românească. De aceea, demersul nostru are în vedere câteva aspecte ce pot lua forma unor ipoteze de lucru laborioase în viitor. Astfel, vom încerca să aflăm de ce imaginea, fie că este însoţită de un text sau nu, cunoaşte o răspândire nemaiîntâlnită până atunci, iar

[1] Emilio Gentile, *L'Apocalisse della Modernità: La Grande Guerra per l'uomo nuovo* (Milano: Oscar Mondadori, 2014).

[2] Jacques Le Goff, 'Prefaţă', în Antonella Astorri – Patrizia Salvadori (eds), traducere de Ilieş Câmpeanu, *Istoria ilustrată a Primului Război Mondial* (Bucureşti: Editura RAO, 2005), p. 5.

[3] Ian Kershaw, *Drumul spre iad: Europa, 1914-1949* (Bucureşti: Editura Litera 2017), în special pp. 73-131.

importanţa ei devine prioritară pentru statele implicate în conflict. Un al doilea aspect se referă la modul cum imaginarul individual sau colectiv devine în această perioadă terenul unde se întâlnesc cu precădere iubirea şi ura, curajul şi frica, speranţa şi deznădejdea, compasiunea şi nepăsarea. În acest caz, „vizualul imaginat" reprezintă cheia prin care istoricii au avansat considerabil în cercetările lor. Nu vom putea realiza aceste două direcţii ale cercetării dacă nu avem în vedere, o a treia perspectivă, şi anume, modul cum istoricii s-au raportat la vizual în cercetările lor şi care sunt principalele aspecte pe care istoriografia occidentală le-a avut în vedere.

DRAGĂ MAMĂ, FOTOGRAFIAŢI-VĂ ŞI TRIMITEŢI-MI FOTOGRAFIA

Această rugăminte sau cerere emoţionantă aparţine unui tânăr pilot militar, înscris voluntar în armata franceză. Dar ea ar putea aparţine, foarte bine, oricărui soldat din cele peste 65 de milioane, câţi au fost mobilizaţi în timpul anilor de război[4]. Tânărul Ioan (Ionel pentru apropiaţi) Romanescu, membru al cunoscutei familii a Romaneştilor din Craiova, se afla în data de 18 august 1918, la câteva mii de metri deasupra pământului franţuzesc, în avionul său de luptă cu care făcea încă antrenamente în vederea viitoarelor lupte aeriene pentru care absolvise cursuri speciale şi se pregătea cu conştiinciozitate şi nerăbdare de luni bune. Cu o bună pregătire la şcoală şi lecturi nenumărate, Ionel trimitea periodic familiei scrisori ce constituie astăzi o nepreţuită arhivă pentru cercetători. Înainte de a trece la conţinutul scrisorii care ne interesează, trebuie să prezentăm pe scurt povestea acestui tânăr ajuns pilot voluntar în armata franceză şi care va muri la puţin peste două luni de la trimiterea epistolei. Pasionat de mecanică şi avioane încă de mic, numit de consăteni un nebun care se vrea „şofer al aerului"[5], construieşte singur aeroplane, iar la intrarea ţării în război se înrolează voluntar. De la Turtucaia ajunge la Bârlad şi Botoşani, iar revoluţia bolşevică îl găseşte la Odessa. Scapă de pericolul morţii pe care bolşevicii îl răspândeau în toate provinciile ţariste şi reuşeşte să ajungă în Franţa unde se înrolează voluntar într-o escadrilă de vânătoare franţuzească[6].

Dincolo de povestea fascinantă a tânărului Romanescu, despre care ziarele din ţară şi din Franţa au scris elogios după moartea sa pe câmpul de luptă, corespondenţa şi fotografiile păstrate de familie şi donate apoi arhivelor, reprezintă un material excelent pentru istorici. Aşadar, revenind la aserţiunea „imagine şi text", scrisoarea de care am amintit oferă cel mai bun exemplu al rolului pe care imaginea, reprezentată aici de fotografie, îl are în cumpliţii ani de război. Vom reda aici câteva paragrafe relevante pentru argumentaţia noastră: *Scumpă, scumpă mamă, am primit în sfârşit câteva cuvinte dela voi … N'aş putea să-ţi spun de*

[4] Potrivit cifrelor actuale, totalul celor mobilizaţi oscilează între 65. 027. 000 şi 65. 038. 810, a se vedea Jean-Marc Rohrbasser, 'Introduction – Hécatombe', în Jean-Marc Rohrbasser (ed.), *Bouleversements démographiques de la Grande Guerre* (Paris: Ined, 2014), pp. 16-17.

[5] Bucureşti, Arhivele Naţionale, Fond Fam. Romanescu, D. nr. 97/1914-1920, f. 8r.

[6] Ibid., f. 8-9.

câte ori mă gândesc la voi. Mai cu seamă în aer. Stau adesea un ceas sau două, la 3-4000 de metri, în cursul călătoriilor pe care le facem ca antrenament. La înălţimea aceea vezi pământul ca pe hartă, nu mai iei deloc parte la viaţa peisajului. Sunt deci cu totul singur în aparatul de vânătoare foarte rapid şi foarte trainic pe care-l am[7]. Apoi continuă descriind imaginea şi sentimentele ce-l încearcă acolo sus, deasupra norilor sau în splendoarea cerului senin. Această imagine descriptivă ar putea foarte bine face obiectul unei descrieri pricepute a unei fotografii făcute din avion. Tânărul Romanescu îi dezvăluie mamei sale experienţa acelor privelişti unice, din două motive: pe de o parte pentru a-şi mărturisi propriile trăiri, fiind o persoană care se exteriorizează constant în scrisorile către părinţi, iar, pe de altă parte, pentru a o face părtaşă pe mama sa la acele peisaje la are ea nu ar fi avut acces vreodată, iar el nu avea voie să facă fotografii pe care să i le trimită. În acest caz putem observa clar cum narativul provoacă imaginaţia şi imaginarul indivizilor. Ele sunt strâns legate, pentru că scrisoarea cuiva, în acest caz tânărul pilot, la fel de bine poate fi o ştire din ziar sau un comunicat oficial al armatei - toate acestea alimentează imaginaţia celor rămaşi acasă, dând naştere numeroaselor scenarii imaginate, neliniştilor sau chiar angoaselor îndelungate. Asemenea familiei sale la citirea acestei scrisori, şi noi astăzi ni-l putem imagina pe pilot, în văzduh, citind şi scriind aceste rânduri sentimentale. Însă, fără a avea o fotografie cu el în acele momente, vom avea doar un „vizual imaginat", creat de citirea acestei scrisori (Fig. 1).

Ştiind întreaga poveste ce a urmat, vom putea urma traseul propus de Reinhart Koselleck pornind de la *in eventu*, în momentul în care se parcurg rândurile acestei scrisori, la *ex eventu*[8] prin stabilirea desfăşurării evenimentelor ulterioare, desigur pe baza unei documentări serioase. Aici, în *ex eventu*, ia naştere ceea ce François Furet numeşte „istoria-povestire" sau „imaginea timpului pentru om"[9], în cazul de faţă Ionel Romanescu. Acest demers este posibil pornind de la fresca descrisă de personajul nostru în scrisoarea către mama sa, la care se adaugă acel vizual imaginat, şi completat cu cercetarea altor surse şi mărturii despre personaj. Imaginea reală şi imaginarul sunt strâns legate, iar istoricul vizualului trebuie să ţină cont de ambele în cercetarea acestui fenomen în Primul Război Mondial. Tot personajul nostru, în finalul scrisorii sale, ne demonstrează cât de importantă a devenit fotografia în anii de război: *Dragă mamă, fotografiaţi-vă şi trimiteţi-mi fotografia. O voi pune în aparat, tocmai în faţa mea, ca să fiu ceva mai aproape de voi când voi porni la vânătoare de nemţi. Îmi va întrema sufletul*[10]. Contactul vizual cu chipul părinţilor din fotografie reprezintă metoda cea mai

[7] Ibid. f. 44-45.

[8] Reinhart Koselleck, *Conceptele şi istoriile lor*, traducere de Gabriel H. Decuble (Bucureşti: Editura Art, 2009), pp. 16-17.

[9] François Furet, *Atelierul istoriei*, traducere de Irina Cristea (Bucureşti: Editura Corint, 2002), pp. 86-87.

[10] Bucureşti, Arhivele Naţionale, Fond Fam. Romanescu, f. 46.

eficace de apropiere, de a-i simţi aproape, dar şi un mijloc eficient de îmbărbătare pe care majoritatea celor implicaţi în conflict l-au folosit.

Am redat exemplul scrisorii lui Ionel Romanescu pentru că reprezintă un model elocvent pentru tema articolului. Totodată, ea oglindeşte importanţa în război şi pentru istorici mai târziu, a celor două categorii ce compun vizualul războiului: imaginea propriu-zisă, în cazul de faţă fotografia şi rolul imaginaţiei, a imaginarului pentru contemporanii războiului. Vom aborda în continuare câteva perspective istoriografice care au clarificat diverse problematici privind vizualul şi aspectele sale în anii primei conflagraţii mondiale.

FOTOGRAFIA, ARTIŞTII, PROPAGANDA

În cel de-al treilea volum din extraordinara serie a *Istoriei corpului*, intitulat sugestiv *Mutaţiile privirii. Secolul XX*, Jean-Jacques Courtine remarca pe bună dreptate că vizualul a jucat un rol determinant în „inventarea teoretică a corpului" în secolul XX. El oferă exemplul perfect cu rolul decisiv jucat de Marcel Mauss care, în dezvoltarea metodei şi teoriei sale antropologice se inspiră din observarea directă, prin contact vizual deci, a faptului că infanteriştii britanici se deosebesc în mod semnificativ prin modul de a defila sau la săparea tranşeelor, de cei francezi[11]. În continuare Courtine surprinde foarte bine metamorfozele aduse de vizual şi „fiicele sale" (pictura, fotografia, cinematograful) în raportul dintre corp şi modul cum este privit. Evoluţiile tehnologice au permis medicinii să progreseze semnificativ prin folosirea imaginii în observaţiile medicale, brutalitatea şi traumele suferite în timpul războiului au un impact considerabil în cultura vizuală, marcându-i teribil pe contemporani şi oferind un şantier de lucru imens pentru istoricii Primului Război Mondial[12]. Am oferit aceste exemple pentru că ele ne interesează în mod deosebit în acest studiu, lăsând la o parte celelalte domenii în care corpul şi vizualul se întâlnesc pentru a se dezvolta fără precedent pe parcursul secolului XX.

În ceea ce priveşte izbucnirea războiului, trei sunt palierele pe care istoricii au marşat în cercetările lor asupra vizualului: fotografia ca obiect ce însoţeşte imaginea celor dragi fie pe front, în tranşee sau în casele celor rămaşi. În al doilea rând, avem mobilizarea artiştilor şi folosirea lor în serviciile armatei, iar în cel de-al treilea caz vorbim de propaganda de război, o armă utilizată cu mare eficienţă, dar şi perfidie de toate statele implicate în conflict.

Fotografia s-a bucurat în secolul XX de o răspândire fără precedent. Dacă rolul său în estetica vizualului era deja bine cunoscut, războiul mondial îi conferă un rol major din punct de vedere al utilităţii. Ea devine atât de semnificativă pentru armatele implicate în război, încât numeroase forţe sunt implicate în realizarea de

---

[11] Jean-Jacques Courtine, 'Prefaţă', în Alain Corbin-Jean – Jacques Courtine – Georges Vigarello (eds), *Istoria corpului*, traducere de Simona Manolache et al., vol. 3 (Bucureşti: Editura Art, 2009); Jean-Jacques Courtine (ed.) *Mutaţiile privirii. Secolul XX* (Bucureşti: Editura Art, 2009), pp. 5-6.

[12] Courtine (ed.), *Mutaţiile privirii*, p. 8.

aparate de zbor: dirijabile Zeppelin, apoi avioane sunt puse la dispoziţia fotografilor pentru a captura în imagini poziţiile inamice sau alte aspecte necesare pregătirii tacticii de luptă. Pentru spionarea poziţiilor inamice, atât pe uscat, cât şi pe mare, fotografia devine mijlocul cel mai sigur. De altfel, aviaţia a fost folosită la început doar în scopul observaţiei poziţiilor inamice. Această „cavalerie zburătoare" era destinată fotografilor profesionişti, mobilizaţi de armate sau celor talentaţi la desen pentru a crea schiţe inteligibile pentru generali. Dotarea cu armament a fost precară la început, pistoale, puşti sau o cange pentru a agăţa avionul inamic, aşa cum a procedat rusul Kazakov[13]. Cert este faptul că toate armatele implicate în conflict în vara lui 1914, aveau în dotare escadrile de avioane şi dirijabile pentru recunoaştere şi fotografiat[14].

Unul dintre cei mai cunoscuţi protagonişti ai războiului, Manfred von Richthofen, numit şi „baronul roşu", deşi e cunoscut ca unul dintre aşii Marelui Război, a fost la începutul carierei de militar aviator, unul de recunoaştere (Fig. 2). În memoriile sale vorbeşte despre această experienţă şi este important să redăm mărturia sa referitoare la misiunile de spionaj şi cât de necesare erau fotografiile făcute în acest mod: *Am fost şi aviator de recunoaştere, în Rusia, în timpul războiului de mişcare. Mi se părea că sunt aidoma cavaleristului călărindu-şi armăsarul de oţel. … Eu am ochi buni, dar mă îndoiesc că se poate distinge ceva clar de la 5 000 de metri. Trebuie aşadar să folosim aparatul fotografic. Fotografiezi, bineînţeles, ceea ce ţi se pare important sau ce ţi se ordonă şi, în momentul în care te întorci la bază cu plăcile fotografice sparte, îţi dai seama că zborul a fost inutil. Aviatorul de recunoaştere este deseori amestecat într-o luptă, însă el ar trebui să o evite, deoarece o placă fotografică este poate mult mai importantă decât suprimarea unui avion inamic*[15]. Această mărturie memorialistică a tânărului as german este, poate, mai importantă decât toate regulamentele militare privitoare la fotografia de război. Cu o capacitate de observaţie extraordinară, fiind şi un bun tactician, von Richthofen ne transmite importanţa crucială pentru o armată a unei fotografii bine realizate. Fotografia militară devine astfel un protagonist important al războiului şi va face o carieră spectaculoasă prin intermediul presei. Istoricii, la început cei militari, nu au rămas datori în a remarca importanţa imaginilor de război, iar cărţi importante au în paginile lor asemenea fotografii, poate mai edificatoare decât zeci de pagini de text. Este de ajuns să dăm exemplul unuia dintre cei mai cunoscuţi istorici militari, englezul John Keegan, care în volumele sale dedicate războiului, foloseşte fără zgârcenie astfel de imagini[16].

---

13 Astorri – Salvadori (eds), *Istoria ilustrată*, p. 47.

14 Bernard Crochet – Gérard Piouffre, *1914, l'année terrible* (Paris: Éditions de Lodi, 2014), pp. 31-46.

15 Manfred von Richthofen, *Memoriile Baronului Roşu*, traducere de Andrei Alexandru (Bucureşti: Editura Militară, 2012), pp. 139-140.

16 Am utilizat pentru acest studiu următoarele cărţi ale sale: *The face of Battle* (London: Pimlico, 1991); *A History of Warfare* (London: Pimlico, 1994) şi *The First World War* (London: Hutchinson, 1998).

În acest mod, Marele Război a făcut din fotografie o sursă importantă pentru orice cercetător. Treptat, imaginea este asociată istoriei sociale, iar teoreticienii o încadrează în tiparul surselor vizuale, fără a-şi pierde calitatea de document istoric. Astfel, Gabriel Bauret îi conferă acesteia rolul de „martor" direct al evenimentului, al „unei realităţi". Atunci când privim o fotografie ne facem martorii acelui timp, devenim contemporani cu realitatea exprimată în imagine. Bauret consideră că din aceste considerente *fotografia este un martor aparte – ea este mai credibilă decât un text scris – iar valoarea sa este cu atât mai mare cu cât ea este mai mică*[17].

Dacă ultimii ani au abundat în fotografii din anii războiului, nu tot timpul lucrurile au stat aşa. Am văzut că printre cei care făceau fotografii erau profesionişti, mobilizaţi şi antrenaţi special în acest sens. Ei făceau parte din rândul fotografilor „oficiali". În această categorie mai intrau reprezentanţii diverselor ziare, corespondenţii de război sau alte persoane reprezentând instituţii şi care aveau o acreditare din partea oficialilor militari. Există însă, în timpul războiului şi o altă categorie de fotografi, numiţi „amatori". Aceştia posedau un aparat foto personal şi îl purtau cu ei pentru a surprinde diverse peisaje, a fotografia persoane şi locuri în deplasările lor pe linia frontului[18]. Deja, cei cu stare financiară mai bună beneficiau de astfel de aparate şi, mai ales superiorii, au lăsat adevărate comori vizuale descoperite la mulţi ani de la încheierea războiului. Multe dintre ele, aşa cum vom vedea, au intrat în colecţiile unor muzee sau arhive. La fel de multe aşteaptă încă să fie descoperite de cercetători sau pasionaţi. Fotografii dintre anii 1914 – 1918 nu au fost pionieri în domeniul lor. Alţii înaintea lor, *mânaţi de curiozitate şi de dorinţa de a documenta un eveniment unic în felul său* s-au aventurat în Războiul Crimeii: Carol Pop de Szathmári, Roger Fenton şi James Robertson[19]. Apoi alţii s-au remarcat în Războiul de Secesiune, cel al Burilor sau în cel Ruso-Japonez de la începutul secolului. Ceea ce se întâmplă diferit însă în perioada pe care o prezentăm aici, este dimensiunea şi importanţa pe care o revendică. Acest proces este facilitat şi de avansul tehnologic tot mai rapid, impus de desfăşurarea conflictului.

Cu certitudine anii Primului Război Mondial au făcut din fotografie un obiect nelipsit, necesar comandamentelor militare, pe de o parte, şi soldaţilor simpli care purtau cu ei chipul celor dragi. Datorită deschiderilor tot mai mari ale istoricilor spre sursele războiului, fotografia devine una dintre privilegiatele istoriografiei. Alături de ea şi alte materiale din aria vizualului sunt revalorificate, şi putem aminti doar exemplul schiţelor şi hărţilor militare. Importanţa lor este de necontestat chiar şi atunci când sunt analizate chestiuni de tactică militară, aşa cum

[17] Gabriel Bauret, *Abordarea fotografiei* (Bucureşti: ALL, 1998), p. 18.

[18] Laurent Véray, 'Photographie et cinéma', în Stéphane Audoin-Rouzeau – Jean-Jacques Becker (eds), *Encyclopédie de la Grande Guerre 1914-1918. Histoire et culture* (Paris: Bayard, 2004), p. 701.

[19] Adrian-Silvan Ionescu, *Fotografia pe frontul românesc: 1916-1919* (Bucureşti: Institutul Cultural Român, 2014), p. 19.

face unul dintre reprezentanţii de seamă ai istoriografiei franceze, Stéphane Audoin-Rouzeau. Acesta, în analiza asupra luptei în tranşee, surprinde excelent modul cum noile tehnologii şi, mai ales, fotografia aeriană determină comandamentele militare să acorde o importanţă tot mai mare tranşeei. Dacă la începutul războiului sistemul tranşeelor a fost privit ca având o întrebuinţare „provizorie", trecerea de la observarea cu ajutorul periscopului la folosirea balonului şi avionului de recunoaştere, a determinat o concentrare deosebită asupra acestui tip de „război al tranşeelor"[20]. Totul a fost posibil, aşadar, datorită evoluţiei constante a tehnologiei vizuale de la telescopul secolului al XVII-lea la periscopul ataşat submarinului la final de secol XIX care a fost îmbunătăţit considerabil şi utilizat cu succes în anii Marelui Război, şi graţie tehnicilor de capturare a fotografiei militare aeriene[21]. Folosind fotografia şi, în general, vizualul ca şi document istoric, istoriografia occidentală şi-a propus să demonstreze cum prima conflagraţie mondială contribuie semnificativ la dezvoltarea tehnologiilor vizuale şi auditive[22]. Această evoluţie uimitoare pe plan tehnologic şi industrial a reprezentat o colaborare concretă între domeniile militare şi cele civile. De exemplu, telecomunicaţiile şi dezvoltarea vizualului s-a făcut în anii războiului într-un ritm alert datorită necesităţilor imediate şi toate energiile militare şi civile au fost implicate în acest proces[23].

Armata română, intrată doi ani mai târziu în război, a valorificat experienţa de până atunci a beligeranţilor şi a acordat o atenţie deosebită secţiilor fotografice, care din 29 noiembrie 1916 sunt reunite într-un singur departament numit Serviciul Fotografic al Armatei. Conducerea acestuia a fost încredinţată unui ofiţer în rezervă, Ion Oliva, un arhitect destul de cunoscut conducătorilor militari în epocă[24]. Acesta a întocmit un plan elaborat al măsurilor ce trebuiau luate pentru buna organizare a serviciului pe care îl conducea. A stabilit obiectivele principale, un plan detaliat de acţiune, profesionalizarea serviciului, modul de acţiune al fotografilor şi atribuţiile pe care le aveau. De exemplu, s-a precizat că dimensiunea clişeelor trebuie să fie de 13 x 18 cm, iar fotografii militari aveau obligaţia să trimită clişeele numerotate şi câte un raport scris detaliat Serviciului Fotografic la trei zile după capturarea imaginilor. Ca şi noutate pentru armata română, Ion Oliva cere

---

[20] Stéphane Audoin-Rouzeau, 'Combat and Tactics' în Jay Winter (ed.), *The Cambridge History of The First World War*, vol. II *The State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), pp. 151-173, în special pp. 164-165.

[21] Elizabeth Bruton – Graeme Gooday, 'Listening in Combat – Surveillance Technologies beyond the Visual in the First World War', *History and Technology*, 32/3 (2016): 213.

[22] Ibid, pp. 213-227.

[23] Helge Kragh, 'Telephone Technology and Its Interaction with Science and the Military, CA. 1900-1930', în Paul Forman – José Manuel Sáncez Ron (eds), *National Military Establishments and the Advancement of Science and Technology* (London: Kluwer Academic, 1996), pp. 37-67; Andrekos Varnava, 'British Military Intelligence in Cyprus during the Great War', *War in History*, 19/3 (2012): 353-378.

[24] Ionescu, *Războiul cel Mare*, pp. 265-26.

înființarea unei secțiuni cinematografice, care deja exista la alte armate combatante[25].

Din raportul succesorului său la conducerea serviciului, locotenentul Sava Georgescu, specialist în același departament militar, reiese dimensiunea cantitativă, deloc neglijabilă, a mărturiilor fotografice rămase în urma activității fotografilor militari în Primul Război Mondial. Astfel, în prima parte a campaniei, cum era şi normal datorită desfăşurării evenimentelor şi condiţiilor de luptă, au fost executate 76 de clişee în Muntenia (Armata I), 84 în Moldova (Armata a II-a) şi 48 în Transilvania şi Moldova, de către Armata de Nord. Mult mai bine stau lucrurile în partea a doua a campaniei militare româneşti, pe frontul din Moldova de unde au rămas 5000 de clişee, 5273 metri de peliculă filmată[26]. Desigur, putem avansa posibile explicaţii pentru numărul mare de clişee din partea a doua a războiului, din luptele de la „porţile Moldovei". În primul rând toate serviciile armatei române au fost mult mai bine pregătite, în timp ce dotarea cu echipament militar şi auxiliar a fost mai mult decât satisfăcătoare. Mai putem avansa aici ipoteza diferenţei semnificative a modului cum s-au dus luptele. Faţă de zonele muntoase, părăsite uneori în grabă din vara şi toamna anului 1916, acum poziţiile ambelor armate erau stabilizate şi se trecuse la lupta de tranşee astfel că misiunile de recunoaştere au fost mai facile. Analiza pe care o propune istoricul Adrian-Silvan Ionescu în volumul *Războiul cel Mare*, unica de acest gen din istoriografia românească (în care foloseşte numeroase fotografii făcute în epocă de Serviciul Fotografic al armatei), oferă dovada importanţei vizualului în epocă, dar mai cu seamă astăzi (Fi. 3).

Insistăm mai mult pe fotografie pentru că ea reprezintă cea mai importantă componentă a vizualului pentru perioada pe care o cercetăm. Unii istorici au catalogat-o ca făcând parte dintre „protagoniştii" importanţi ai războiului[27]. Şi, alături de cea oficială, a existat fotografia privată, personală. O întâlnim la diverşi militari, de obicei de rang superior care îşi permiteau un aparat de fotografiat şi pe care îl purtau în deplasările lor pe front sau în alte zone. Nemţii au fost campioni sub acest aspect. Aşa cum am spus deja, unele s-au păstrat în arhivele personale sau s-au pierdut în diverse împrejurări, în timpul războiului sau după. Altele, spre norocul nostru, au luat calea muzeelor şi arhivelor. O bună parte au fost descoperite târziu, de către urmaşi sau noii proprietari de imobile acum, cu ocazia Centenarului. Justin Court surprinde foarte bine în studiul dedicat istoriei fotografiei de război interesul deosebit de care s-a bucurat imaginea în anii Centenarului. De altfel, el îşi începe articolul prezentând cazul unui individ din California, Dean Putney care a adunat bani din donaţii publice pentru a publica on-line albumul străbunicului său german care a luptat în prima conflagraţie mondială, pe nume Walter Koessler. Subscripţiile au fost substanţiale, în jur de 2000 de cotizanţi şi-au manifestat interesul şi simpatia pentru un astfel de proiect.

---

[25] Ibid, pp. 26-27.

[26] Ibid., p. 29.

[27] Astorri – Salvadori (eds), *Istoria ilustrată*, p. 48.

Astfel că, întreaga arhivă vizuală s-a constituit într-un volum de calitate superioară publicat pe o platformă digitală şi accesibilă contra cost tuturor celor doritori[28]. Astfel de exemple nu sunt singulare. Anii din urmă au dat ocazia, mai mult ca oricând ca privatul, ceea ce a fost în mediul sau arhiva privată, familială a cuiva să devină acum public.

Un alt aspect al fotografiei personale îl reprezintă utilizarea ei ca obiect intim. Practica fotografiilor era deja bine răspândită în Europa, iar în momentul mobilizării soldaţii, dar şi cei rămaşi acasă s-au grăbit să facă o mulţime de fotografii. Pe de o parte, din dorinţa de a imortaliza acest moment crucial din viaţa lor, iar pe de altă parte, pentru a avea o amintire a celui/celor dragi în timpul despărţirii. În Franţa, cel mai răspândit era, încă de pe la 1850, modelul fotografiei-portret cu dimensiuni de 6 x 10,5 cm. Şi din considerente de preţ, dar şi pentru uşurinţa de a fi purtată, ea s-a bucurat de acelaşi succes şi în anii războiului. Mulţi dintre contemporani au purtat cu ei aceste fotografii, le-au privit cu speranţă, durere în suflet şi cu foarte mult dor[29]. Unele dintre ele, alături de cele oficiale, au ajuns în expoziţii încă din timpul războiului. Antonio Gibelli consideră că Marele Război este primul eveniment „multiplicat la nivel iconografic", prin folosirea în masă a fotografiei. Şi dă ca exemplu Regatul Italiei unde, în timpul anilor de război au fost organizate expoziţii în toate zonele ţării, fiind oferite publicului spre vizionare 3.000 de fotografii în format mic şi 25.000 în format mare[30]. Aceste fotografii aveau de obicei şi un mesaj scris, un text care în contactul vizual asociat imaginii accentua considerabil impactul asupra persoanei care privea. De aici până la o istorie a sensibilităţilor în război este doar un pas mic.

Aventura fotografiei în război nu se va rezuma doar la aspectele enumerate mai sus. Ea se va pune în slujba unui alt domeniu, deosebit de important pentru umanitate, care o va folosi până astăzi: medicina. Pentru că cel dintâi război mondial a reprezentat în primul rând violenţă şi corpuri mutilate, medicii au trebuit să se perfecţioneze mereu pentru a face faţă provocărilor uriaşe cauzate de distrugerile inimaginabile. Istoricii nu au rămas impasibili la aceste fenomene şi au militat pentru o „istorie a medicinii de război"[31]. Şi pe bună dreptate, pentru că, în această perioadă, datorită şi inovaţiilor tehnologice, domeniul medical cunoaşte îmbunătăţiri considerabile: *Capacităţile de evacuare, infrastructurile medicale, posibilităţile practicării pe câmpul de luptă a unei chirurgii îmbinând anestezia, chirurgia şi produsele antiseptice, înlăturarea în tratarea fracturilor a ţesuturilor deteriorate (ceea ce a permis, începând cu 1915, limitarea riscurilor de cangrenă şi*

---

[28] Justin Court, 'Picturing History, Remembering Soldiers. World War I Photography between the Public and the Private', *History&Memory,* 29/1 (Spring/Summer 2017): 72-73.

[29] Alain Choubard et al., *Souvenirs de 1914-1918* (Paris: Archives & Culture, 2008), pp. 24-27.

[30] Antonio Gibelli, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale* (Torino: Bollati Boringhieri, 1998), p. 11.

[31] Stéphane Audoin-Rouzeau - Annette Becker, *Războiul redescoperit: 1914-1918*, traducere de Constantin Popescu – Elena-Tudora Duţă (Bucureşti: Editura Corint, 2014), p. 41.

deci diminuarea numărului de amputări), detectarea proiectilelor prin raze X, chirurgia plastică a feţei, vaccinarea împotriva tifosului şi tetanosului şi chiar transfuziile de sânge practicate la sfârşitul războiului au constituit posibilităţi terapeutice neîntâlnite în conflictele anterioare[32].

De altfel, în ultimii ani, istorici din diverse state au arătat un interes tot mai mare pentru modul în care vizualul în general şi fotografia în special au influenţat îmbunătăţirea practicilor medicale în anumite specializări. Chirurgia plastică a feţei a fost fără îndoială avantajată cel mai mult de folosirea imaginilor (Fig. 4). Istoricii au recurs cu precădere în cercetarea acestor tematici la mărturiile medicilor direct implicaţi, rapoartele medicale şi alte surse provenind din actul medical. Desigur, şi mărturiile acestora diferă în anumite perspective, dar converg spre un numitor comun: utilitatea fotografiei medicale. Beth Linker surprinde foarte bine aceste aspecte pentru cazul american[33]. Unii dintre medicii care au fost direct implicaţi mărturiseau că fotografia a fost folosită în timpul Războiului Civil în scopul observării cu atenţie sporită a particularităţilor fizice şi defectelor, şi nu a „subiectivităţii formei".

În timpul Primului Război Mondial, în paginile revistei *Carry On*, coordonată de medicii şi specialiştii în chirurgie plastică, se observă o schimbare vizibilă de atitudine. Nu mai sunt publicate poze ce redau rănile sau traumele fizice ale celor mutilaţi. Articolele şi imaginile sugerează un mesaj diferit, umanizat, social semn că, în viziunea autorilor, problema celor schilodiţi în război, a veteranilor, nu era doar de natură clinică ci şi una socială, a statutului lor în comunitate şi a politicilor sociale promovate de stat. De asemenea, medicii care scriau în acest jurnal atrăgeau atenţia şi asupra afecţiunilor psihice suferite în război[34].

O turnură importantă în istoriografia Noii Zeelande este marcată de cercetările care abordează subiecte de istorie socială şi culturală a războiului, în special pentru soldaţii care au luptat pe frontul de vest. Mult timp privirile istoricilor locali s-au concentrat asupra discursului naţionalist, cu o atenţie sporită asupra campaniei tragice de la Gallipoli. Sandy Callister este unul dintre istoricii care a venit cu o abordare nouă, reuşind să demonstreze cum fotografia joacă un rol important în evoluţia remarcabilă a chirurgiei plastice în timpul războiului. El analizează dosarele cu fotografii medicale a 295 de soldaţi neozeelandezi mutilaţi pe front şi internaţi în spitalul din Sidcup (Kent, Marea Britanie). Refacerea facială cu ajutorul chirurgiei plastice a avut un efect benefic asupra acestora şi a reprezentat un progres medical în ţară, după încheierea războiului[35]. Astfel de

[32] Ibid., p. 42.

[33] Beth Linker, 'Shooting Disabled Soldiers: Medicine and Photography in World War I America', *Journal of The History of Medicine and Allied Sciences*, 66/3 (2010): 313-346.

[34] Ibid. pp. 314-319.

[35] Sandy Callister, '„Broken Gargoyles": The Photographic Representation of Severely Wounded New Zealand Soldiers', *Social History of Medicine*, 20/1 (2007): 111-129.

studii şi cercetări s-au înmulţit în ultimii ani, oferind o panoramă mai aproape de realitate[36].

Este remarcabil cum fotografia Primului Război Mondial are încă atât de multe de spus. Istoricii îi descoperă noi valenţe pentru modul cum s-a impus şi a schimbat lumea. Desigur, începuturile ei sunt în secolul XIX, dar în timpul Marelui Război este folosită la întregul ei potenţial. Prin stilul impus de Paul Strand care, începând cu anul 1917, impune prim-planul ce se va dezvolta şi perfecţiona în anii '20, fotografia devine „un instrument de cunoaştere a lucrurilor"[37].

Artiştii au fost, alături de scriitori şi de corespondenţii de presă, cei care au arătat întregii lumi adevăratul chip al războiului. Mobilizaţi în fiecare stat pentru a portretiza războiul eroic al naţiunii lor, o parte dintre ei au încălcat normele oficiale, lăsând moştenire imagini ale războiului real. Costin Petrescu, unul dintre pictorii care au lăsat posterităţii tablouri ale războiului sub ambele faţete, mărturiseşte modul cum s-a făcut în cea de-a doua parte a campaniei, trimiterea artiştilor pe front: *La Cartierul General s-a înjghebat un fel de falangă de pictori şi sculptori care vor putea merge pe fronturi. Deoarece e vorba să fie cu toţi asimilaţi ca ofiţeri şi cu îndatoriri în consecinţă, nu m-am prezentat, rămânând să mă duc singur când voi voi şi cum voi voi*[38]. Această independenţă exprimată într-un mod aşa plastic nu a fost la îndemâna oricărui artist. Mulţi dintre ei s-au înscris voluntari, mai ales pe frontul de vest. Alţii au ales să rămână acasă şi să contribuie prin expoziţii, colaborări cu instituţiile locale sau presa la efortul de război. Atitudinea lor s-a remarcat prin fascinaţia oferită de război şi oroarea provocată de distrugerile lui. Aceste oscilaţii le putem surprinde şi în funcţie de stadiul cronologic al conflictului. Entuziasmului din prima parte îi contrastează repulsia după grozăviile văzute pe câmpul de luptă. Otto Dix şi Max Beckman sunt printre cei care afirmă că s-au înscris voluntari pentru a vedea tot ce înseamnă război, pentru a simţi direct experienţa unui astfel de conflict. Realitatea poate fi observată doar participând direct la ea. Însă ororile văzute de ei se vor oglindi cel mai bine în picturile lor[39]. În Rusia, numărul mare de artişti se grupează în cei care au fost mobilizaţi în folosul armatei şi propagandei (Vladimir Mayakovsky, Alexander Lebedev sau Kasimir Malevich), cei care au rămas în localităţile lor şi gruparea avangardistă care, la fel ca în alte state, militează împotriva războiului şi a ororilor pe care acesta le provoacă. Arta vizuală se

---

[36] Recomandăm două abordări care integrează mai multe direcţii asupra importanţei fotografiei medicale în anii războiului: Jason Bate, 'Facilitating Exchanges: Photography as a Link between Dentistry and Surgery in the First World War', *History and Technology*, 32/1 (2016): 91-103; Roger Cooter, 'War and Modern Medicine', în W. Bynum – Roy Porter (eds), *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* (London: Routledge, 1993), pp. 1536-1572.

[37] Susan Sontag, *Despre fotografie*, traducere de Delia Zahareanu (Bucureşti: Editura Vellant, 2014), pp. 99-101.

[38] Costin Petrescu, *La Iaşi, în timpul războiului: însemnările unui pictor refugiat 1916-1917* (Bucureşti: Editura Humanitas, 2018), p. 108.

[39] Annette Becker, 'Arts', în *The Cambridge History*, vol. III, pp. 504-527, în special 511-514.

manifestă acum între picturi şi „grafica populară", reprezentată de caricaturi, cărţi poştale, afişe etc.[40].

Aşadar, în toate statele implicate în război, artiştii au fost mobilizaţi sau ei înşişi au îmbrăţişat cu entuziasm ideea de a nimici inamicul. Flacăra entuziasmului era mare şi ei s-au implicat cu toate forţele în demonizarea duşmanului, apelând la diverse motive şi evenimente din trecut. Însă, odată cu trecerea lunilor şi a anilor, când conflictul nu se mai încheia, iar distrugerile, ororile provocate erau îngrozitoare, comportamentul lor s-a schimbat profund. Asemenea scriitorilor, mulţi dintre ei au început să condamne războiul, să-i remarce inutilitatea, iar prin operele lor să redea imaginea tragică a războiului. Destinul unora reprezintă turnanta pe care a luat-o viziunea asupra acestui mare conflict. August Macke moare la doar câteva săptămâni de la mobilizare, Franz Marc mai trăieşte încă aproape doi ani căzând în luptele de la Verdun, Wilhelm Lehmbruck supravieţuieşte războiului, dar întors în Berlin se va sinucide marcat de experienţa de pe front[41].

Destinul acestor artişti nu este singular. O parte dintre ei, se manifestă încă din timpul războiului împotriva lui şi a deciziilor luate de oamenii politici şi de generali. În Germania, expresioniştii sunt cei care îşi manifestă poziţia anti-război, cu impactul cel mai mare în rândul publicului graţie revistei *Die Aktion*, editată de Franz Pfemfert, cea mai importantă formă de manifestare a lor, în pofida problemelor cu cenzura. Mulţi dintre tinerii lor s-au înscris voluntari şi au murit sau au suferit răni serioase chiar în primele luni ale războiului. Mişcarea *dada* a venit cu o nouă forţă în condamnarea războiului, provocând neplăceri serioase autorităţilor[42]. Artiştii au fost cei care au dat războiului reprezentări care mai de care mai diversificate. Imaginile lor au provocat entuziasm, dezamăgire faţă de autorităţi, ură şi compasiune, speranţă şi iubire.

Printre pictorii români mobilizaţi se numără nume importante: Oscar Han, Nicolae Tonitza, Francisc Şirato şi mulţi alţii. Însă tablourile de război ale unui alt român vor impresiona prin forţa expresivă, fie că sunt realizate în ulei pe pânză, creion pe hârtie, sepia şi cărbune pe hârtie. Reprezentările războiului în viziunea lui Aurel Popp sunt foarte aproape de realitate (Fig. 5). Ele au forţa expresionismului pe care şi l-a însuşit la Paris, iar lucrările sale au fost expuse, alături de ale multor artişti din monarhia Austro-Ungară în marile oraşe din imperiu. Multe dintre imaginile cărţilor poştale ce au circulat, trimise sau primite de soldaţii monarhiei, aveau imagini create de artistul sătmărean. Putem spune că vizualul de război s-a îmbogăţit considerabil prin creaţiile lui Aurel Popp, el fiind şi

---

[40] Richard Stites, 'Days and Nights in Wartime Russia: Cultural Life, 1914-1917', în Aviel Roshwald – Richard Stites (eds), *European Culture in the Great War. The Arts, Entertainment, and Propaganda, 1914-1918* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 12-13.

[41] Annette Becker, 'Les artistes, la guerre, le sacré', în Jean-Jacques Becker, *Histoire culturelle de la Grande Guerre* (Paris: Armand Colin, 2005), pp. 125-138, în special pp. 132-133.

[42] Peter Jelavich, 'German Culture in the Great War', în Roshwald – Stites (eds), *European Culture*, pp. 32, 47, 56.

un pasionat fotograf. Dacă luăm în considerare şi scrierile sale, în special corespondenţa dintre anii 1914 - 1918, putem afirma că a lăsat posterităţii una dintre cele mai complexe arhive vizuale ale Marelui Război[43].

Fără îndoială, propaganda a reprezentat arma cea mai eficace în mobilizarea milioanelor de soldaţi. Totodată, prin intermediul ei, mulţimi importante au fost exaltate şi atrase de partea militarismului. Dincolo de discursurile unor lideri mai mult sau mai puţin carismatici, imaginea şi textul transmiteau mesajul dorit de liderii politici şi militari (Fig. 6). Artiştii şi scriitorii, în general cultura au fost angrenaţi în acest proces prin care propaganda şi-a atins potenţialul maxim. În Imperiul Britanic, unde sistemul voluntariatului a fost cel mai extins, iar propaganda şi-a atins pe deplin scopul, mesajele cele mai întâlnite pe afişe mai mari sau mai mici, cu fotografii bine alese sau caricaturi realizate cu măiestrie de artişti îl aveau înfăţişat pe Lordul Kitchener. Erou de război, acesta apărea în diverse ipostaze vizuale şi cu mesaje directe: „Britons: Join Your Country's Army!" sau „Lord Kitchener Says (…) Enlist To-day" şi s-a bucurat de o mare popularitate la începutul conflictului[44]. Mesajele propagandei britanice au implicat şi femeile, pentru a sensibiliza şi impulsiona masculinitatea militarismului britanic. Astfel, diverse afişe înfăţişau femei, singure sau cu copii, iar mesajul era la fel de clar: „Women of Britain - Say GO!".[45] Efectul vizual era puternic în epocă, iar mesajele scurte şi cu rezonanţă şi-au atins imediat scopul. Adrian Gregory afirmă, pe bună dreptate, că istoricii au ajuns la o concluzie comună: britanicii au mers în război pentru că au dorit acest lucru[46]. Entuziasmul provocat de mesajele propagandei a fost considerabil în spaţiul britanic şi doar între 4 şi 8 august 1914 s-au înscris voluntari 8.193 de bărbaţi, iar până spre sfârşitul lunii numărul a trecut de 100.000[47].

În oraşul Dundee, spre exemplu, mulţi dintre artiştii rămaşi acasă au colaborat asiduu la ziarele locale cu imagini al căror mesaj a fost recepţionat cu mult entuziasm. Nu doar cele care chemau „la arme" au fost prizate de public, un număr considerabil conţinea imagini şi texte scurte care demonizau inamicul, atribuindu-i fapte abominabile[48]. Aşadar, propaganda a reprezentat o veritabilă armă utilizată cu mult succes, cel puţin în prima parte a războiului, de toate naţiunile implicate. Alături de rubricile şi imaginile din presă, de afişele care au început să împânzească toate oraşele, cărţile poştale au jucat un rol important în

---

43 Dumitru Păcuraru, *Aurel Popp: între două culturi* (Bucureşti: Editura RAO, 2017), pp. 135-178.

44 David M. Lubin, 'Losing Sight: War, Authority, and Blindness in British and American Visual Cultures, 1914-22', *Art History*, 34/4 (2011): 797-802.

45 Ibid., pp. 805-807.

46 Adrian Gregory, *The Last Great War: British Society and the First World War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 9.

47 Ibid, pp. 30-31.

48 Matthew Jarron – Emma Halford-Forbes, 'Splendor and Sorrow: Dundee's Newspaper Artists during the First World War', *Journal of the Scottish Society for Art History*, 20 (2015-2016): 22-28.

acest proces. Ele nu au fost doar un mijloc de a transmite mesaje de la cei dragi, aflaţi pe front sau acasă. Contactul vizual cu imaginea atent aleasă de responsabilii propagandei şi pentru care artistul desemnat îşi dădea toată silinţa să transmită mesajul dorit, stârnea un val de sensibilitate profundă. De ordinul miliardelor, cărţile poştale reprezintă o sursă vizuală tot mai des utilizată de istorici. Pe lângă diversele imagini şi mesaje pe care le conţin, aceste cărţi poştale care, alături de scrisori formează *corespondenţa de război,* se găsesc într-un număr impresionant. Un soldat din Nice, pe numele său Jean Robin, a expediat în cele 104 zile ale anului 1915 petrecute pe front 390 de scrisori şi cărţi poştale, primind alte 256[49].

Puţini istorici analizează în cercetările lor doar cărţile poştale, ele sunt cercetate împreună cu scrisorile, pentru că acestea din urmă sunt mult mai bogate în conţinutul descriptiv (Fig. 7). De aceea, când se vorbeşte despre dimensiunea cantitativă a lor, se iau împreună ca şi corespondenţă de război. Unul dintre cei mai de seamă istorici italieni care a studiat această temă constată că cei aproape 5.900.000 de italieni mobilizaţi în anii războiului au trimis şi primit circa patru miliarde de cărţi poştale şi scrisori, 2.137.000.000 trimise de pe front în ţară, 1.509.000.000 expediate din ţară pe front şi 263.000.000 trimise între soldaţii aflaţi în diverse puncte ale frontului[50]. O bună parte dintre acestea reprezentau cărţi poştale cu diverse imagini şi un text stimulator, care să trezească şi să mobilizeze conştiinţele.

În societatea românească nu găsim o afluenţă aşa de mare a cărţilor poştale sau afişelor de propagandă. E de aşteptat, ţinând cont de contextul desfăşurării războiului, de faptul că linia frontului s-a aflat mereu pe teritoriul românesc. De asemenea, luptele toate au avut loc „acasă", iar o bună parte din teritoriu a fost pierdută după numai câteva luni, avansul trupelor în Transilvania petrecându-se pentru puţin timp. În acest context, ziarele şi gazetele ilustrate au jucat rolul cel mai important în propagandă. Acest lucru s-a petrecut mai ales în anii neutralităţii şi după retragerea din Moldova[51]. Totuşi, arhiva vizuală românească a Marelui Război este bogată în ilustraţii, fotografii, picturi, caricaturi, filmări etc. Multe dintre ele aşteaptă încă să fie valorificate de cercetători.

MEMORIA VIZUALĂ A RĂZBOIULUI

Imaginea de război, se remarcă în anii 1914 - 1918 prin extraordinara răspândire, dovadă fiind bogatele colecţii din muzee, arhive oficiale şi personale, biblioteci, iar în anii din urmă şi în mediul online. Ea s-a transformat într-o memorie vizuală care a fost privilegiată în ultimul deceniu atât de specialişti, cât şi de amatori. Centenarul Marelui Război o oferit prilejul ca impresionante cantităţi de

[49] Martyn Lyons, 'French Soldier and their Correspondence: Towards a History of Writing Practice in the First World War', *French History*, 17/1 (2003): 82.

[50] Fabio Caffarena, *Lettere dalla Grande Guerra. Scritture del quotidiano, monumenti della memoria, fonti per la storia. Il Caso Italiano* (Milano: Unicolpi, 2005), p. 40.

[51] Maria Bucur, 'Romania: War, Occupation, Liberation', în Roshwald – Stites (eds), *European Culture*, pp. 243-266.

arhivă vizuală să fie valorificate de istorici, muzeografi, arhivişti, artişti, dar şi de neprofesionişti. Imediat după încheierea conflictului, fotografia avea un puternic impact şi oferea tuturor chipul tragic al războiului. Când Virginia Woolf a scris *Trei Guinee*, motivul de la care a plecat au fost nişte poze de război – cel intern spaniol – în jurul cărora şi-a construit întreaga argumentaţie drept răspuns pentru avocatul londonez, care lansase opiniei publice europene întrebarea: *Cum credeţi că am putea preveni noi războiul?*[52] Chiar în anii '20 ai secolului trecut, Felix Aderca se arăta foarte surprins când a aflat că Liviu Rebreanu s-a folosit de fotografii trimise de cehi Ligii Naţiunilor, în conceperea trăsăturilor expresive ale anumitor personaje şi pentru a creiona peisaje şi evenimente ale romanului. Aceste fotografii conţineau imagini ale atrocităţilor comise de austro-ungari împotriva populaţiei civile[53].

În perioada interbelică cinematograful şi fotografia oferă noi orizonturi vizualului Marelui Război. Producţiile cinematografice, bazate pe arhive iconografice, dar şi pe arhiva de film oficială, devin capodopere ale noii arte. În anii de război, filmul a fost drastic cenzurat, iar filmările au fost făcute de echipe ale serviciului de propagandă al diverselor armate. Peliculele aflate în diferite arhive au reprezentat mereu pentru cineaşti sau pentru producătorii de documentare un material original, inedit. În Italia unde existase precedentul războiului italo-turc, arhiva cinematografică este destul de bogată[54]. Aşadar, imediat după încheierea războiului, cinematograful acordă o atenţie deosebită anilor de război, iar unele dintre filme au un puternic impact, atât printre specialişti, cât mai ales în rândul publicului larg. Cele mai multe dintre ele folosesc în special fotografii, oferind astfel privitorilor imagini originale. La rândul său, filmul devine o sursă vizuală importantă pentru istorici, iar imaginile de epocă sau fotografiile, ca obiect personal, sunt folosite în aproape toate filmele cu tematica Marelui Război[55].

Astfel, cinematograful se impune repede în istoria sensibilităţilor şi a reprezentării, oferind nu numai istoricilor ci tuturor spectatorilor, posibilitatea de a trăi/retrăi cu o intensitate mare emoţiile întâlnirii cu realitatea Primului Război Mondial. Tehnologia a permis ca într-un timp foarte scurt, vizualul să transforme profund lumea, iar pe contemporani să-i aducă mult mai aproape de trecut decât ar face-o, spre exemplu, o carte de istorie. De altfel, teoreticienii acestei ştiinţe şi-au dat seama de noile provocări şi plusuri aduse de tehnologia vizuală, iar asocierea

---

[52] Susan Sontag, *Privind la suferinţa celuilalt*, traducere de Laura Cruceru (Bucureşti: Editura Humanitas, 2011), pp. 9-10.

[53] Felix Aderca, *Mărturia unei generaţii (1929)* (Bucureşti: Editura HASEFER, 2003), p. 262.

[54] Luca Mazzei, 'Cinema at War', în Francesco Casetti – Silvio Alovisio – Luca Mazzei (eds), *Early Film Theories in Italy 1896-1922* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017), pp. 147-155.

[55] Recomandăm lista propusă de istoricii francezi Stéphane Audoin-Rouzeau – Annette Becker, *La Grande Guerre: 1914-1918* (Paris: Éditions Gallimard, 1998), p. 154.

cu istoria culturală nu este întâmplătoare[56]. Această memorizare prin vizual a primei conflagrații mondiale a început imediat după încetarea ei și a continuat cu o creștere impresionantă în ultimii ani. În spațiul românesc romanul *Pădurea spânzuraților*, de care am amintit, cunoaște cel mai mare succes de ecranizare pentru un roman românesc, în 1964, în regia lui Liviu Ciulei. La nivel de personaj mitizat, Ecaterina Teodoroiu a fost privilegiată pentru foarte mult timp[57].

Această memorie vizuală nu o regăsim doar în film, ci, chiar din timpul războiului, în Marea Britanie ia naștere conceptul *Imperial War Museum* ca loc unde moartea este onorată mereu prin păstrarea memoriei celor care și-au sacrificat viața pe câmpul de luptă. De altfel, caracterul de memorial, de loc unde memoria vizuală amintește și onorează sacrificiul, se poate observa în demersul australienilor care au înlocuit denumirea de *War Museum* cu *Australian War Memorial*, așa cum este și astăzi[58]. Așadar, muzeele militare au devenit locuri ale memoriei unde expoziții permanente sau ocazionale amintesc vizitatorilor nu numai de onoare și curaj, dar și de ororile provocate de război, de suferințele soldaților și, de ce nu, de frică. Anii Centenarului au determinat toate muzeele să devină locuri ale memoriei vizuale a Marelui Război. Sute, chiar mii de expoziții au avut loc în fiecare stat care a fost implicat în conflict. Alături de cimitirele militare, de monumente, de sanctuare și epitafuri, muzeele au devenit spații ale memoriei vizuale a primei conflagrații mondiale[59].

Acest puseu comemorativ a avut în special un caracter vizual. Tehnologia de astăzi a permis realizarea a zeci de mii de expoziții în întreaga lume, numeroase filme documentare, îmbunătățirea calității vizuale a imaginilor și filmelor din anii războiului. În tot acest proces internetul a jucat un rol major, oferind posibilitatea ca foarte multe colecții private de fotografii sau alte documente să fie accesate de un public larg. În multe state enciclopediile și istoriile vizuale ale războiului, ale personajelor și obiectelor din epocă au umplut standurile bibliotecilor și ale târgurilor de carte. Și de această dată, fotografia a fost cea mai vânată și privilegiată. Acest puseu comemorativ vizual a readus mai aproape de generația actuală

---

56 Catherine Bertho-Lavenir, 'Histoire, Histoire culturelle/Histoire des techniques: trois points de vue', în Laurent Martin – Sylvain Venayre (eds), *L'histoire culturelle du contemporain* (Paris: Nouveau Monde, 2005), pp. 359-383.

57 Pentru ipostazele eroinei de la Jiu în diversele producții cinematografice românești vezi Mihaela Grancea – Olga Grădinaru, 'Ecaterina Teodoroiu's Mythologization in Romanian Films', în Adrian-Silvan Ionescu – Marian Țuțui – Savaș Arslan (eds), *Proceedings of the Third Conference on Balkan Cinema. The Great War(s): Our Story* (Bern: Peter Lang Publishing, 2020), pp. 63-72.

58 Jay Winter, 'Museums and the Representation of War', în Wolfgang Muchitsch (ed.), *Does War Belong in Museums? The Representation of Violence in Exhibitions* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2013), pp. 21-37.

59 Jay Winter, *Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century* (New Haven – London: Yale University Press, 2006); Bruce Scates – Rebecca Wheatley, 'War Memorials', în *The Cambridge History*, vol. III, pp. 528-556; John Horne, 'The Great War at its Centenary', în Ibid., pp. 618-639.

realitatea Primului Război Mondial. Doi specialişti ai vizualului consideră că „în termeni de cunoaştere şi memorie" arhivele cu imagini ridică următoarele întrebări: *Ce tipuri noi de cunoaştere există în mod exclusiv în forma imaginilor? Care parte din cunoaşterea tradiţională poate fi transformată în imagini şi, care parte ar putea să dispară în totalitate?*[60]. Totodată, ei propun o reevaluare a istoriei imaginilor din perspectiva digitalizării, adică o istorie ce coboară de azi înspre trecut[61]. Considerăm că istoria vizuală a Marelui Război mai are încă foarte multe de spus, iar istoricii vor trebui să se adapteze prin deschiderea unor noi şantiere metodologice.

[60] Wolfgang Ernst – Harun Farocki, 'Towards an Archive for Visual Concepts', în Thomas Elsaesser (ed.), *Harun Farocki: Working on the Sight-Lineas* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004), p. 261.
[61] Ibid., p. 62.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 Scrisoare trimisă din Franța de Ioan Romanescu mamei sale (București, Arhivele Naționale, Fond Fam. Romanescu, D. nr. 100, f. 16)

Fig. 2 Manfred von Richthofen într-una din fotografiile folosite intens de propagandă (https://www.europeana.eu/en/item/2048429/item_7TQJG4XAYEY5NXV7BFMCCPJ6Y6DWT5KY)

Fig. 3 Regina Maria într-una din ipostazele cele mai cunoscute din timpul războiului (Arhivele Naționale București. Colecția fotografii, I/60)

Fig. 4 Beneficiile imense aduse de fotografie medicinei, în special chirurgiei plastice (https://classic.europeana.eu/portal/en/record/2020601/https__1914_1918_europeana_eu_contributions_14960.html?utm_source=new-website&utm_medium=button)

Fig. 5 Impactul devastator al Marelui Război în viziunea pictorului Aurel Popp (Dumitru Păcuraru, *Aurel Popp între două culturi*, București: Editura Rao, 2017, p. 170)

Fig. 6 Țărani și copii primind îmbrăcăminte de la Crucea Roșie americană (Arhivele Naționale București, Colecția fotografii, II, 1969/I)

Fig. 7 Cartea poștală ilustrată, instrument eficace al propagandei de război (Arhivele Naționale Cluj, Fond familial Han, f. 5.)



Fig. 1 Scrisoare trimisă din Franţa de Ionel Romanescu mamei sale



Fig. 2 Manfred von Richthofen într-una dintre fotografiile folosite intens de propagandă



Fig. 3 Regina Maria într-una dintre ipostazele cele mai cunoscute din anii războiului



Fig. 4 Beneficiile imense aduse de fotografie medicinii, în special chirurgiei plastice



Fig. 5 Impactul devastator al Marelui Război în viziunea pictorului Aurel Popp



Fig. 6 Ţărani şi copii primind îmbrăcăminte de la Crucea Roşie americană



Fig. 7 Cartea poştală ilustrată, instrument eficace al propagandei de război

EXPRESIE ARTISTICĂ ȘI IDEOLOGIE

MORE ITALICO. PROLEGOMENA LA CRONICA RELAȚIILOR CULTURAL-ARTISTICE ITALO TRANSILVANE (SEC. XV-XVIII). CAZUL VENEȚIA

Nicolae SABĂU

Italia, *Veneția și Transilvania (secolele XV-XVIII)*, reprezintă un subiect special, particular, am putea spune, în cadrul subiectelor dezbătute pe parcursul ultimelor decenii, orientate spre contextul unor largi cuprinderi general-tematice vizând raporturile istorico-culturale dintre Italia și Europa Central-orientală, dintre Veneția și Ungaria pe parcursul diferitelor epoci cultural-artistice[1], ori între Italia și România din perioada medievală până în epoca modernă[2]. Articolele publicate în *Actele* acestor congrese și colocvii, care debutează pentru zona geografică menționată începând cu anul 1970, au dezbătut și analizat complexele și desele contacte istorico-economice, militare, religioase și cultural-artistice din Evul Mediu și Renaștere, până în epoca Barocului și a Iluminismului europenizant.

Studiile, observațiile celor mai buni cercetători ai raporturilor culturale italo-române și româno-italiene, italo-ungare și ungaro-italiene, au oglindit în mod cât mai comprehensiv nu numai legăturile istorico-culturale între țările menționate, ci și cadrul european într-un sens mai larg, permițând o mai bună înțelegere a rolului jucat de aceste state în zona Adriaticii, a Văii Dunării și a Mării Negre, în realizările economice politice, artistice și intelectuale ale epocii.

Cât privește relațiile italo-române, colocviul de la Veneția (martie 1995) a reprezentat o premieră, fiind primul organizat între Italia și România după ani de efectivă și regretabilă întrerupere a colaborării dintre Universitățile românești, Institutele de cercetare ale Academiei Române, cu instituțiile similare din Peninsulă. Într-o epocă ca aceea trăită de unii dintre noi românii – *ante quem 1989*

---

[1] Vittore Branca *Venezia e Ungheria nel Rinascimento. Atti del Congresso (Venezia 11-14 giugno 1970)* (Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1973); Tibor Klaniczay (ed.), *Rapporti veneto-ungheresi nell'epoca del Rinascimento* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975); Vittore Branca (ed.)*, Venezia e Ungheria nel contesto del Barocco europeo. Atti del III° Convegno (Venezia 1976)* (Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1979); Béla Köpeczi – Péter Sárközy (eds), *Venezia, Italia, Ungheria fra Arcadia e Illuminismo. Rapporti italo-ungheresi dalla presa di Buda alla Rivoluzione francese.* Atti del IV Convegno di Studi Italo-Ungheresi (Budapesta, 23-26 ottobre 1979) (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982).

[2] Sante Graciotti (ed.), *Italia e Romania due popoli e due storie a confronto (secc. XIV-XVIII),* Atti del Convegno *(Venezia, marzo 1995)* (Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1998); Giordano Altarozzi – Gheorghe Mândrescu – Daniel Pommier Vincelli (eds), *L'immagine riflessa. Romeni in Italia e Italiani in Romania. Atti del Convegno italo-romeno di Foligno (22-25 febbraio 2007)* (Roma: Edizione Nuova Cultura, 2008).

-, a prohibiţiei şi condamnării ideilor occidentale, a controlului ideologic şi a încătuşării libertăţii de gândire, acea întâlnire a reprezentat o adevărată resuscitare ce a condus spre îmbogăţirea şi ranforsarea colaborării italo-române în domeniul ştiinţelor umaniste.

Genericul sub care s-au desfăşurat lucrările colocviului înregistra şi starea de fapt menţionată. Editorul şi îngrijitorul volumului, Sante Graciotti, a explicitat conţinutul acestei întâlniri, *Italia e Romania due popoli e due storie a confronto ...*, încă din preambulul *Actelor*: *Il confronto a cui si riferisce il titolo è soprattutto storia di rapporti italo-romeni dal Medio Evo alla fine del Settecento. Ma è anche possibilità di un confronto portato su sviluppi di storie parallele. D'altronde anche il rapporto Romania-Italia non è esclusivo in questo confronto sul quale si è basato il Convegno, perché in realtà esso si allarga a tutto l'Occidente, a Roma e Bisanzio, all'Europa intera. Sullo sfondo, quindi, di questo confronto più preciso, che poi predomina quantitativamente nelle relazioni del Convegno, tra terre dell'attuale Romania e l'Italia, c'è tutta l'Europa. Il che ci riporta d'altronde al senso al quale si inspira un pò tutta l'iniziativa: reintegrare in Europa una nazione, per un notevole tempo, così come altre dell'Europa Orientale, sequestrata per così dire dall'Europa e operare affinché lo studio del passato giustifichi e fondi l'autocoscienza nazionale romena nella cornice più vasta della identità culturale e storica dell'Europa*[3].

Această identitate cultural-istorică a unei Europe comune e îmbogăţită de una artistică susţinută de noi prin câteva „studii de caz" cu referinţă la tradiţia şcolii veneţiene de pictură receptată, prin intermediul Vienei, şi în Transilvania secolului al XVIII-lea. Tema aceasta, mai puţin dezbătută în istoriografia de specialitate, impune însă un mic preambul referitor la *iterul* acestor schimburi culturale de-a lungul secolelor (vezi Colocviul *La vita nel Settecento tra Venezia e Transilvania*, Veneţia, iunie 2010)[4].

Cronologic vorbind, cronica relaţiilor veneto-transilvane în domeniul artelor plastice nu e marcată de o dată precisă a debutului lor, însă epoca Renaşterii le înregistrează într-o formă atât de matură şi puternică încât justifică presupunerea unor începuturi mult mai timpurii[5].

Centrele umaniste de pe lângă episcopiile catolice din Oradea şi Alba Iulia dezvăluie o italofilie de profundă admiraţie şi afecţiune. În colonia italiană stabilită la Oradea în vremea episcopului de origine florentină, *Andrea Scolari*

---

[3] Graciotti (ed.), *Italia e Romania due popoli e due storie a confronto*, p. VIII.

[4] În contextul recentelor cercetări, o contribuţie excepţională la tema legăturilor dintre Veneţia şi Transilvania în perioada Renaşterii se datorează Dr. Florina Ciure prin consistentul volum, *Relaţiile dintre Veneţia şi Transilvania în secolele XVI-XVII* (Brăila – Oradea: Editura Istros – Editura Muzeului Ţării Crişurilor, 2013, 625 pp.); Florina Ciure, *Rapporti culturali fra Venezia e Transilvania nel Cinquecento e Seicento* (Oradea: Editura Muzeului Ţării Crişurilor, 2016).

[5] Jolán Balogh, 'Il rinascimento in Transilvania (Sunto del testo ungherese)', în Balogh Jolán, *Az erdélyi renaissance*, I, *1460-1541* (Kolozsvár: Kolozsvár Gróf Teleki Pál Tudományos Intézet, 1943), pp. 366-386, cu o bibliografie esenţială la nota 1, pp. 13-14.

(1404 – 1426), au existat şi veneţieni[6]. Palatul episcopal şi cetatea bastionară a locului au înregistrat prezenţa formelor renascentiste de sorginte nord-italiană în diferitele genuri ale artelor plastice. Aceste contribuţii au fost precedate însă de activitatea fratelui episcopului orădean, de Filippo Scolari (numit Pippo Spano, 1369–1426)[7], una dintre marile figuri ale Renaşterii, om de curte şi comandant militar, ban de Severin, comite de Timiş (1404), mecena care, pe lângă sistemul de fortificaţii din partea sud, sud-estică a regatului, a construit la Lipova, localitate unde şi-a încheiat viaţa, un spital, *con maravigliosa arte* cum scria biograful său Poggio Bracciolini[8]. Şi nici nu putea fi altfel când din echipa sa făceau parte maeştri de anvergura pictorului Masolino da Panicale şi a arhitectului Manetto Ammannatini, supranumit Grasso Lagnajolo (Florenţa 1384 – 1450)[9]. Pe şantierul de refacere a castelului angevin din Timişoara au lucrat, aşadar, şi maeştri italieni iar unii dintre arhitecţii peninsulari, florentini[10] (?) participă cu proiecte şi soluţii

---

[6] Katalin Prajda, 'Andrea Scolari váradi püspök (1409-1426) Erdélyben', în Zsolt Kovács – János Orbán (eds), *Táguló horizont. Tanulmánnyok a fiatal művészettörténészek marosvásárhelyi konferenciájának elődásaiból*. (Marosvásárhely//Târgu Mureş – Kolozsvár//Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2013), pp. 21-32.

[7] Din bogata bibliografie de specialitate, referitoare la ilustrul florentin, menţionăm doar câteva contribuţii: Gusztáv Wenzel, *Ozorai Pipo* (Budapest, 1863); Pál Engel, 'Ozorai Pipo', în Ferenc Vadas (ed.), *Ozorai Pipo emlékezete* (Szekszárd: Múzeumi Fűzetek, 1987), pp. 53-89; István Feld – Tibor Koppány, 'Az ozorai vár', în László Beke – Ernő Marosi – Tünde Wehli (eds), *Művészet Zsigmond király korában* (Budapest: Történeti Múzeum, 1987), I, pp. 332-346; Franco Cardini, 'Un fiorentino alla corte d'Ungheria: Filippo degli Scolari, detto Pipo Spano', în *Storie fiorentine* (1994): 332-350; Franco Cardini, 'Pippo Spano nell'Ungheria umanista', în Sante Graciotti – Cesare Vasoli (eds), *Italia e Ungheria al'epoca dell'Umanesimo corviniano* (Firenze: Casa editrice Leo Olschki, 1994), pp. 37-50; Pál Engel, *Honor, Vár, ispánság* (Budapest: Osiris, 2003), p. 260; Imre Takács (ed.), *Sigismund Rex et Imperator. Kunst und Kultur zur Zeit Sigismunds von Luxemburg 1387-1437. Austellungskatalog* (Budapest: Szépművészeti Múseum, 18. März – 18 Juni 2006. Luxemburg: Musée national d'histoire e d'art, 13 Juli – 15 Oktober 2006), Philipp von Zabern, pp. 20, 46, 130 (Fig. 10), 131, 289, 302, 339; Adriano Papo – Gizella Nemeth Papo, *Pippo Spano. Un eroe antiturco antesignano del Rinascimento* (Mariano del Friuli: Edizioni della Laguna, 2006); Katalin Prajda, 'The Florentine Scolari at the Court of Sigismund of Luxemburg in Buda', *Journal of Early Modern History*, 14 (2010): 513-533; Katalin Prajda, 'The Biographies of Pippo di Stefano Scolari, called Lo Spano (19th-21st centuries)', în Irina Vainovski-Mihai (ed.), *New Europe College Yearbook* (2011-2012) (Bukarest, 2014); Katalin Prajda, *Ozorai Pipó: cittadino fiorentino – baro Regni Hungariae. Egy ismert életút kihagyott részletei, Aetas* 29, nr. 1 (2014): 122-125.

[8] 'La Vita di messer Filippo Scolari, di autore Anonimo', *Archivio Storico Italiano* (1843): 151-162; 'Vita di Messer Filippo Scolari, composta da Jacopo di Poggio Bracciolini, e volgarizzata da Bastiano Fortini', *Archivio Storico Italiano*, IV (1843): 163-184.

[9] Ulrich Thieme – Felix Becker – Hans Vollmer, *Allgemeine Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart* (19 vols, Leipzig: Seeman, 1999), vol. 1, p. 416.

[10] Cetatea din perioada Angevină va fi ranforsată în prima jumătate a secolului al XV-lea la iniţiativa lui Filippo Scolari iar la mijlocul secolului al XV-lea de întăriturile lui Paolo Santini. Menţiunile documentare ale oraşului debutează în 1474, cu formula *Civitas Themesiensis*,

constructive la fortificarea Timişoarei şi a altor cetăţi din Banat. De altfel, Ammannatini va fi alături de Pippo Spano încă din anul 1409 implicându-se pe şantierele de construcţii laice şi religioase din vremea lui Sigismund de Luxemburg.

Latura umanistă a condotierului florentin este valorizată în convorbirile dintre acesta şi solul cetăţii de pe Arno, diplomatul Rinaldo degli Albizzi, convorbiri consemnate de acesta în scris, în care Filippo demonstrează latinitatea limbii şi a poporului român[11]. Ataşamentul faţă de români este întărit şi de legătura şi sprijinul acordat familiei Huniazilor, anume prin a doua Diplomă de întărire a donaţiei domeniului Hunedoara pe seama lui Voicu[12], act emis în 10 februarie 1410, cât şi prin educaţia umanistă, dar mai cu seamă aceea militară predată de iscusitul condotier lui Ioan (Iancu) în perioada când tânărul era angajat (paj, scutier) la castelul din Timişoara, mai apoi participările în viitoarele campanii antiotomane, campania milaneză şi în câteva solii diplomatice, între care şi cele prezente la Veneţia (vezi scrisorile veneţiene, 1444)[13]. Admiraţia lui Ioan faţă de cultura şi arta italiană va fi ranforsată de cunoaşterea la faţa locului a acestor minunate exemple, precum acelea din timpul călătoriei la Florenţa, în anii '30 ai secolului al XV-lea, moment în care a adus ofrande în biserica de familie a mentorului său, cunoscutul personaj al cărui izbutit portret - figură redată într-o ipostază eroică - a rămas pentru eternitate în frescele realizate de Andrea del Castagno (1421 – 1457), ciclul *Uomini e Donne ilustri* (1449 – 1450), ce decorau odinioară pereţii logiei vilei acelui *gonfaliere di Giustizia* Filippo Carducci din Legnaia, păstrate începând cu anul 1969 în Galeria Uffizi din Florenţa (Fig. 1). De altfel, legăturile lui Ioan de Hunedoara cu reprezentanţii iluştri ai umanismului sunt ilustrate în cele două scrisori ale lui Poggio Bracciolini, harnicul secretar al curiei papale, adresate lui Ioan, în care laudă faptele vitejeşti ale transilvanului pe care îl compară cu principii familiilor Medici şi d'Este[14].

De altminteri, prezenţa acestor italieni în oraşul episcopal e semnalată încă cu două secole mai devreme, când în localitatea distrusă de tătari la 1241 au fost aşezaţi colonişti „italieni", veneţieni mai cu seamă, de la care îşi va lua numele şi cartierul numit mai târziu *Velenţa* sau cartierul *Olosig* (la nord-vest de cetate)

---

vezi Árpád Jancsó – Loránd Balla, *Temesvár régi ábrázolásai. 16-18 század* (Marosvásárhely [Târgu Mureş]: Mentor Kiadó, 2005), pp. 11-12.

[11] Ioan Haţegan, *Filippo Scolari. Un condotier italian pe meleaguri dunărene* (Timişoara: Editura Mirton, 1997); Ioan Haţegan, *Prin Timişoara de odinioară* (Timişoara: Editura Artpress, 2006), pp. 25-27.

[12] Nicolae Iorga în a cincea prelegere din şirul conferinţelor prezentate în cetatea lagunară, vorbeşte despre *Veneţia şi românii*, material publicat apoi într-un articol intitulat, 'Venezia ed I paesi romeni del Danubio fino al 1600', în Carlo Cipolla et al. (eds), *Scritti storici in memoria di Giovanni Monticolo* (Venezia: Ferrari, 1915), pp. 291-312.

[13] Andrei Pippidi (ed.), Nicolae Iorga, *Scritti veneziani,* trad. de Corina Anton (Venezia: Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia – Institutul Cultural Român, 2015), p. 104.

[14] Csaba Csapodi, 'Hunyadi János és Poggio Braccolini', *Filológiai Közlöny*, 1-2 (1965): 155-158.

fundat, de asemenea, de colonişti italieni (*Olaszi* în limba maghiară defineşte o zonă italiană), după anul 1330[15]. Sub episcopatul de lungă durată al lui Ioan Vitéz (1445 – 1465) influenţa Renaşterii italiene devine şi mai puternică, stimulată fiind de prezenţa în cenaclul orădean a umanistului Pier Paolo Vergerio, cel care afirma că adevărata bucurie a vieţii constă în plăcerea de a cultiva literatura. Literatura, spunea el, *ajută în activitate, este deci plină de folos, pe lângă aceasta însă ea ne umple şi de plăcere, ne înalţă deasupra tristeţilor vieţii de toate zilele, consolează, dă putere, purifică.* Dimensiunea şi reputaţia culturală a episcopului Vitéz este ilustrată şi de contribuţia sa la descifrarea izvoarelor antichităţii, umanistul grec Ioan Argyropylos – traducătorul, în premieră, al lui Aristotel din textul originar elin şi nu prin mijlocirea traducerii arabe–, dedicându-i un volum conţinând opera *De caelo*[16].

În epoca umanistă, interesul însufleţit al clericilor înalţi se îndreaptă şi asupra cărţilor laice între care şi cele referitoare la literatura antică, exemplificat prin publicarea unor volume de format special, mai mici ca dimensiune, precum *Scrisorile* lui Cicero sau lucrările lui Vergilius şi Horatius, editate în tipografia lui Aldus Manutius (1450 – 1515) din Veneţia, la cererea episcopilor orădeni, Gheorghe Szatmári (1457 – 1524) şi Sigismund Thurzó (1465 – 1512). De altfel, celebrul tipograf veneţian i-a dedicat lui Thurzó *Epistolae familiares* ale lui Cicero[17], prelatul care a dispus reconstruirea vechiului palat episcopal (1506 – 1512), unde modelele Renaşterii toscane şi nord-italiene sunt prezente în fragmentele lapidare prelevate din săpăturile arheologice. Legăturile lui Thurzó cu Italia debutează încă din anul 1502 şi continuă în 1507, ca sol la Veneţia şi la Roma în calitatea sa de secretar al Episcopului Szatmári, căruia îi va aduce drept omagiu o nouă ediţie

---

15 Paul Niedermaier, *Der mittelalterliche Städtebau in Siebenbürgen, im Banat und im Kreischgebiet.* Teil I. *Die Entwicklung vom Anbeginn bis 1241* (Heidelberg: Arbeitkreis für Siebenbürgische Landeskunde, 1996), pp. 148-149; Doru Marta, *Cetatea Oradea în secolele XI-XVII. Monografie arheologică* (teză doctorat, mss), Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca, 2000, pp. 9-19, 246-250; Adrian A. Rusu et al., *Cetatea Oradea. Monografie arheologică.* I. *Zona palatului Episcopal* (Oradea: Editura Muzeului Ţării Crişurilor, 2002), pp. 21-56; Adrian A. Rusu, *Castelarea carpatică. Fortificaţii şi cetăţi din Transilvania şi teritoriile învecinate (sec. XIII-XIV)* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2005), pp. 205-206, 202, 219, 527.

16 Vilmos Fraknói, 'Vitéz János könyvtára', *Magyar Könyvszemle* (Budapesta, 1878), p. 20; Jenő Ábel, *Adalékok a humanizmus tötrténetéhez Magyarországon* (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1880), p. 172.

17 Într-o altă publicaţie (Cicero, *Epistolarul ad Atticum, ad Brutum, ad Quintum fratrem libri XX,* Venetiis, 1513), Aldus consacră memoriei lui Thurzó următorul elogiu: *Idem item Sigismundum Thurzum hospitem olim meum Venetijs humanissimum sane, ac doctissimum hominem et admodum quam studiosum Ciceronis, qui paucis post annis praepositus Albensis, deinde Varadiensis episcopus creatus est, cujus immaturo ac repentino interitu, ut debeo, doleo, debeo autem plurimum tanto uiro, amicoque meo summo orbatus,* apud Balogh, *Az erdélyi renaissance*, p. 201.

(1513) din opera lui Cicero, tipărită tot la Veneţia[18]. La rândul său, canonicul de Oradea, Ioan Henkel (c. 1481 – 1539) a beneficiat de sprijinul episcopului Thurzó pentru a urma studiile universitare la Cracovia, Viena (1507), Padova şi Bologna. Specializarea în domeniul juridic e oglindită de biblioteca sa ce cuprindea literatură de specialitate (cărţi juridice) tipărită în Italia, la Veneţia fără îndoială[19].

Relaţii intermediate cu Aldus Manutius a avut şi Ioan Megyericsei (n. 1470), cunoscut sub numele latinizat de Mezerzius, considerat primul cultivator conştient al epigrafiei latine şi întemeietor al epigrafiei romane din Transilvania, cel care şi-a înfrumuseţat grădina casei sale din Alba Iulia cu monumente şi inscripţii romane[20]. Canonic de Alba Iulia (1496), arhidiacon al Cojocnei şi secretar regal, Mezerzius a redactat o *Culegere cu epigrafe* ce a ajuns la Veneţia, la Aldus Manutius, probabil prin Csulai Móré Fülöp (Filip More de Ciula)[21], ambasadorul regelui la curtea din Veneţia şi prieten a lui Mezerzius[22].

Apropiat de Italia şi de italieni, cunoscător al unora dintre cele mai frumoase oraşe peninsulare, Szamosközy István (Zamosius, c. 1565 – 1612) a publicat prima ediţie din *Analecta lapidum vetustorum et nomullorum in Dacia antiquitatum,* la Padova în 1593. De altfel, Italia l-a impresionat exercitând asupra-i o puternică şi de neuitat înrâurire, aşa cum reiese şi din opera sa în care atunci când scrie despre italieni îi consideră *natio cultissima et humanissima.* Însuşirea lecţiei, a spiritului calvinist promovat de Universitatea din Heidelberg (1587 – 1590) a fost completat benefic de studiile făcute la Universitatea catolică din Padova. Cultura umanistă dobândită aici, dar şi cunoaşterea oraşelor italiene prin dese călătorii, a formelor de conducere a cetăţii, au dezvoltat în el un pacifism care-l aşeza deasupra disputelor religioase spre folosul binelui comun (*salus publica).*

În cetatea Oradea, unde pentru o scurtă perioadă de timp s-a stabilit curtea regală după dezastrul de la Mohács (1526), a fost emisă, la porunca regelui Ioan I, diploma de înnobilare a *excelentului pictor veneţian* Giovanni Antonio de Lodesanis sau de Sachis zis „Pordenone" (1484 – 1539), privilegiu acordat în anul

---

[18] Zsigmond Jakó, *Philobiblon transilvan* (Bucureşti: Editura Kriterion, 1977), pp. 58-60.

[19] Ibid., pp. 62-63.

[20] Andrei Bodor, 'Începuturile epigrafiei romane în Transilvania', în *Sub semnul lui Clio. Omagiu Acad. Prof. Şt. Pascu* (Cluj: Universitatea Babeş-Bolyai, 1974), pp. 443-450; András Kovács, 'Contribution des epigraphists humanistes à la topographie de Alba Iulia (Gyulafehérvár) au Moyen Age et au début de l'Ere moderne', în István Szamosközy, *Analecta Lapidum. 1593. Inscriptiones Romanae. 1598*, ed. István Monok, trad. de Jenő Németh (Szeged: Scriptum Kft., 1992), pp. 25-36; Csaba Szabó, 'Discovering the Gods in Apulum: Historiography and New Perspectives', *Revista Doctoranzilor în Istorie Veche şi Arheologie/The Postgraduale Journal of Ancient History and Archeology. REDIVIVA*, II (2014): 53-82.

[21] Ioan Drăgan, 'Diplomatul şi umanistul de origine română Filip More de Ciula (1470?-1526)', *Apulum*, XXI (1983): 185-189.

[22] Jenő Ábel, 'Ioannes Mezerzius, der Begründer der dacischen Epigraphik', în *Ungarische Revue*, III (1883): 373-378; Rabán Gerézdi, 'Aldus Manutius magyar barátai', *Magyár Könyvszemle* (1945): 38-95; Bodor, 'Începuturile epigrafiei romane', pp. 443-450.

1535 probabil pentru unele lucrări realizate la comanda suveranului maghiar (?)[23]. Cuvintele *artificis manu dipicta* ne fac să înţelegem că diploma va fi fost o operă remarcabilă şi din punct de vedere artistic.

O inexplicabilă tăcere a literaturii române de specialitate referitor la starea artelor plastice din principatul ardelean în perioada Renaşterii târzii ar putea fi explicată doar prin insuficienta cercetare a bibliografiei maghiare şi germane, mai vechi şi mai noi, privitoare la această temă. Într-un recent studiu, de serioasă şi lăudabilă acribie ştiinţifică, arhitectul Emődi Tamás efectuează o adevărată istorie a anastomozei relaţiilor artistice transilvănene cu cele ale mediilor cultural artistice italiene, olandeze şi germane la sfârşitul secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea, sub Sigismund şi Andrei Báthory, Gabriel Bethlen, Gheorghe Rákóczy I şi II[24]. Au fost reconstituite interioarele reşedinţelor princiare din Transilvania pe baza izvoarelor (Urbarii, Cărţi de socoteli, Registrele curţii etc.), o prezentare veridică a mobilierului, a frescelor, a stucaturilor, a carpetelor, a tapiseriilor, a goblenurilor, a sticlăriei, a blazoanelor şi a epigrafelor inspirate din literatura antică sau cea religioasă, între care multe piese de import, dar şi lucrări datorate unor maeştri autohtoni[25].

De mare interes şi cu un evident scop instructiv erau acele „versuri la stemă", acele *emblemata et alia ornamenta, quibus erant Palatia Princium in Arce exculta, detraxerunt*[26], remarcabile simboluri pictate ce puteau fi admirate în Palatul Princiar al cetăţii din Alba Iulia, în Sala Mare a Palatului din cetatea Făgăraşului[27] (Fig. 2) şi în sala Casei Sfatului oraşului Cluj[28]. Unui veneţian, lui

---

[23] *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler*, pp. 271-272.

[24] Tamás Emődi, 'Adalékok az erdélyi késő reneszánsz fejedelmi palotabelsők művészetéhez', în Zsolt Kovács – Emese Sarkadi Nagy – Attila Weisz (eds), *Liber discipulorum: tanulmányok Kovács András 65. születésnapjára* (Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület/Societatea Muzeului Ardelean, 2011), pp. 115-138.

[25] Ibid. O bibliografie bogată şi actualizată, pasaje din izvoare cu referinţă la piesele artistice pot fi parcurse la nivelul celor nouăzeci de note infrapaginale.

[26] Bethlen Farkas, *Historia de Rebus Transsilvanicis* (Cibinii, 1789), p. 32; Emődi, 'Adalékok az erdélyi késő reneszánsz', p. 119.

[27] Modelele emblemelor descrise de Giorgio Tomasi cu devizele lui Bona Sforza, Mutio Colonna, Andrea di Capoa şi Fabrizio Colonna, vezi Zsolt Kovács, *Limbajul emblematic în arta transilvăneană din secolele XVII-XVIII* (Teză de doctorat, mss.), Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, 2012, Fig. 62-65, preluate din Emődi, 'Adalékok az erdélyi késő reneszánsz', il. 1a, 1b, 1c, 1d.

[28] Edificiul era cea mai importantă construcţie publică din oraş. Locat pe colţul sud-estic din Piaţa Mare, pe parcela unde se ridică şi astăzi clădirea numită de clujeni „primăria veche", construcţie a lui A. Kagerbauer din 1843-1845, Casa Sfatului – demolată pentru a face loc acestei clădiri - a fost reabilitată în anii 1578 şi 1650. Cu acel prilej au fost refăcute şi picturile şi inscripţiile care au decorat-o (1648–1650). Pe frontispiciul casei cu etaj, la parter, erau pictate stemele principalelor oraşe ale Principatului – Sibiu, Bistriţa, Sighişoara, Braşov, Mediaş, Cluj şi Sebeş –, însoţite de blazoanele principilor Gabriel Báthory şi Gheorghe Rákoczy I. Stemele oraşelor reprezentau un simbol al alianţei politice a cetăţilor săseşti cu oraşul Cluj. Tot la exterior dar şi în interiorul Casei Sfatului, unde, la parter se afla sala de

Giorgio Tomasi[29], îi aparţine cea mai fidelă şi completă descriere a emblemelor de la Făgăraş[30], inspirate de literatura simbolistică şi genealogică peninsulară (*Dialogurile* lui Paolo Giovio şi nu numai)[31], ce a influenţat la rândul ei emblemistica şi iconologia maeştrilor neerlandezi şi germani prezenţi în imperiu[32].

şedinţă a senatorilor, iar la etaj sala de întrunire a centumvirilor, a celor 100 de bărbaţi aleşi, existau picturi cu imagini alegorice, personificări ale Legii (*Lex*), Justiţiei (*Justitia*), Morţii (*Mors*), Dreptului de paloş (*Jus Gladii*), dar şi mai mult de 60 de epigrafe (copiate în anii 1734 şi 1826), sentinţe şi maxime în limba latină. Piaţa Mare a Clujului în jurul anului 1810, imortalizată în pictura lui Fraz Jaschke, oferă un preţios detaliu al faţadei pictate a acestui edificiu, vezi Elek Jakab, *Kolozsvár története II: Nemzeti fejedelmi korszak (1540-1690)* (Budapest: Magyar Királyi Egyetemi Könyvnyomda, 1888), pp. 709-713; Ágnes Flóra, 'Jelkép, erény, reprezentáció. A kora újkori Kolozsvár tanácsháza mint városvezetés szintere', în Kovács – Sarkadi Nagy – Weisz (eds), *Liber discipulorum*, pp. 149-165, Fig. 1 şi 2 la pp. 150-151.

[29] Giorgio Tomasi, *Delle guerre et rivolgimenti del regno d'Ungheria e della Transilvania: con succesi d'altre parti seguiti sotto l'imperio di Rodolfo e Matthia Cesari sino alla creazione in imperatore di Ferdinando II arciduca d'Austria* (Veneto, 1621), p. 75; în literatura română primul care prezintă aceste embleme, Ioan Domşa, 'O descriere italiană a Transilvaniei şi a ţărilor româneşti din timpul lui Mihai Viteazul', *Transilvania*, 75, nr. 6-7 (iunie-iulie, 1944): 459; Ciure, *Relaţiile dintre Veneţia şi Transilvania,* pp. 400-410.

[30] *Nel Castello Baldasaro Battori Fratello del Cardinale, quando n'era padrone, comincio per sua habitazione un nobelissimo edificio alla Italiana. Et a mezzo fattali una grande Sala ne l'haueua ornata di pitture di Eccelentissima mano. Et fra queste per empire i vacui n'erano alcune accompagnate da motti corrispondenti dileteuoli in particolare si vedua la Fenice ardente nelle fiame suscitate a raggi del Sole dal battere delle ali, che diceua.* ***Sola facta. Solum Deum Sequor****. Vi era anco ne'carboni accesi sopra l'altare del Re Porsena assediante Roma, la mano del Fortissimo Sceuole con il detto.* ***Fortia facere, et pati, Romanum est****. Appariua un Auoco la faretra piene di Saette. Co'l motto.* ***Fortibus non deerunt.*** *Et un Smeraldo Lucente accompagnato da queste parole.* ***Hoc uno, fides, virtusque probatur****.* Emblemele ce cuprind devizele lui Bona Sforza, Mutio Colona, Andrea di Capoa şi Fabrizio Colonna au fost preluate din lucrările lui Paolo Giovio, *Dialogue,* 1561, 101; *Dialogo,* 1574, 67, 71, 194 (vezi nota 31). Aceluiaşi autor îi aparţin prototipurile pentru portretele unor împăraţi, regi, arhiduci, condotieri, comandanţi de oşti, activi în Italia (Vitellocius Vitelozzi, Giovanni Acuto, Gian Galeazzo Sforza, Alfons de Aragonia) şi al unui jurist italian (Bartolus de Saxoferrato) pictaţi în Casa cu Cerb din Sighişoara, Paolo Giovio, *Elogia Virorum literis illustrium* (Basel, 1577); Paolo Giovio, *Icones herorum bellica virtute maxime illustrium* (Basel, 1589). Câteva embleme pictate aflate în castelul Bornemisza din Gurghiu au fost copiate din volumul altui autor italian, Antonio Vanossi, *Ideea Sapientis Theo-Politici* (Viena, 1725).

[31] Paolo Giovio, *Dialogue des Devises d'armes et d'amours du S. Paulo IOVIO, avec un Discours de M. Loys Dominique sur le mesme subiet,* Traduit d'italien par S. Vasquin Philieul, Auquel avons adiusté Devises Heroique et Morales de Signeur Gabriel Symeon (Lyon, 1561); Paolo Giovio, *Dialogo dell'imprese militari et amorose di Monsignor Giovio Vescovo di Nocera, et del S. Gabriel Symeoni Fiorentino.* Con un ragionamento di M. Lodovico Domenichi nel medisimo soggeto (Lyon, 1574), p. 67; Emődi, 'Adalékok az erdélyi késő reneszánsz', pp. 122-124.

[32] Jakobus Typotius, *Symbola divina et humana Pontificum, Imperatorum, Regum.* Tom III. Symbola varia diversorum principum cum Facili Isagoge D(omini) Anselmi De Boodt

Cercetările efectuate în anul 1978 de Kovács András şi Mircea Ţoca în Sala cu Grifoni a Palatului Princiar a cetăţii din Oradea, au fost întregite prin noile cercetări şi restaurări din anii 2002 – 2003, 2005 – 2006 şi 2011[33], care au scos la iveală, în alte două încăperi ale palatului, un întreg ciclu de fresce ce conturează, în repertoriul picturii decorative din Principat, un bogat program decorativ de înfrumuseţare a bolţilor în cruce cu muchiile aparente şi a lunetelor din partea superioară a pereţilor încăperilor (într-o distribuţie de 2+4+2). Motivele vegetale şi florale în maniera Renaşterii târzii şi Manierismului timpuriu sunt specifice modelelor italiene, probabil intermediate prin mijlocirea unor pictori neerlandezi sau germani, iar din bogatul program de odinioară se mai pot desluşi câteva teme inspirate din *Metamorfozele* lui Ovidiu (personificări ale *Anotimpurilor*), într-o schematică sugestie ce are la bază *Iconologia* lui Cesare Ripa[34], devenită o adevărată „Carte de modele" pentru maeştrii secolului al XVI-lea şi al XVII-lea, model ce a înregistrat la Oradea o radicală reinterpretare. De rezonanţă nord italiană, lucrările au la un capăt, prototipurile, frescele din a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi prima jumătate a secolului al XVII-lea, aflate în vilele din Veneto[35], cu maniera picturii iluzioniste de interpretare a detaliilor arhitecturale (portice, logii, clădiri aparente), aşa cum au fost concepute de un Paolo Veronese (1528 – 588), Giambattista Zelotti (1526 – 1578), Giovanni Antonio Fasolo (1530 – 1572), Donato Mascagni (Fra Arsenio)[36], Friederich Sustris (Federico di

---

Brugensis Sac(rae) Caes(areae) Mai(estatis) Aulae Medici. S. C. M. Sculptor Aegidius Sadeler execudit (Pragae, 1603), pp. 21, 23.

[33] Emődi, 'Adalékok az erdélyi késő reneszánsz', pp. 129-130.

[34] Culegere de imagini, ghid de *bon usage* în materie de alegorii, personificări, destinată artiştilor timpului. Publicată mai întâi în Roma (1593), cartea va fi retipărită în ediţii succesive, între care remarcabilă ediţia din anul 1603, ilustrată de Cavaliere d'Arpino (Giuseppe Cesari). Potrivit confesiunii lui Ripa, opera sa adună *immagini fatte per significare una diversa cosa da quella che si vede con l'occhio, e in particolare, dunque, quella che appartengono ai dipintori, ovvé a quelli che per mezzo di colori o d'altra cosa visibile possono rappresentare qualche cosa diferenre da essa....* Elaborată în Roma lui Sixtus al V-lea, cu sprijinul financiar al cardinalului Salviati, opera a înregistrat indirect şi ecourile unor teze oficiale aflate în circulaţie la Curtea pontificală, cum ar fi: *Discorso intorno le immagini sacre e profane* a cardinalului Paleotti sau dialogul lui Gilio desspre *Errori ed abusi de pittori,* teze ce alcătuiau o adevărată *summa della cultura contra reformistica* din acea perioadă, Emile Mâle, 'Les clefs des allegories peintées et sculptées du XVII-e siècle'*, Revue des Deux Mondes* (1927), p. 260; Erna Mandowsky, *Untersuchungen zur Ikonologie des Cesare Ripa* (Hamburg: Proctor, 1934), pp. 2 sq.; Valentino Martinelli, 'La „iconologia" di Cesare Ripa Perugino nella cultura aeristica Europea dei secoli XVII-XVIII'*, Annali della Facolta di lettere e filosofia*, Perugia, I (1963-1964): 75-85.

[35] Michelangelo Muraro – Paolo Marton, *Venetian Villas* (Colonia (Köln): Könemann Verlagsgesellschaft, 1999), pp. 44-47, 90-95, 108-125, 150-172, 174-200, 228-237.

[36] Pictor florentin, elev al maestrului Jacopo Ligozzi. Repertoriul său cuprinde pictură religioasă (altare), scene cu tematică istorică, portrete. Bun cunoscător al tehnicii *a fresco,* a lăsat o importantă operă în bisericile sau palatele din Florenţa, Valladolid, Roma, Volterra, Salzburg, unde a funcţionat ca pictor al Curţii, realizând un ciclu de fresce pentru Casa

Lamberto, Lamberto Fiamingo detto del Padovano, 1540 – 1599)[37] au constituit tot atâtea modele translate şi refolosite de maeştrii italieni, flamanzi şi germani în reşedinţele şi colecţiile princiare sau ale nobilimii laice şi religioase din Europa Central-Estică[38].

Acestui itinerar artistic i se adaugă şi palatul princiar orădean din vremea lui Gabriel Bethlen (1613 – 1629). Principelui i se datorează iniţiativa construirii palatului interior din cetatea orădeană, care urma să înlocuiască fostul ansamblu episcopal aflat atunci într-o avansată stare de degradare. Principiul arhitectonic al noii construcţii ce a constat în respectarea formei cetăţii exterioare, cea bastionară a unui pentagon (Fig. 3), cu înjumătăţirea axelor şi repetiţia paralelă a bastioanelor exterioare, cu o completă independenţă a palatului, aparţinea veronezului Giacomo Resti, unul dintre acei *fundatores* preferaţi de Bethlen. Până la moartea principelui (1629) au fost, probabil, terminate două dintre laturile clădirii, localizate în partea de vest, între bastioanele Bethlen şi Ciunt, în realitate faţada edificiului (unde se află şi principala poartă de acces în curtea interioară a palatului) şi latura de sud (aflată între bastioanele Bethlen şi Crăişorul); documentele înregistrează folosirea

Sfatului, ajutat fiind şi de elevii săi, Antonio Solari şi Francesco da Siena, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler,* 23/24, p. 198.

[37] Pictor, decorator, stucator şi arhitect de mare prestigiu, care a deprins tainele artelor plastice cu tatăl său în Veneţia şi Padova. Se perfecţionează la Florenţa cu Giorgio Vasari, al cărui colaborator va fi în comenzile florentine (1563–1567). Studiază la *Accademia del disegno*, care îl va promova ulterior „consigliere". În afara Italiei continuă activitatea în Bavaria, în centre precum Landshut (post 1573), apoi München, unde e apreciat şi numit „Obrist Paumeister". Opera sa diversă (pictură, cartoane pentru tapiserii, sculptură, proiecte arhitecturale, argintărie, stucatură etc.) receptează influenţa şcolii veneţiene de pictură, a şcolii florentine – Vasari, Francesco Salviati, apoi Taddeo Zuccari, Jacopo Zucchi –, dar şi a manieriştilor – Rosso Fiorentino, de Rossi, Pontormo, Cellini, Giovanni da Bologna. În stucatură şi grotești se înscrie în seria compoziţiilor elaborate de Gherardi, Poccetti şi Zuccari. Operele reşedinţei princiare din München (Aquarium) sunt o mărturie, iar stilul său a fost caracterizat de contemporani drept o *dolcissima maniera*, Ibid., 31/32, pp. 306-316.

[38] Expoziţiile organizate de muzeele importante din Europa Central-Estică confirmă această realitate. Astfel, în discursul rostit la vernisajul expoziției organizate de Muzeul de Arte Frumoase din Budapesta intitulate *Pictura europeană din secolul al XVII-lea*, profesorul Alessandro Marabotti a subliniat originile stilistice şi compoziţional-tematice ale genurilor artistice ale secolului dar şi înrâuririle, consonanţele cu realizările din alte zone geografice şi alte şcoli ale continentului european: *gli intrecci storico-culturali, le similitudini, e insomma le particolare vicende [...] crearono nel XVII secolo dei linguaggi comuni*, mai mult asemănări care facilitează precisa identificare a acestei maniere, *tanto da permeterci subito di riconoscere un'opera di pittura come appartenente a quell'epoca e all'area geografica europea*, Ildikó Ember, 'Anziehungspunkt und Ausstrahlungskraft Italien im 17. Jahrhundert', în Ildikó Ember – Mateo Chiarin (eds), *Rembrand, Rubens, Van Dyck ... Italiensehnsucht nordischer Barockmaler. Meisterwerke aus dem Museum der Bildenden Künste Budapest*. Von der Heydt-Museum, Wuppertal. 30 Juli bis 24 September 1995 (Milano: Leonardo Arte srl, 1995), p. 11.

pietrelor semipreţioase, îndeosebi alabastrul pentru decoraţiile interioare[39] şi-i menţionează pe acei *stucatori ai principelui*, Mathias Halász şi Conradus Fünk, originari din Casovia (azi Kosice), aflaţi pe şantierul orădean începând cu data de 28 septembrie 1628. Acestora le aparţine ansamblul de stucaturi din sala amplă, cu dimensiuni de 10,50 m lungime, 7,80 m lăţime şi înălţime de 4,40 m, cu un program iconografic ce cuprinde doi cerbi, un grifon cabrat, doi lei heraldici rampaţi, un cal şi un unicorn; decoraţiile secundare constau dintr-o ghirlandă de frunze atârnate, iar la mijloc un mănunchi de frunze cu rodii, smochine şi struguri, un ghepard, un elefant de vânătoare încălecat de o pasăre planând[40]. O compoziţie eterogenă înscrisă tradiţiei heraldicii renascentiste târzii europene, cu trimiteri la modelele italian, francez, german şi neerlandez, cât şi la cel central-european.

În privinţa decorului pictat al palatului orădean din epoca lui Bethlen, documentele lipsesc deocamdată, cele care există fiind cu referinţă precisă la comenzi în Alba Iulia executate între anii 1624 – 1625 de pictorii casovieni, Johann von Spillenberger (1594 – 1652), David Preckhell şi Michael Rubinner[41]. Probabilă ar fi şi o realizare ulterioară a acestor picturi, schema stilistică-compoziţională a personificării *Primăverii,* lipsită de armonia, de proporţiile şi de volumul propriu modelelor renascentiste, mai mult, figura de o naivitate ce trădează lipsa de exersare în redarea corpului omenesc, faţă de reuşitele din repertoriul vegetal-floral alăturat, justifică o datare ulterioară epocii stucaturilor, poate în deceniile patru şi cinci ale secolului al XVII-lea, când în prezenţa viitorului principe Gheorghe Rákoczy al II-lea, pe atunci căpitan suprem al cetăţii, a fost continuată munca la palat prin încheierea lucrărilor la turnul porţii, definitivarea loggiei şi isprăvirea laturii de sud-est, între bastioanele Crăişorul şi Roşu, finalizate în 1648; probabilă ar fi şi realizarea acestei picturi în timpul domniei lui Gheorghe Rákoczy al II-lea, care s-a folosit de priceperea arhitectului Agostino Serena di Arogno (m. 1654), tehnician imortalizat în epigraful castelului din Iernut drept „architectus venetus"[42], care a supravegheat lucrările la finisarea palatului princiar, la care s-a adăugat mai târziu, prin testamentul Susanei Lorántffy (m. 1659), văduva principelui Gheorghe Rákoczy I, uriaşa sumă de 100.000 de florini, lăsaţi în acelaşi scop.

În al doilea important centru episcopal, Alba Iulia, la capela *Sfântului Spirit* (Fig. 4, 4a) ridicată pe latura nordică a catedralei catolice – bijuterie arhitecturală datorată generozităţii ctitoriceşti a arhidiaconului Ioannes Lázói –, cel mai frumos şi mai important monument al Renaşterii timpurii din Transilvania, poate fi

---

[39] Mircea Ţoca – András Kovács, 'Contribuţii la cunoaşterea palatului în stil Renaştere de la Oradea: reliefurile în stuc din secolul al XVII-lea', *Biharea*, 4 (1977): 32, 199-222.

[40] Ibid.

[41] Detalii documentare în Emődi, 'Adalékok az erdélyi késő reneszánsz', notele 75-78 la pp. 128-129.

[42] András Kovács, 'Artisti del settentrione italiano in Transilvania nella prima metà del Seicento', în Nicolae Sabău (ed.), *Maestri ticinesi in Transilvania tra Cinquecento e Settecento* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2007), pp. 34-37.

descifrată influenţa Renaşterii lombarde şi toscane: aspectul formal al ornamentelor exprimate în motivul palmetelor articulate pe colţurile capitelurilor poate fi pus în legătură nemijlocită cu capitelurile pilaştrilor decoraţi cu tritoni aflaţi la portalul bisericii Sfintei Ecaterina sau Corpus Domini din Bologna, lucrări atribuite lui Sperandio.

Biblioteca vicarului episcopal de Alba Iulia, Adrianus Wolphardus (n. 1491) adăpostită în frumoasa casă cu decor renascentist din Piaţa Mare – actuala Piaţa Unirii - a oraşului Cluj (Fig. 5, 5a)[43], oglindea interesul însufleţit şi exclusiv al acestui prelat cu studii superioare la Universităţile din Viena (1509 – 1512) şi Bologna (1522 – 1523), pentru literatura clasică latină, cărţi care au avut un rol hotărâtor în instrucţia şcolară şi în răspândirea stilului literar umanist în Transilvania. În marginaliile sale la ediţia veneţiană şi milaneză din 1510 la *Metamorphoses* şi *Epistolae Herodes* ale lui Ovidiu, a şi notat că aceste texte le interpreta ca *Rector* la şcoala din Alba Iulia. Tot în acest scop a cumpărat comediile lui Plautus, ediţia veneţiană din 1511, dar şi lucrări ce cultivau stilul latin elegant şi ales sau arta oratoriei, precum *Elegantie de lingua latina* (Venetiis, 1503) de Lorenzo Valla, la care se adăuga celebra culegere retorică a lui Quintilianus (*De institutione oratoriae libri XII,* Venetiis, 1506). Una dintre lecturile preferate ale celui care era şi parohul frumoasei biserici gotice cu hramul Sf. Mihail din Cluj, a fost marea epopee istorică a lui Lucanus, *Pharsalia,* evocatoare a războiului civil dintre Caesar şi Pompeius, ediţia din 1505, publicată în Veneţia, exprimându-şi admiraţia pentru acest poem printr-o poezie înscrisă în volum[44]. Apreciate au fost şi operele versificate ale talentatului poet şi istoric *Giovanni Gioviano Pontano* (1426 – 1503), publicate în 1513 de Aldus din Veneţia, volum la fel de îndrăgit, căci i-a comandat în 1523, la Bologna, o legătură artistică de o nobilă simplitate[45]. Chiar dacă uneori intermediat, modelul tematic, compoziţional stilistic italian din grafica de carte, nu va înceta să fie folosit de transilvăneni în perioada post-Reformă. În una dintre citadelele acestei confesiuni, Clujul secolului al XVI-lea, tipografia Heltai/Hoffgreff, utilizează în ilustraţii xilogravate copii mai reuşite sau mai puţin reuşite ale unor opere din Frankfurt dar şi din Italia (o mărturie pentru cea de-a doua o reprezintă imaginile *Amicitia* şi *Fortuna* din volumul lui Adami János, *Az igaz, jámbor és tökéletes barátságról való éneke*, apărută în 1599). O sugestie tematică de provenienţă asemănătoare o evidenţiază xilogravurile din Calendarul lui *Cisio* (ediţia din 1592)*,* cu 87 de ilustraţii, cele mai generoase (45 x 49 mm)

[43] Acest spaţiu reprezentativ al Clujului, dintr-un unghi asemănător, a fost redat cu fidelitate şi minuţiozitate în detaliile sale arhitectonice şi de un artist itinerant, maestrul vienez Franz Jasche (1775–1842). Tabloul, semnat şi datat (1736), se află în Colecţia Muzeului Brukenthal din Sibiu (nr. inv. 271). Vezi Iulia Mesea, 'Peisagişti din sudul Transilvaniei între tradiţional şi modern. Sfârşitul secolului al XVIII-lea – mijlocul secolului al XX-lea', *Bibliotheca Brukenthal*, LIII (2011): 64 şi n. 122 la p. 64.

[44] Klára Jakó, 'Biblioteca Wolphard-Kakas', în András Kovács (ed.), *Clujul renascentist* (Cluj-Napoca: Társaság - Gloria, 2008), pp. 125-133.

[45] Ibid., p. 134.

reprezentând *Lunile anului* şi momentele cele mai importante din viaţa unui agricultor[46].

De altfel, stabilirea reginei Isabella (1519 – 1559) în Transilvania şi instalarea curţii pentru o vreme în clădirea mănăstirii dominicane din Cetatea veche (*Vetus castrum*) a Clujului (după 1556), va accelera procesul transformării, al modernizării oraşului, corespunzător rolului său de *Transsilvaniae civitas primaria*, *metropolis Transsilvaniae.* Ataşamentul faţă de cultura şi arta Italiei era explicabil de vreme ce regina era fiica unui jagellon polonez şi a unei regine de origine milaneză, Bona Sforza. Refugiaţii din capitala regatului maghiar, Buda, cucerită de turci la 1541, au adus cu ei nu numai averile, relaţiile economice, experienţa, ci şi tradiţiile culturale şi urbane ale centrelor europene, bogate în elemente renascentiste. Principele Ioan II Sigismund (1540 – 1571), fiul regelui maghiar Ioan Zápolya (1526 – 1541) şi al reginei Isabella s-a bucurat de o temeinică instrucţie umanistă şi catolică în Polonia, însă a receptat şi învăţăturile sienezului Fausto Sozzini dar mai ales ale profesorului său, piemontezul Giorgio Blandrata, un antitrinitarian convins şi de mare influenţă în procesul Reformei religioase din Transilvania, acel *scelerato phisico* pentru adversarii săi în doctrină[47]. Astfel, Transilvania celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea s-a remarcat prin *italofonia* celor două familii princiare: Zápolya, cu menţionatul Ioan II Sigismund – pe care Giovanandrea Gromo, comandantul gărzii sale îl considera cel mai mare *prieten al naţiunii italiene* dintre principii vremii –, căruia i se dedicau sonete encomiastice din Veneţia, cât şi familia Báthory, prin Ştefan, viitorul rege al Poloniei[48], apoi Andrei şi Sigismund care au dezvoltat şi încurajat o adevărată „italomanie" culturală la curtea princiară din Alba Iulia[49]. În acest context începe

---

[46] Jozsef Fitz, *A magyarországi nyomdaszat, könyvkidás és könyvkereskedelem története.* II. *A reformátio korában* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967).

[47] Mihály Sebestyén, *Erdélyi fejdelemek* (Târgu Mureş: Mentor Kiadó, 1994), pp. 5-8; Răzvan Theodorescu, 'La fortune est-européene de Venise', în Graciotti (ed.), *Italia e Romania*, p. 241.

[48] Impunătoarele monumente funerare pentru Stefan Báthory (1595) şi soţia sa regina Anna Jagellonica (1574–1575) ridicate în catedrala Wawel din Cracovia au fost concepute de sculptorul florentin Santi Gucci într-un acord deplin cu exemplele plasticii funerare veneţiene, prin structura lor asemănătoare cu aceea a unui portal porticat, cu décor toscan, unde, în firidele laterale, apar statui alegorice iar figura defunctului în costum de ceremonie, cu însemnele puterii regale în mâini este redată în poziţie culcată deasupra sarcofagului. Model în nota stilistică manieristă, inspirat din creaţia altui sculptor italian, Gian Maria Mosca il Padovano, redat la monumentul funerar Jan Krzystof Tarnowski (1560–1570) aflat în Catedrala din Tarnów–Polonia, Jan Białostocki, *The Art of the Renaissance in Eastern Europe. Hungary, Bohemia, Poland* (London: Oxford Phaidon Press, 1976), pp. 57-58, Fig. 198-199, 203-205.

[49] Maeştrii italieni, arhitecţi, maeştrii constructori dar mai cu seamă muzicienii/muzicanţii au fost cu generozitate răsplătiţi de principii transilvăneni, între care Sigismund Báthory a excelat, bucurându-se de plăcerea şi de *una compagnia di buoni musici*; documentele înregistrează în cetatea Alba Iulia numita *olasz utca*, strada italienilor, unde se ridicau casele acestor „tehnicieni", între care un număr important de veneţieni. Vezi Giacomo Bascapè, *Le*

activitatea arhitecţilor şi inginerilor militari italieni, autorii sistemelor de fortificaţie *de sistem bastionar italian* construite în Principatul autonom[50] şi apoi în Marele Principat al Casei de Habsburg, pe parcursul secolelor XVI-XVIII, a pictorilor şi a sculptorilor, creatorii minunatelor decoruri ale portalurilor, ancadramentelor de ferestre, frizelor, consolelor şi ale monumentelor funerare princiare ridicate în catedrala catolică din Alba Iulia.

La ordinul regelui Ioan Zápolya, Episcopul Oradiei, Gheorghe Martinuzzi – veneţian după mamă – a patronat (Fig. 6) lucrările de construcţie ale cetăţii din Gherla (1539 – 1551), folosindu-se de priceperea acelui *Domenicus Italus Architector et edificiorum regalium fundator* (Domenico da Bologna)[51].

Izvoarele (actele administrative comitatense, scăunale şi orăşeneşti, corespondenţa contemporană a primăriilor oraşelor Principatului, socotelile oraşelor, inventarele şi urbariile cetăţilor) din secolele XVI-XVIII înregistrează mai mult de *60 de ingineri militari şi arhitecţi italieni* în serviciul Principilor, al marii nobilimi laice şi religioase pentru care au construit cetăţi, castele, case orăşeneşti, capele şi biserici ale diferitelor confesiuni şi ordine religioase[52]. Nemijlocit legat de Veneţia, unde va fi învăţat arta construirii fortificaţiilor bastionare, a fost „arhitectul veneţian" (*architectus venetus)* al principelui Gabriel Bethlen (1613 – 1629), Agostino Serena (originar din Arogno).

Viaţa curţii princiare din Alba Iulia a fost animată şi de prezenţa muzicienilor italieni, unii dintre ei autori de madrigale, precum Giovanni Battista Mosto şi Pietro Busto, cel din urmă amator de antichităţi oferite cu atâta

Relazioni fra L'Italia e la Transilvania nel secolo XVI (Roma: Anonima Romana Editoriale, 1931), p. 171; Radu Constantinescu, 'Muzica în Transilvania 1438-1648', *Studii de muzicologie*, XVII (1983): 175.

[50] Inginerii militari italieni activi în Transilvania după a doua jumătate a secolului al XVI-lea au cunoscut şi utilizat tratatele militare ce dezbăteau pe larg principiile moderne de fortificare, precum acela datorat unui expert veneţian, Giovanni Battista Bonadio Zanchi (*Del modo di fortificar la città,* Venezia, 1554) dar şi alte tratate tipărite în oraşul dogilor: Pietro Cataneo *(I quattro primi libri di architettura,* Venezia, 1554), Dialogurile lui Giacomio Lanteri (*Due dialoghi … a ragionare dei modi di disegnare le piante delle fortezze secondo Euclide, et del modo di comporre I modelli, et torre in disegno le piante delle* città, Venezia, 1557 sau Girolamo Maggi şi Giacomo Castriotto cu a lor *Della fortificazione delle citta … Libri III,* Venezia, 1564. Vezi şi Klára A. Kovács, *Cetatea din Gherla. Răspândirea fortificaţiei în sistem bastionar italian în Transilvania*. Teză de doctorat. Manuscris, Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca, 2009.

[51] Klára P. Kovács, 'Fortress Building in 16th. Century Transylvania. The Recruitment of Labour Force', *Transylvanian Review,* XXI, 2 (2012): 163-179.

[52] András Kovács – Mircea Ţoca, 'Arhitecţi italieni în Transilvania în cursul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Series Historia*, 18 (1973): 23-30; András Kovács, 'Artisti del settentrione italiano in Transilvania nella prima metà del Seicento', în Sabău (ed.), *Maestri ticinesi*, pp. 30-32 (volumul cuprinde studii semnate de Gheorghe Mândrescu, Nicolae Sabău şi Gheorghe Anghel relativ la opera inginerilor militari, a arhitecţilor şi sculptorilor activi în Transilvania în perioada menţionată – pp. 9-28, 51-182).

generozitate de pământul Daciei romane[53]. Principele Sigismund Báthory (1572 – 1613) i-a găzduit pe muzicienii italieni în două camere din palatul său princiar, generozitatea sa fiind apoi concretizată prin dăruirea a două case pe „uliţa italienilor" din cetate[54]. Acelaşi principe va intra în istoria muzicii europene prin cea mai importantă creaţie a compozitorului, teoreticianului muzical şi organistului Girolamo Diruta (1554 – post 1610), călugăr franciscan veneţian, autorul faimosului tratat în două părţi despre muzica de orgă, intitulat *Il Transilvano*[55]. Alături de aceasta pot fi menţionate şi editările altor piese muzicale tipărite în Veneţia, anume: *Motecta quinque vocum* (1590) şi *Il primo libro de madrigali* (1595) de Giovanni Battista Mosto şi *Concerti ecclesiastici* a lui Giovanni Bassano. Între muzicienii veneţieni prezenţi şi activi la Curtea lui Sigismund Báthory pot fi menţionaţi Antonio Romanini, acel *Antonetto Venetus organista* iar în însemnările lui Szamosközy, apar un anume Zephyro Spira (*Zephyrus Spira, Venetus*) şi *Nicoletto Menti cantor*[56].

Apartenenţa aulică europeană a principelui transilvan reprezentat printre convivii încoronaţi ai regatelor şi principatelor continentale a fost admirabil surprinsă în uriaşul tablou al muzeului Prado din Madrid reprezentând *Festinul lui Irod* (Fig. 7) sau alegoria *Nebuniilor Europei (Les „Folies de l'Europe"),* unde silueta sa, figura sa mirată a fost plasată în flancul din stânga compoziţiei alături de Ferdinand al II-lea, Ferdinand al III-lea şi Friedrich al IV cel Drept (Fig. 8). Tabloul aparţinând manierismului european, atribuit lui Bartholomeus Strobel

---

53 Referitor la activitatea muzicienilor/muzicanţilor străini, italieni cu precădere, în Principatul transilvănean a se vedea complexul studiu al unui specialist în domeniu, Peter Király, încheiat printr-o bogată bibliografie la temă: Peter Király, 'Foreign Musicians at the Transylvanian Court of Sigismund Báthory', *De musica disserenda*, 13/ 1-2 (2017): 235-251.

54 Documentele înregistrează donaţia: *in platea Olasz utcza vocata, intra muros civitatis huius Alben[sis] in vicinitatib[us] domorum ab unius Generosi Ioannis Baptistae Musto Magistri Chori Musicorum n[ost]rorum.* Prezenţa şi activitatea italienilor în cetate e marcată şi de Attilio Amalteo, legatul papal, în scrisoarea sa trimisă lui Clemente al VIII-lea, constatând că: *sono in Transilvania in servitio del principe una buona quantitá di musici italiani*, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti,* ed. Andrei Veress (Bucureşti: Imprimeria Naţională, 1932), vol. IV, p. 216; Jolán Balogh, *Kolozsvári kőfaragó műhelyek* (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Művészettörténeti Csoport, 1985), p. 294; Király, 'Foreign Musicians', p. 238, nota 12.

55 Lucrarea a fost publicată pentru prima dată la Veneţia în 1593, această ediţie fiind o raritate. Doar aceasta cuprinde dedicaţia către principele Sigismund Bathory (a doua pagină, recto). Această primă parte va fi editată succesiv, în anii 1597 şi 1612, Emil Haraszti, 'Sigismond Bathory Prince de Transylvanie et la musique italienne d'après un manuscript de 1595 de la Bibliothèque Nationale de Paris', *Revue de Musicologie* XII (1931): 190-213; Emil Haraszti, 'Les rapports italo-transylvains „Il Transilvano" de Girolamo Diruta', în *Mélanges de musicologie offerts à M. Lionel de la Laurencies* (Paris: 1933): 73-84; Szabolcs Bence, 'Rapporti musicali italo-ungheresi', *Studia Musicologica* (1963): 229-233; Zoltán Falvy, 'Diruta – Il Transilvano, 1593', *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 11/ fasc.1/4 (1969): 123-131.

56 Király, 'Foreign Musicians', pp. 238, 242, 243-244.

(mijlocul secolului al XVII-lea) reprezintă mai degrabă *un reqviem* sau acel *Totentanz der Macht* al „Puternicilor Europei", în viaţă sau dispăruţi, prinşi într-un dans al morţii, o adevărată tragedie ce adună laolaltă ilustrele victime ale secolului al XVII-lea, care au sfârşit printr-o moarte violentă (Gaspar de Coligny m. 1572, Wilhelm de Nassau m. 1584, Mihai, principele Valahiei m. 1601 (Fig. 9), Henric al IV-lea m. 1610, Ducele de Buckingam m. 1628, Jan Tilly m. 1632, Wallenstein m. 1634 etc.)[57].

Gravorul şi editorul de carte, veneţianul Franco Giacomo (1550? – 1620) va ilustra asediul cetăţii Timişoara de către armatele principelui transilvănean, la 1596[58]. Gravorului italian, instruit la şcoala lui Agostino Caracci, îi aparţine portretul-bust al principelui transilvan cu epigraful în partea inferioară (SERENIS. SIGISMONDO BATORI, PREN-/CIPE DE TRANSILVANIA,....) şi blazonul familial în scut elipsoidal, dreapta sus, pe fundalul unei scene de război (Fig. 10). Semnătura maestrului veneţian e gravată stânga, jos: *Franco Forma.* De altfel apreciatului gravor îi aparţine şi volumul *Effigie naturali dei valorosi capitani..... itagliati da Giacomo Franco ve. 1596*[59]*.*

Călugărul franciscan, fratele Girolamo, organistul bisericilor din Chioggia şi Gubbio, concepe opera sa sub forma unui dialog purtat cu trimisul principelui la Veneţia, nobilul şi diplomatul Ştefan Jozsika, prezent în oraşul dogilor la 1593. Compozitorul cu studii veneţiene îi va dedica prima parte a tratatului său lui Sigismund Báthory iar pe cea de-a doua Leonorei Orsini Sforza, nepoata Marelui Duce Ferdinando I de Medici al Toscanei. Un alt muzician italian, Pier Luigi Palestrina, îi va dedica aceluiaşi principe o operă în anul 1584.

Nu doar mediul aulic şi cel al marii nobilimi transilvane din perioada Renaşterii şi a Manierismului au marcat propensiunea pentru modelul italian, acel *More italico,* ci şi cel al patriciatului citadin, al negustorilor şi conducătorilor breslelor. Din inventarele şi actele succesorale referitoare la moşteniri pot fi reconstituite interioarele caselor din principalele oraşe transilvănene ale secolelor XVI-XVII. Menţionatele izvoare dezvăluie dorinţa cetăţenilor de amenajare a unor cămine confortabile, chiar luxoase, după standardele epocii. Mobilier nou, şeminee sculptate, textile de interior, obiecte din cositor, argint şi aur, bijuterii, veşminte împodobite, erau destinate să comunice o apropiere, o

---

[57] Nicolae Sabău, 'Din nou despre tabloul cu portretul lui Mihai Viteazul din muzeul Prado (Madrid)', în Ciprian Firea – Coriolan Opreanu (eds), *Artă, istorie, cultură. Studii în onoarea lui Marius Porumb* (Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2003), pp. 209-220.

[58] Imaginea gravată a asediului, bogat inscripţionată în câmp, prezintă în partea inferioară legenda: *TEMISVAR grandissª et fortissª Città nell'Vungheria, espugnata per Ser-mo Principe Transiluano, del mese Giugno. 1596 / Franco forma (….)*, în TEATRO/ *Delle piu moderne imprese de Guerra fatte/ si nell'Vngheria come nella Fiandra/ et altri luoghi/* RACCOLTE DISEGNATE ET INTAGLIATE IN RAME/ D(A)/ *GIACOMO FRANCO/ onde si vede ogni particolare dei sitti fortezze paesi/ ne'quali esucesso ai tempi nostri notabile fation/ MELITAR/ IN VENETIA PRESSO GIACOMO FRANCO. 1597,* Árpád Jancsó – Loránd Balla, *Temesvár,* Fig. la pp. 52, 53.

[59] *Allgemeine Lexikon der bildenden Künstler*, vol. 12, pp. 365-366.

tendinţă de egalare a bogăţiei lumii feudale şi premoderne, atât prin avere, cât şi prin cultură. Oraşul Cluj poate fi un studiu de caz în acest sens: în unele dintre reşedinţele cetăţii puteau fi văzute paturi cu polog, precum patul menţionat în moştenirea lui Baráth (Münich) Sebestyen sau cel al notarului Mihály (*Inv., 1668).* Inventarele consemnau scrinuri, bufete, etajere, lăzi şi lădiţe colorate, cele din urmă cu motivul buchetelor de flori stilizate, înălţându-se dintr-o vază, aşa numitul *urcior italian* (Fig. 11). Aceste motive vor fi aplicate şi pe spătarele jilţurior epocii[60]. Gravuri de „tip italienesc" împodobesc scaunele (Fig. 12), precum jilţul familiei meşterului tăbăcar Grigore Uzdi (*Inv., 1618*) dar şi cel al familiei Grigore Uberger[61]. Epitetele denumirilor („italian") fac indiscutabilă influenţa peninsulară. Între „veşmintele casei", care agrementau şi colorau interioarele, pot fi menţionate carpetele – unele din materiale grele, decorative (mătase, brocart, catifea) –, tablouri şi basoreliefuri de provenienţă veneţiană. La succesiunea lui Münich Sebestyen şi Anna Viczey *în camera din faţă s-au găsit patru tablouri vechi mari* reprezentând teme alegorice precum *Mater terra, Europa, Dea florum* iar în inventarul moştenirii lui Emeric Stenzel sunt înscrise 12 tablouri – *Sibile veneţiene, frumoase, noi, puse în ramă*[62]. Vasele şi tacâmurile utilizate dezvăluie modul în care viaţa devenea mai pretenţioasă, vorbindu-ne despre diferenţierea meniurilor, despre igiena, toaleta familială. Inventarele succesorale menţionează cu exactitate atare obiecte. Pe lângă piesele de provenienţă orientală, austriacă sau germană, cele ale atelierelor locale însoţite de inscripţii în limba germană, ale saşilor transilvăneni (lăzile de zestre), sunt consemnate şi unele italiene, oglinzi şi un *bazin veneţian din alamă* (moştenirea soţiei argintarului Ioan Desi)[63]. Cronicarul şi tipograful Heltai (1520 – 1575) ne dezvăluie această remarcabilă influenţă a noii culturi italiene a Renaşterii în toate compartimentele existenţei umane din Principat, influenţă receptată şi promovată încă din timpul domniei lui Matia Corvinul (1458 – 1490), *care a vrut să facă din Ungaria o Italie.* Acestei mode îi aparţineau şi *paturile frumoase cu baldachin*, frumoasele construcţii *după modelul roman* sau împodobirea *frumoaselor hornuri cu cărbune* (cămine de foc) după *moda romană*[64].

---

[60] În patrimoniul Muzeului Brukenthal, Sibiu, se conservă lăzi de zestre (tipul „cassone"), cu decor vegetal –floral pictat şi epigrafe în limba germană, sec. XVII-XVIII (Nr. vechi de Inv. 224 şi 225), scaune din piele cu décor pictat pe spătar şi pe suprafaţa plană de şedere, redând figuri de luptători, panduri şi cavalerişti, dispuse în cadre elipsoidale, cu peisaje vedutiste în câmp şi decor vegetal-floral marginal, sec. XVII-XVIII (Nr.-le de Inv. M. 117 (3265), M118 (3266), M 119 (3272), M 120 (3267), M 121 (3270), M 122 (3275), M 123 (369), M 124 (3271), M 125 (3268), M 126 (3274), M 128 (3275), M 1046 (9315).

[61] Zsigmond Jakó, 'Arta interioarelor la Cluj între secolele XVI-XVII. Puncte de vedere pentru cercetarea culturii noastre în epoca Renaşterii', în Kovács (ed.), *Clujul renascentist*, pp. 100-104.

[62] Ibid., p. 98

[63] Ibid., p. 109.

[64] *Heltai Gáspár Magyar krónikája* (Pesta, 1854), vol. III, pp. 508-510; Jakó, 'Arta interioarelor', p. 111.

Secolul al XVIII-lea a consemnat o serie de schimbări la nivelul general al relaţiilor italo-transilvane. Influenţele artelor plastice nord-italiene şi, în special, a celor veneţiene se va exercita în mod intermediat. Legăturile nu mai sunt directe ca în timpul Principatului autonom. Austria, Curtea de la Viena, va fi aceea care va trimite în Transilvania ingineri militari şi arhitecţi pentru construirea amplului sistem de fortificaţii cuprins între lanţul Carpaţilor Orientali şi Marea Adriatică, la care şi-au adus contribuţia şi experţii italieni, între care îi menţionăm pe Ferdinando Marsigli, Giovanni Morando Visconti, Giuseppe di Quadro, Giovanni Ricca şi Jacopo Marini[65].

Instaurarea habsburgilor în Transilvania a deschis calea revenirii ordinelor religioase facilitând sau chiar sprijinind edificarea de noi biserici parohiale şi episcopale catolice sau greco-catolice, prin aceasta reactivând şantierele arhitecturii ecleziastice, alături de cele ale fortificaţiilor menţionate. Remarcabilă va fi activitatea arhitecţilor, a meşterilor constructori, a sculptorilor şi stucatorilor comacini, unii trecuţi prin experienţa nord-italiană, deci şi veneţiană, care au întocmit planurile şi au edificat biserica trinitarienilor (1719 – 1727), palatul Apor din Alba Iulia (Giuseppe di Quadro, m. 1727[66], Francesco Brilli, m. 1719), au restaurat catedrala catolică din acelaşi oraş, au fost prezenţi pe şantierul edificării acelui „castello" (Cetăţuia) de pe promontoriul nordic al Clujului (maeştrii constructori – Rusca Francesco di Giovanni di Serocco şi Cerutti

---

[65] Jolán Balogh, 'Olasz tervrajzok és hazai késŏrenaissance épületeink', în Géza Galavics (ed.), *Magyarországi reneszansz és barokk. Művészettörténeti tanulmányok* (Budapest: Akadmiai Kiadó, 1975), pp. 55-135; Gyula Herczeg, 'L'Autobiografia di Luigi Ferdinando Marsigli e l'Ungheria', în Béla Köpeczi – Péter Sárközy (eds), *Venezia, Italia, Ungheria fra Arcadia e Illuminismo. Rapporti italo-ungheresi dalla presa di Buda alla rivoluzione francese* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982), pp. 65-83; Gheorghe Anghel, 'Maestri ticinesi in Transilvania alla fine del XVII e al inizio del XVIII secolo', în Sabău (ed.), *Maestri ticinesi*, pp. 81-148; Lukács Ávedik, *Szabad királyi Erzsébetváros monográfiája* (Szamosujvár, 1896), p. 97.

[66] Cenotaful în memoria arhitectului italian, un monumental *Cronos* amplasat iniţial în biserica iezuită Báthory din Alba Iulia, se aseamănă stilistic-compoziţional cu *Atlanţii* dar şi cu statuile simbolice de pe monumentele funerare ale dogilor şi ale consilierilor oraşului lagunar. Dincolo de formula encomiastică tipică, epigraful dezvăluie o simţitoare stare de spirit a colaboratorilor faţă de maestrul Italian: HIC JACET/ JOSEPHUS DE QUADRI/ ILLUSTRIS SANQUINE, VIRTUTE, ARTE/ HAS POLONIE,/ DEIN CAROLO VI CAESARI/ LUSTRIS TRIBUS/ IN PLURIBUS EXPEDITIONIBUS/ PROBAVIT/ ARCHITECTUS MILITARIS PRO TRIBUNO/ CAROLINUM MUNIMENTUM/ MONUMENTUO RELIQUENS/ EX TERRA COELUM/ EXPUGNATURUS ABIIT/ ANNO CHRISTI MDCXXVII XVI CALENDAS FEBRUARII/ AETATIS XXXVIII. (*Aici zace/ Josephus de Quadri/ vestit prin stirpe, virtute, artă/ dovedite pentru Polonia/ apoi vreme de trei lustri* [15 ani]/ *pentru împăratul Carol al VI-lea/ în foarte multe campanii/ ca arhitect militar cu rangul de tribun* [colonel] *lăsând în urmă ca amintire fortificaţiile Caroline*/ [Albei Caroline] / *a plecat de pe pământ ca să cucerească cerul/ în anul lui Christos 1727, cu 16 zile înainte de kalendele lui februarie/ în vârstă de 38 de ani.*

di Piazzallo originari din Orogno)[67], au ridicat Biserica episcopală greco-catolică *Sf. Treime* din Blaj (Fig. 13), după 1738 [Johannes (Giovanni) Martinelli], Catedrala catolică din Oradea (Giovanni Battista Ricca, planuri 1753 – 1754), Capela ordinului Mizericordienilor din Oradea (1754 – 1759), sfinţită în 1765 (maestranţa Domenico Luchini), Biserica minoriţilor din Arad (1758 – 1761) (Egidio da Genova), Biserica şi reşedinţa de vară a Episcopiei ortodoxe din Arad, după 1760 (Egidio da Genova) şi Biserica armeano-catolică, Sf. Elisabeta din Dumbrăveni, 1766, 1777 – 1783, 1790 (Jacopo Marini)[68].

Între sculptorii italieni prezenţi prin creaţia lor în Transilvania se remarcă Giuseppe Tencalla, originar din Bissone provenind dintr-o cunoscută familie de arhitecţi, constructori, stucatori şi pictori activi din a doua jumătate a secolului al XVII-lea în Austria, Cehia, Moravia, Ungaria şi Polonia, autorul a patru statui pentru altarul Sf. Carlo Borromeo din catedrala catolică din Alba Iulia[69].

Pictorii italieni ai secolului al XVII-lea care au jucat un rol major în propagarea barocului în Europa centrală au ocolit Transilvania. Una dintre cauze a fost lipsa ofertelor din partea unei biserici precum cea calvină, care „alungase din templu" şi din ceremonial imaginile religioase, prezenţa şi participarea unor pictori germani, cu instrucţie modestă dar şi a saşilor autohtoni la realizarea altarelor poliptice din bisericile luterane, cât şi rezolvarea pe plan local a solicitărilor bisericii ortodoxe de împodobire a lăcaşurilor românilor ardeleni prin zugravii autohtoni ori cei veniţi din Moldova şi Ţara Românească.

În secolul al XVIII-lea, maniera veneţiană e prezentă în Transilvania, înainte de toate în arta religioasă, prin pictorii care şi-au făcut specializarea în vestitele ateliere ale oraşului. Astfel, altarul principal al fostei biserici iezuite din Târgu Mureş (1732, *post qvem*), închinat *Botezului lui Iisus* (Fig. 14, 14a), este opera lui Michel Angelo Unterberger-Cavalese (1695 – 1758), unul dintre merituoşii elevi ai celebrului pictor veneţian Giovanni Battista Piazzetta (1683 – 1762).

Unterberger şi-a făcut ucenicia în localitatea natală, Cavalese, în atelierul lui Giuseppe Alberti, elev al maestrului Paul Troger (1698 – 1762). Specializarea italiană îl pune în relaţie cu pictura veneţiană din cercul artistic a lui Sebastiano Ricci, G.B. Pittoni şi A.B. Grassi. Valoarea operei sale îi deschide porţile Academiei

---

[67] Aldo Crivelli, *Artisti ticinesi dal Baltico al Mar Nero. Svezia-Polonia-Cecoslovacchia-Austria-Jugoslavia-Romania-Turchia* (Locarno – Lugano – Chiasso – Bellinzona – Ascona – Biasca: Edito a cura dell'Unione delle Banche Svizzere, 1969), pp. 45, 109.

[68] E relevant să menţionăm precizările făcute uneori în documentele vremii relative la importanţa şi aspectul acestor construcţii „alla moda italiana", „alla romana", „alla maniera italiana", aşa cum se preciza în contract, Klára Garas, 'Maestri italiani e veneziani nell'Ungheria del secolo XVIII', în Köpeczi – Sárközy (eds), *Venezia, Italia, Ungheria,* pp. 269-274; Nicolae Sabău, *Maestri italiani nell'architettura religiosa barocca della Transilvania. Maeştri italieni în arhitectura religioasă barocă din Transilvania* (Bucureşti: Editura Ararat, 2001), pp. 19-64, 78-121; Agata Chifor, *Oradea barocă,* Ediţia a doua, revizuită şi adăugită (Oradea: Editura Primus, 2018), pp. 127-132.

[69] Sabău, *Maestri italiani*, pp. 21-22 şi notele 21, 22.

vieneze de pictură (1738) şi chiar calea spre funcţia supremă de rector în două legislaturi (1751 – 1754 şi 1757 – 1758). Pictura altarului bisericii iezuite din Târgu Mureş ar putea fi primul exemplu din seria *Botezurilor* realizate în atelierul său[70]. Acelaşi maestru va elabora pânza altarului principal (*Sf. Gheorghe ucigând balaurul*) al noii biserici baroce, Domul din Timişoara (1736 – 1765), sediul noii episcopii catolice a Banatului, lăcaş ridicat de împăratul Carol al VI-lea, într-o programatică legătură a ctitoriei sale cu conceptul de „Pietas Austriaca"[71].

O legătură nemijlocită cu pictura veneţiană poate fi percepută în opera maestrului Vinzenz Fischer (1729 – 1810) aflată în catedrala catolică din Oradea: altarul principal reprezentând *Înălţarea la cer a Maicii Domnului* şi două dintre altarele laterale ilustrând temele *Sfânta Familie* (Fig. 15, 15a) şi *Viziunea Sf. Ladislau,* opere realizate din iniţiativa Mariei Tereza, a instruitului episcop Adam Patachich şi a canonicului Solomon[72].

De unde ataşamentul necondiţionat al maestrului pentru pictura italiană? La câţiva ani după admiterea sa în Academia din Viena (1749), pictorul, profesorul şi arhitectul de origine bavareză va întreprinde acea „obligatorie" călătorie de specializare în Peninsulă (1753 – 1755) parcurgând etapizat itinerarul Trento – Veneţia – Bologna şi Roma, apreciind minunatele creaţii ale lui Pittoni, Ricci, Tiepolo şi Cignaroli. De la maniera stilistică eclectică exersată în perioada timpurie, de la concepţia compoziţional-plastică barocă şi rococo a primei maturităţi, cu evidente trimiteri la Tiepolo[73], opera sa va înregistra momente de sobră şi elegantă rigoare compoziţional-formală influenţată de normele protoclasicizante[74].

Efectele înrâuririi atelierelor italiene de pictură sunt mai puternice în pânza altarului principal, lucrare monumentală structurată pe două registre, terestru şi celest, cu figurile apostolilor dispuşi în semicerc în jurul mormântului gol şi figura Mariei, reprezentată în slavă, plutind ascendent printre nori spre spaţiul luminos ce simbolizează transcendenţa, acea *Regina Coeli* inspirată din *Apocalipsa* Sf. Ioan. Din punct de vedere compoziţional lucrarea ar prezenta consonanţe cu *Assunta* lui G.B. Tiepolo, aflată în biserica reşedinţei arhiepiscopale din Würzburg, afirmaţie parţial valabilă dar, în limitele unei analize asemănătoare, modelul iconografic al acestei teme ar putea fi extins în acest caz până la *Assunta* lui Tizian, lucrare (1516 – 1518) aflată în biserica Santa Maria

---

70 Nicolae Sabău, *Metamorfoze ale barocului transilvan,* vol II, *Pictura* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2005), p. 144; Elfride Baum, *Katalog des Österreichischen Barockmuseum im Untern Belvedere in Wien* (Wien – München: Verlag Herold, 1980), pp. 730-733, fig. 519.

71 Robert Born, 'Die Domkirche in Timişoara (Temeswar) im Kontext der habsburgischen Architectur des 18. Jahrhunderts', *Ars Transsilvaniae*, 14-15 (2007): 43-72.

72 Sabău, *Metamorfoze ale barocului transilvan* II, *Pictura,* p. 167.

73 Pictura bisericii din Laxenburg (1766) o va realiza în „maniera lui Tiepolo", Elfriede Baum, *Katalog des Österreichischen Barockmuseum im Untern Belvedere in Wien* (Wien – München: Verlag Herold, 1980), vol. I, pp. 166-173.

74 Hellmut von Lorenz (ed.), *Geschichte der bildenden Kunst in Österreich* (6 vols., München: Prestel Verlag, 1999), vol. 4 *Barock*, p. 460.

Gloriosa dei Frari din Veneţia. Pictura invocată ar putea fi considerată capul de serie, modelul primordial al *Înălţărilor* realizate de pictorii europeni din secolele XVII şi XVIII. Unui alt pictor veneţian, lui Tintoretto, îi aparţine introducerea în compoziţie a sarcofagului şi a giulgiului ca simbol al mormântului, precum o ilustrează pictura cu aceeaşi temă aflată în biserica veneţiană Santa Maria Assunta.[75]

O istorie aproximativ asemănătoare cu aceea a pânzei lui Michel Angelo Unterberger-Cavalese din Târgu Mureş (*Botezul Domnului*), o are pictura altarului principal al bisericii mănăstirii minorite din Aiud. Tabloul, *Caritatea Sf. Elisabeta* (Fig. 16), a fost cumpărat la Viena de ctitorii acestui altar, Gheorghe Haller şi soţia sa Barbara Csáky. Pictura achiziţionată în deceniul patru al secolului al XVIII-lea va fi montată în nişa altarului abia în anul 1755, când acest retablu a fost definitivat. Cercetări recente apreciază această lucrare drept o replică după acel *modello* păstrat în Salzburger Barockmuseum sau mai degrabă după pictura originală – de dimensiuni mai mult decât generoase, 425x230 cm, elaborată de Giovanni Battista Pittoni (1687 – 1767) la comanda Principelui Elector al Köln-ului, Clement August, pentru capela Ordinului teutonic din castelul Bad Mergentheim (1734). Pictura o reprezintă pe Sfânta Elisabeta (1207 – 1231) - fiica regelui Ungariei, Andrei al II-lea şi al Gertrudei de Meran–, soţie a lui Ludwig IV de Thuringia, într-una dintre acţiunile sale caritative. Atât schema compoziţională izbutită, cât şi maniera stilistică şi cromatică strălucitoare au făcut faimoasă pictura şi pe autorul ei. Deşi Giovanni B. Pittoni nu era adeptul unor replici după propria-i creaţie, modelul său va reapărea, la scurtă vreme după elaborarea sa, într-o serie de lucrări păstrate în diferite oraşe ale Europei centrale. Astfel, în colecţia de la Szépművészeti Múzeum (Muzeul de Arte Frumoase) din Budapesta poate fi cercetată o lucrare de dimensiuni mai mici (72x42,5 cm, Fig. 16a), considerată în literatura de specialitate drept o schiţă (*abozzo*) realizată de maestrul veneţian ca model primar al pânzei pentru marele altar. Varianta păstrată la Muzeul Barocului din Salzburg este socotită drept un original *modello,* care ar fi precedat schiţa din muzeul budapestan. Aşadar, această compoziţie devenită foarte populară în timp s-a răspândit în numeroase versiuni, precum cele din Bremen (Kunsthalle), Augsburg (Städtische Kunstsammlungen), München (Bayerische Nationalmuseum) şi Graz (Colecţia F. Attems). Toate aceste opere enumerate, aceste *ricordi* sau copii, sunt de dimensiuni mai mici. Astfel că, alături de lucrarea amplă aflată în capela castelului din Bad Mergentheim, doar tabloul bisericii minorite din Aiud prezintă dimensiuni mai generoase care, chiar dacă nu sunt suficiente în economia unui „dosar" de identificare şi de atribuire pe seama maestrului, repun în discuţia istoricilor de artă atribuirea pro-poittoniană sau „contribuţia" unui pictor vienez anonim, un *Apelles Viennensis,* care a fost contemporan cu maestrul veneţian, cu generosul Pittoni, cel care l-a studiat şi l-a iubit pe Veronese, l-a admirat pe Tiepolo şi i-a preamărit pe Murillo şi Poussin, făurindu-şi o manieră proprie, încântătoare prin bucuria culorii,

[75] Sabău, *Metamorfoze ale barocului transilvan,* II, *Pictura,* pp. 168-169.

prin mişcarea liniei, prin varietatea scenelor, prin frumuseţea fondului şi dulceaţa expresiei[76].

Mediului artistic veneţian sau manierei stilistice specifice atelierelor de pictură ale oraşului lagunar îi poate fi atribuită monumentala pânză (639cm × 286cm) a primului altar principal al bisericii armeano-catolice mari din Gherla dedicată *Sfintei Treimi cu Arhanghelii Mihael, Gabriel şi Rafael* (Fig. 17)[77].

A doua jumătate a secolul al XVIII-lea reprezintă pentru Marele Principat, epoca marilor colecţii şi a pasionaţilor colecţionari – temă ce ar merita cu siguranţă o cercetare aparte –, *connaisseuri* care au lăsat pentru transilvăneni trei dintre principalele lăcaşe culturale: Pinacoteca Brukenthal din Sibiu, Bibliotecile Batthyány din Alba Iulia[78] şi Teleki din Târgu Mureş[79], în fiecare dintre acestea cultura şi arta veneţiană fiind bine reprezentate. Din această triadă vom cunoaşte doar *Colecţia de pictură italiană,* ce a fost achiziţionată – la fel cu întregul patrimoniu de artă europeană - de baronul Samuel von Brukenthal în perioada în care a fost guvernator al Transilvaniei (1777 – 1787), secţiune ce cuprinde 175 de lucrări aparţinând unor maeştri reprezentativi ai Renaşterii, manierismului dar mai cu seamă barocului italian, şcolile *venetă, ferraresă-emiliană, toscano-romană, genoveză şi aceea din Napole*[80]; aproximativ 20 dintre opere şi aproape tot atâţia artişti, reprezintă nume de rezonanţă pe simeza barocului veneţian[81], de la Francesco Maffei (1605 – 1660), unul dintre cei mai importanţi artişti ai Seicento-

---

[76] Andor Pigler, 'Giovanni Battista Pittoni Erzsébet vázlata'*, Az O.M. Szépművészeti Múzeum Évkönyvei*, VI (1931): 210-213; Egidio Martini, *La pittura Veneziana del Settecento* (Venezia: Edizioni Marciani, 1964), pp. 77-80; Géza (ed.), *Magyarországi reneszansz és barokk,* pp. 73-74, 317-318; Nicolae Sabău, 'Precisationi iconografiche sul tema „La carittà di Santa Elisabetta" nella pittura barocca central europeea'*,* în Marius Porumb (ed.), *Omaggio a Dinu Adameşteanu* (Cluj-Napoca: Editura Clusium, 1996), pp. 265-266; Sabău, *Metamorfoze ale barocului transilvan,* II, *Pictura,* pp. 213-214.

[77] Vezi Nicolae Sabău, 'Observaţii asupra picturii de altar din biserici armeano-catolice transilvane', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia Artium*, 61 (2016): 22-29, fig. 4, 14-22.

[78] Zsigmond Jakó, *Philobiblon transilvan* (Bucureşti: Editura Kriterion, 1977); Zsigmond Jakó, 'Batthyány Ignác, a tudós és tudományszervező'*, Erdélyi Múzeum*, LIII (1991): 76-99.

[79] Maria Thurzai, 'Un trésor de l'époque des lumières en Transylvanie: la bibliothèque Samuel Teleki a Tîrgu Mureş'*, Revue Roumaine d'Histoire*, V/2 (1966): 340-354; Jakó, *Philobiblon transilvan,* pp. 369-370, 384, 386, 387, 393.

[80] Barbara Mancuso, 'Pitture italiane nella collezione di Samuel von Brukenthal. Presenze seicentesche'*, Quaderni della Casa Romena di Venezia*, X (2015): 45-67.

[81] Superlativă aprecierea lui Bernard Berenson relativă la şcoala de pictură a cetăţii lagunare: *….au fost de la început înzestraţi cu cel mai fin simţ al culorii. Aproape niciodată rece, rareori prea aprinsă, culoarea lor nu pare nicidecum ceva adăugat, ca la atâţia pictori florentini, şi nici nu se reduce la pura materie picturală, ca la unii maeştri veronesi. Culoarea lor nu oferă numai o desfătare imediată ochiului, ci acţionează asupra stărilor noastre sufleteşti, stimulând gândirea şi memoria aproape ca opera unui compozitor*, Bernard Berenson, *Pictorii italieni ai Renaşterii* (Bucureşti: Editura Meridiane, 1971), p. 24.

ului veneţian[82], cu al său *Sf. Sebastian* (Fig. 18), la tenebroşii (postcaravaggiştii) ataşaţi Veneţiei, la un Giovanni Battista Langetti (1635 – 1676)[83] prezent în muzeu cu pânzele *Isac binecuvântând pe fiul său Iacob* şi *Iosif tălmăcind visele în închisoare,* la Johann Carl Loth zis Carlotto (München 1632–Veneţia 1698), autorul a şapte opere din colecţie (*Lot şi fiicele sale, Vindecarea orbului, Argus păzitorul nimfei Io adormit de zeul Mercur, Iov nerecunoscut de soţie şi prieteni, Întoarcerea fiului risipitor, Magdalena şi Îngerul, David cu capul lui Goliath*)[84].

Un alt reprezentant al tenebroşilor veneţieni în Pinacoteca sibiană şi totodată unul dintre cei mai fervenţi susţinători ai genului, Federico Benkovich, zis Il Dalmatico (1667 – 1735)[85], apropiat al celebrului Piazzeta de care a legat o strânsă prietenie în atelierului lui Carlo Cignani din Bologna, cu *Socrates îndemnat să evadeze din carceră,* sau pictorul Andrea Celesti (1637–1711) adept al unor concepţii decorative fanteziste, cu un puternic efect de clarobscur, apreciat drept autor al ciclului *Anotimpurilor* (Fig. 19)[86].

Rococoul veneţian e reprezentat în colecţie de însuşi iniţiatorul acestuia, Sebastiano Ricci (1659–1734) prin tabloul *Medor şi Angelica* (Fig. 20), lucrare de mare frumuseţe ce a beneficiat de o identificare pe măsură, datorată unor Roberto Longhi şi Antonio Morassi, operă de referinţă pentru maestrul călător activ, rând pe rând, în Bologna, Modena, Parma, Milano, Viena, Florenţa, Londra şi Paris[87]. Şcoala peisagisticii veneţiene e reprezentată de Antonio Marini (1668 – 1725), maestru de excepţie al genului, cunoscut prin marinele şi furtunile sale dar şi scenele *batailliste,* un valoros „eclectic" care a ştiut să îmbine în creaţia sa elemente din universul pictural al lui Salvator Rosa, din grandoarea peisagisticii lui Sebastiano Ricci şi strălucirea paletei cromatice a lui Magnasco, pictor mai puţin cunoscut în critica de specialitate şi restituit abia după anul 1991 prin două monografii editate de istoricii de artă italieni, Laura Muti şi Daniele de Sarno Prigano[88], şi respectiv Silvia Proni[89]. Pinacoteca Brukenthal e îmbogăţită de două scene de bătălie, intitulate, *Luptă de cavalerie cu cal alb* şi *Bătălie de cavalerie*[90].

---

82 Homan Potterton, *The National Gallery, Venetian Seventeenth Century Painting* (London: National Gallery 1979), p. 19.

83 Rodolfo Palluchini, *La pittura veneziana del Seicento* (Venezia: Alfieri, 1981), vol. II, p. 787.

84 Olimpia Tudoran, 'Patru tablouri de Johann Carl Loth zis Carlotto în Pinacoteca Brukenthal', *Ars Transsilvaniae*, 3 (1993): 139-143.

85 Rodolfo Palluchini, *Contributi alla biografia di Federico Bencovich* (Venezia, 1934), XII.E.F.

86 Olimpia Tudoran Ciungan, 'Patru tablouri inedite de Andrea Celesti în Muzeul Brukenthal şi în România', *Ars Transsilvaniae*, 4 (1994): 179-183; Olimpia Tudoran Ciungan, 'Quatro dipinti inediti di Andrea Celesti al Museo Brukenthal di Sibiu', *Arte veneta*, 47 (1995): 91.

87 Aldo Rizzi, *Sebastiano Ricci. Catalogo della Mostra, Villa Manin di Passariano*, Udine, 25 giugno-31 ottobre, (Milano: Electa, 1989), p. 28; Maria Olimpia Tudoran Ciungan, *Arta italiană sec. XVI-XVIII în Pinacoteca Brukenthal* (Sibiu: Editura Honterus, 2007), pp. 174-175.

88 Laura Muti – Daniele de Sarno Prigano, *Antonio Marini, Pittore (1688-1725). Catalogo Generale* (Rimini: Luisé, 1991).

89 Silvia Maria Proni, *Antonio Maria Marini, L'Opera Completa* (Napoli: Electa, 1992).

90 Ciungan, *Arta italiană*, pp. 140-141.

Încheiem aici periplul nostru asupra relațiilor cultural-artistice veneto-transilvane, nu unul literar-jurnalier, ci unul imagistic, iconografic, al eternei Veneții, această paradigmă a creației, deloc întâmplătoare, deoarece așa cum remarca R. Hénard în *Sous le Ciel vénecien*: *Son charme séducteur a fécondé leur art; elle a fait de toutes les lyres des sources d'harmonie ailée et de toutes les palettes des sources rayons* („Farmecul ei seducător a fecundat arta; ea a făcut din toate lirele surse de armonii înaripate şi din toate paletele surse de feerii încântătoare"[91]) și atunci de ce să nu percepem și încărcătura magică, hipnotică a Veneției, prezentă în chiar toponimul ei, VENETIAM, VENI ETIAM[92], desluşindu-ne repetata chemare a unei muzici melodioase şi amăgitoare precum aceea a sirenelor care l-au încântat pe Ulisse: VINO DIN NOU!

[91] Robert Hénard, *Sous le ciel vénetien. La ville. La Lagune. La campagne* (Tours: Imp. Deslis Frères, 1911), p. 11.

[92] *Materni Ciuitatis amoris conscium, quæ expansa purpura, omnes, undècumque veniant, externos inuitat, & si quis, aut hæsitat, aut moratur, cærula potenta manu:* ***Veni etiam*** *dicit: Vnde* ***Venetiæ*** *appellatæ numero multitudinem innuente, ut cum sit vna Vrbs multiplex Ciuitas esse posit"* (Francisco de Sao Agostinho Macedo, *Pictura Venetae urbis, eiusque partium in tabulis latinis, coloribus oratorijis, & pigmentis poeticis colorata.* Penicillo P. Francisci a S. Augustino Macedo, Venetiis, Apud Cieras Typis & expensis eorundem, 1670), în *Viaggiatori stranieri a/ Voyageurs étrangers à/ Foreign travellers in/ Venezia,* Atti del Congresso dell'Ateneo Veneto 13-15 ottobre 1979. Testi raccolti da Emanuele Kanceff e Gaudenzio Boccazzi, II, Slatkine, *Biblioteca del Viaggio in Italia*, 9 (1981), p. 14.

LISTA ILUSTRAŢIILOR

Fig. 1 Andrea del Castagno, *Filippo Scolari,* Uffizi, Florenţa.

Fig. 2 Franz Neuhauser, *Cetatea Făgăraşului.* Creion şi acuarelă, 1832. Muzeul Brukenthal, Sibiu.

Fig. 3 *Cetatea bastionară din Oradea.* Sec. XVI-XVII, vedere aeriană.

Fig. 4, 4a *Capela Sf.- lui Spirit (capela Ioan de Lázó),* 1512. Catedrala catolică, Alba Iulia.

Fig. 5, 5a Sárdi István, *Case pe latura de est. Piaţa Mare,* Cluj (jum. sec. XIX). Casa Wolphard, faţada, ante 1894.

Fig. 6 *Epigraf cu blazonul G. Martinuzzi* (1542).Cetatea din Gherla.

Fig. 7 Bartholomeus Strobel, *Festinul lui Irod* (jum. sec. XVII), Prado, Madrid.

Fig. 8 Bartholomeus Strobel, *Festinul lui Irod. Sigismund Báthory, Ferdinand II, Ferdinand III şi Friederich IV* (de la stânga la dreapta, detaliu). Prado, Madrid.

Fig. 9 Bartholomeus Strobel, *Festinul lui Irod. Mihai Vodă* (detaliu), Prado, Madrid.

Fig. 10 Giacomo Franco, Portretul lui *„Sigismondo Batori..."* gravură. Veneţia, 1596.

Fig. 11 Decor tipul *„urcior italian"* (sec. XVII-XVIII). Ladă (detaliu). Muzeul Brukenthal, Sibiu.

Fig. 12 *Pandur pedestru* (sec. XVII-XVIII). Scaun (detaliu). Muzeul Brukenthal, Sibiu.

Fig. 13 J. G. Martinelli, *Catedrala greco-catolică din Blaj,* Proiect, după 1738.

Fig. 14, 14a Michel Angelo Unterberger-Cavalese, *Botezul lui Isus* (după 1732). Biserica romano-catolică, Târgu Mureş.

Fig. 15, 15a Vinzenz Fischer, *Sfânta Familie,* altar lateral (1778). Catedrala catolică, Oradea.

Fig. 16 G.B. Pittoni (?), *Caritatea Sf.-ei Elisabeta*(cca. 1753). Biserica catolică, Aiud.

Fig. 16a G.B. Pittoni, *Caritatea Sf.-ei Elisabeta*(model pentru altarul din Karlskirche? Viena, 1734). Szépművèszeti Mùzeum, Budapesta.

Fig. 17 Anonim veneţian (?), *Sf. Treime cu Sf. Arhangheli Mihael, Gabriel şi Rafael* (1760). Primul altar principal. Biserica armeano-catolică, Gherla.

Fig. 18 Francesco Maffei, *Sf. Sebastian.* Muzeul Brukenthal, Sibiu.

Fig. 19 Andrea Celesti, *Iarna,* ciclul *Anotimpurilor*. Muzeul Brukenthal, Sibiu.

Fig. 20 Sebastiano Ricci, *Medor și Angelica*. Muzeul Brukenthal, Sibiu.

(Imaginile fac parte din colecția personală a autorului)



Fig. 1 Andrea del Castagno, *Filippo Scolari,* Uffizi, Florența

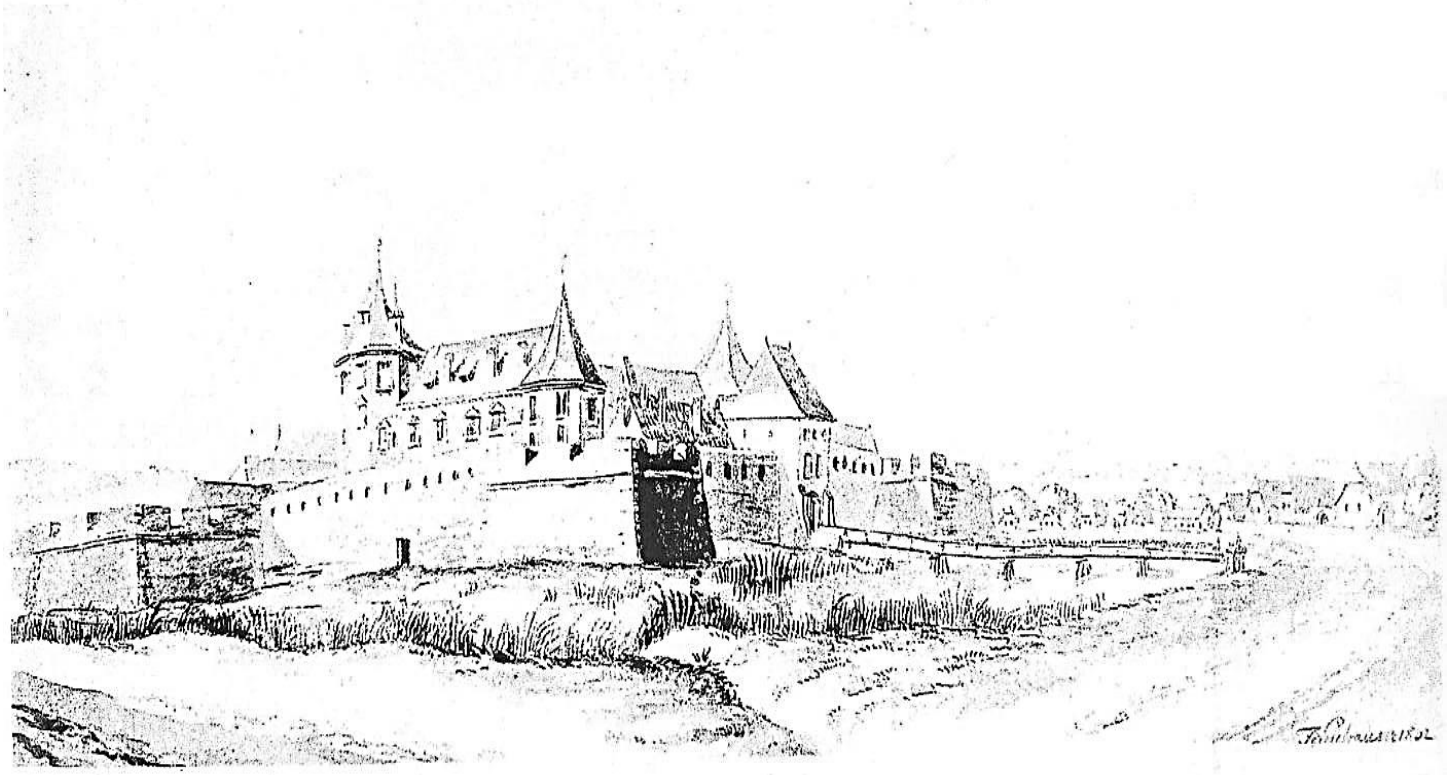


Fig. 2 Franz Neuhauser, *Cetatea Făgăraşului.* Creion şi acuarelă, 1832. Muzeul Brukenthal, Sibiu



Fig. 3 *Cetatea bastionară din Oradea.* Sec. XVI-XVII, vedere aeriană

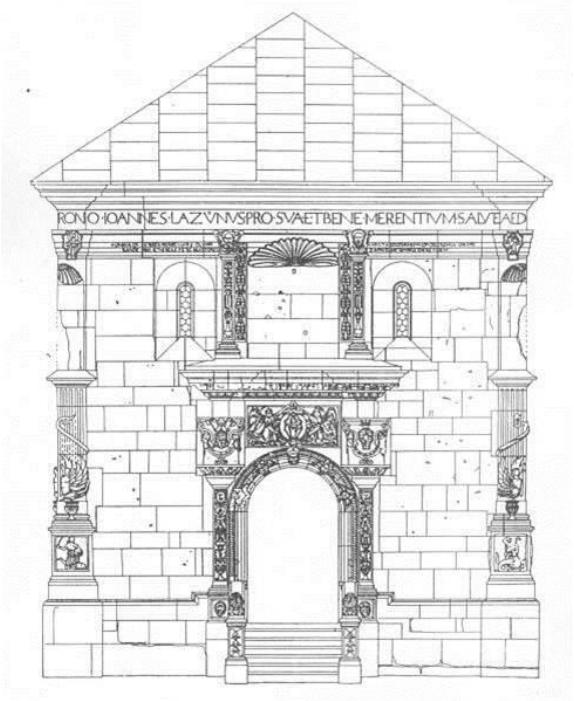


Fig. 4 *Capela Sf.- lui Spirit (capela Ioan de Lázó),* 1512. Catedrala catolică, Alba Iulia



Fig. 4 a *Capela Sf.- lui Spirit (capela Ioan de Lázó),* 1512. Catedrala catolică, Alba Iulia



Fig. 5 Sárdi István, *Case pe latura de est. Piaţa Mare,* Cluj (jum. sec. XIX). Casa Wolphard, faţada, ante 1894

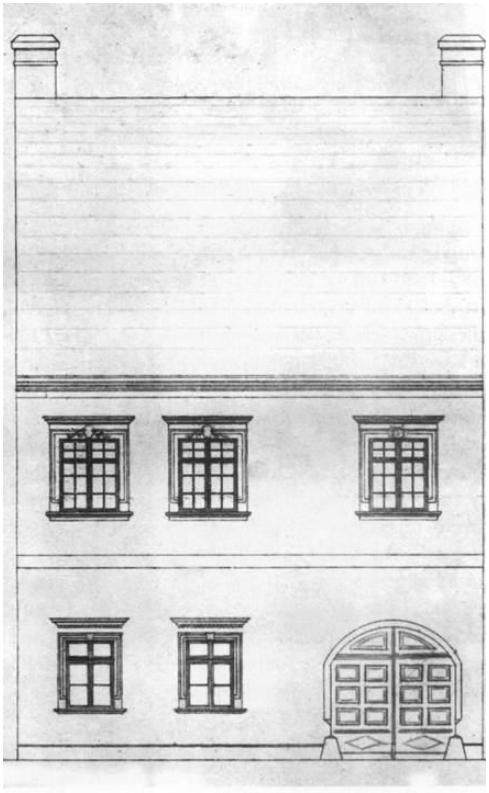


Fig. 5a Sárdi István, *Case pe latura de est. Piaţa Mare,* Cluj (jum. sec. XIX). Casa Wolphard, faţada, ante 1894

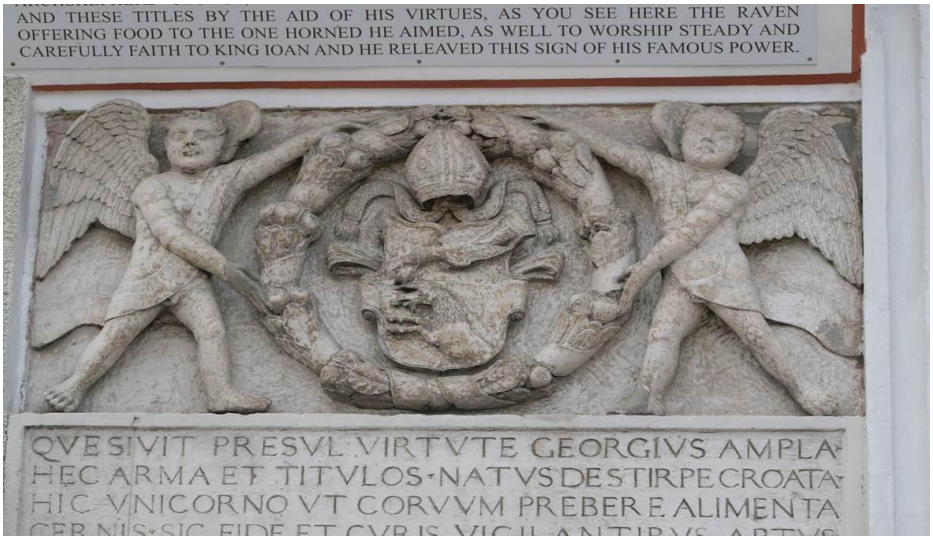


Fig. 6 *Epigraf cu blazonul G. Martinuzzi* (1542). Cetatea din Gherla



Fig. 7 Bartholomeus Strobel, *Festinul lui Irod* (jum. sec. XVII), Prado, Madrid



Fig. 8 Bartholomeus Strobel, *Festinul lui Irod. Sigismund Báthory, Ferdinand II, Ferdinand III și Friederich IV* (de la stânga la dreapta, detaliu). Prado, Madrid



Fig. 9 Bartholomeus Strobel, *Festinul lui Irod. Mihai Vodă* (detaliu), Prado, Madrid



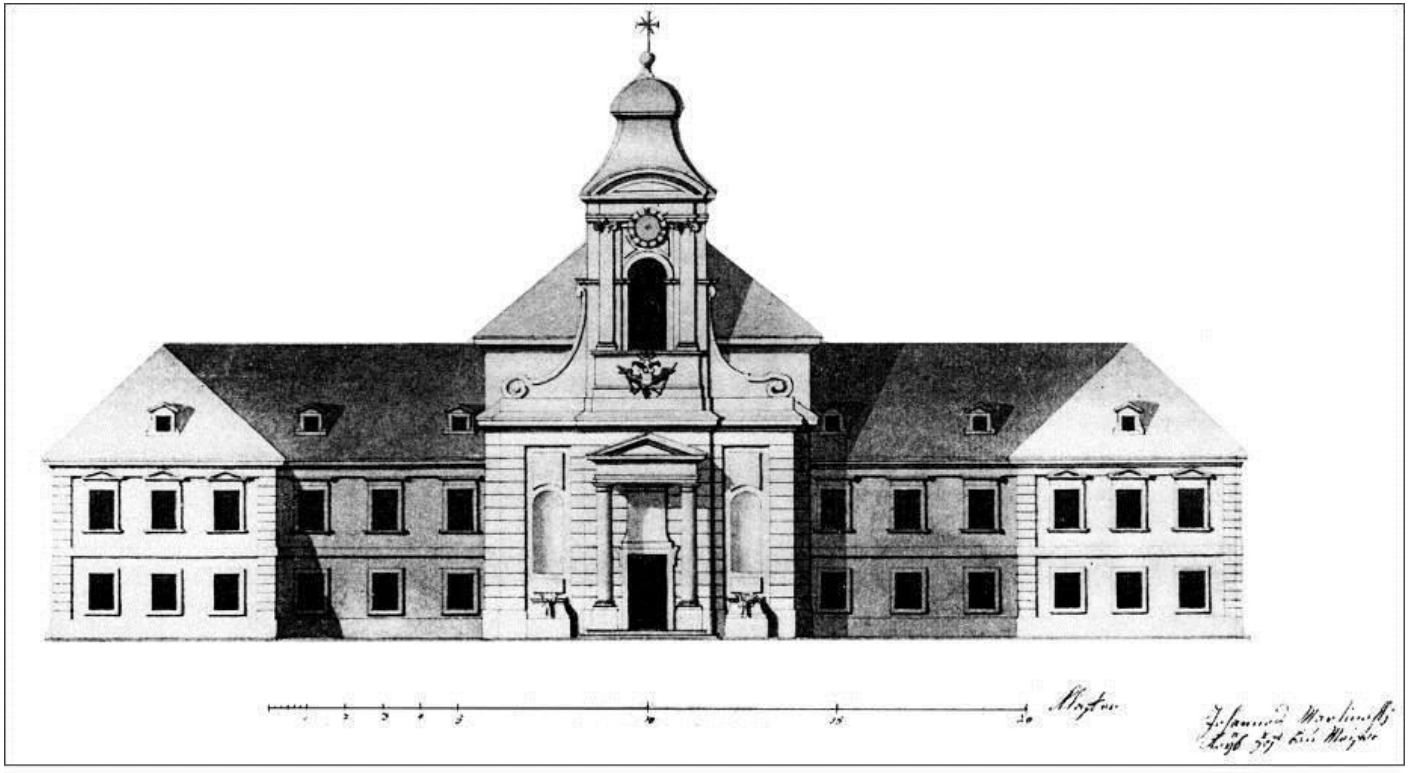
Fig. 10 Giacomo Franco, Portretul lui *„Sigismondo Batori..."* gravură. Veneția, 1596



Fig. 11 Decor tipul *„urcior italian”* (sec. XVII-XVIII). Ladă (detaliu). Muzeul Brukenthal, Sibiu



Fig. 12 *Pandur pedestru* (sec. XVII-XVIII). Scaun (detaliu). Muzeul Brukenthal, Sibiu



Johannes Martinelli, Facciata principale verso la chiesa vescovile della *Santissima Trinità* e del monastero graco-cattolico di Blaj. Progetto, 1738 (secondo Hans Diplich, *Die Domkirche in Temeswar*, München, 1972).

Fig. 13 J. G. Martinelli, *Catedrala greco-catolică din Blaj,* Proiect, după 1738



Fig. 14 Michel Angelo Unterberger-Cavalese, *Botezul lui Isus* (după 1732). Biserica romano-catolică, Târgu Mureș



Fig. 14a Michel Angelo Unterberger-Cavalese, *Botezul lui Isus* (după 1732). Biserica romano-catolică, Târgu Mureş



Fig. 15 Vinzenz Fischer, *Sfânta Familie,* altar lateral (1778). Catedrala catolică, Oradea



Fig. 15a Vinzenz Fischer, *Sfânta Familie,* altar lateral (1778). Catedrala catolică, Oradea



Fig. 16 G.B. Pittoni (?), *Caritatea Sf.-ei Elisabeta*(cca. 1753). Biserica catolică, Aiud



Fig. 16a G.B. Pittoni, *Caritatea Sf.-ei Elisabeta* (model pentru altarul din Karlskirche? Viena, 1734). Szépművészeti Múzeum, Budapesta



Fig. 17 Anonim venețian (?), *Sf. Treime cu Sf. Arhangheli Mihael, Gabriel și Rafael* (1760). Primul altar principal. Biserica armeano-catolică, Gherla



Fig. 18 Francesco Maffei, *Sf. Sebastian.* Muzeul Brukenthal, Sibiu



Fig. 19 Andrea Celesti, *Iarna,* ciclul *Anotimpurilor*. Muzeul Brukenthal, Sibiu



Fig. 20 Sebastiano Ricci, *Medor și Angelica*. Muzeul Brukenthal, Sibiu

PICTURA FILOSOFICĂ ÎN CONCEPȚIA LUI NICOLAS POUSSIN: O NOUĂ LECTURĂ*

Dan Eugen RAȚIU

PICTURA CA IMITAȚIE A ACȚIUNILOR UMANE

Printre *Observaţiile despre pictură*[1] ale lui Nicolas Poussin, cea intitulată *Diffinitione della Pittura, e della sua propria Imitatione* („Definiția picturii și a imitației care îi este proprie") prezintă un interes deosebit, deoarece ridică în mod explicit problema modului în care el înțelege natura picturii și, astfel, sfera de activitate legitimă a pictorului: *Pictura nu este altceva decât imitarea acțiunilor umane, care sunt propriu-zis acțiuni imitabile; altele nu sunt defel imitabile pentru ele însele, ci prin accident și nu ca părți principale, ci ca accesorii, iar în acest fel pot fi imitate nu doar acțiunile animalelor, ci toate lucrurile naturale*[2].

După cum observă Anthony Blunt în comentariul său la *Observațiile* lui Poussin, el a găsit această frază în primul din *Discorsi del Poema Eroica* (1594) de Torquato Tasso și, urmând metoda lui obișnuită *nu a făcut decât să înlocuiască cuvântul poesia cu pittura*[3]. Cu toate că sursa și substituirea termenilor sunt corect identificate de Blunt, trebuie adăugat că, în cazul lui Poussin, o asemenea intervenție nu e întâmplătoare, ci deliberată și transcrie idei corespunzătoare propriei sale teorii despre pictură. Ne putem întreba, așadar, de ce a operat el această substituire și care sunt implicațiile asupra încercării sale de a determina natura picturii, inclusiv modul în care ia în considerare *historia*, „povestea", în contextul sistemului de reprezentare propriu picturii?

---

* Acest text este versiunea revizuită, în limba română, a unei părți (pp. 109, 118-132) din Capitolul III '*Ut Poesis Pictura*: La peinture comme imitation des actions', din Dan Eugen Rațiu, *Peinture et théorie de l'art au XVII^e siècle: Nicolas Poussin et la doctrine classique* (Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2008), pp. 109-153.

1 Acestea au fost publicate, sub denumirea generică de *Osseruationi di Nicolò Pussino sopra la Pittura* și cu titluri particularizate, de către Giovanni Pietro Bellori, *Le Vite de' pittori, scultori et architetti moderni* (Roma, 1672), pp. 460-462; au fost republicate în original în Anthony Blunt, *Nicolas Poussin* (London – New York: Phaidon Press, 1967), Annex A, pp. 361-366, și în traducere franceză în Nicolas Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, textes réunis et présentés par Anthony Blunt, avec un Avant-propos de Jacques Thuillier (Paris: Hermann, 1989), pp. 180-186.

2 Nicolas Poussin, 'Définition de la peinture et de l'imitation qui lui est propre', în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 180 (trad. de Dan Eugen Rațiu).

3 Anthony Blunt, 'Comentarii la *Observations sur la peinture*', în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 180.

O primă constatare este că, aici, avem de-a face cu ocurența unui topos al tradiției umaniste, *Ut poesis pictura* („pictura este asemenea poeziei"), o transformare a vechiului topos *Ut pictura poesis*, care își are originea în poeticile antice ale lui Aristotel și Horațiu. Ecuația pictură–poezie postulată de doctrina clasică, în general, și de Poussin, în particular, are cu siguranță implicații pentru gândirea sa artistică, dar efectele acesteia sunt evaluate în mod diferit, chiar în exegeza contemporană. Unii autori vorbesc despre o concepție „literară și psihologică" sau „intelectuală" despre pictură, precum Blunt în monografia lui *Nicolas Poussin* (1967) atunci când se referă la ideile sale din anii 1630 și la pictura istorică[4] sau Nathalie Heinich în *Du peintre à l'artiste. Artisans et académiciens à l'âge classique* (1993), unde susține că autoritatea toposului *Ut pictura poesis*, care a dominat mult timp și abordarea erudită a artei picturii în Franța, inclusiv la Poussin, a favorizat intelectualizarea picturii și a privirii asupra tablourilor, împiedicând dezvoltarea unei percepții estetice[5]. O perspectivă diferită propune Françoise Graziani care, în mai multe studii (1994, 1996, 1997, 1999), pune în lumină relația gândirii lui Poussin cu poeticile lui Torquato Tasso și Giambattista Marino, de unde pictorul ar fi extras învățăminte atât teoretice cât și practice pe întreg parcursul carierei sale artistice, inclusiv pentru pictura de peisaj de maturitate și din ultima perioadă.

Rămâne să explorăm mai în profunzime natura și mizele analogiei dintre pictură și poezie la Poussin, implicată de substituția pe care o operează în definiția picturii ca imitație de acțiuni, precum și de transferul unor termeni cheie din poetica literară, precum *mythos* sau *historia,* „povestea", și *concetto* sau „ideea". Pentru a răspunde, mai întâi vom examina pe scurt[6] principiile poeticii lui Tasso și inovațiile aduse de lectura sa *Poeticii* lui Aristotel, urmată de Poussin. Edificator pentru mizele acestei analogii e și faptul că, prin aceasta, Poussin se referă totodată la relația dintre pictură și filosofie, adică dintre gândirea figurativă și gândirea rațională, și astfel la pictură ca o figură specifică a cunoașterii. Pentru a clarifica toate aceste raporturi și conceptul de „pictură filosofică" în viziunea lui Poussin, vom analiza în continuare scrisorile sale și alte observații despre pictură, precum cea intitulată *Della Idea della Bellezza* („Despre ideea de frumusețe"), raportându-le la posibilele lor surse, printre care și *Discursurile* poetice ale lui Tasso.

[4] Blunt, *Nicolas Poussin*, pp. 219-222. Conform acestei interpretări, analogia dintre pictură și poezie s-ar situa aici la nivelul conținutului, al subiectelor, care ar trebui să fie identice și de o noblețe egală, pentru a înălța sufletul spre virtute.

[5] Nathalie Heinich, *Du peintre à l'artiste. Artisans et académiciens à l'âge classique* (Paris: Éditions Minuit, 1993), pp. 140-142.

[6] Pentru o analiză mai amplă și detaliată, vezi pp. 110-118 din Rațiu, *Peinture et théorie de l'art au XVII^e siècle*, pe care nu le mai reiau aici.

PICTURA CA FIGURĂ SPECIFICĂ A CUNOAŞTERII: *DESPRE IDEEA DE FRUMUSEŢE*

Vom spune, de la bun început, că idealul poetic urmărit de poetul şi teoreticianul italian Torquato Tasso (1544 – 1595) în *Discorsi dell'arte poetica; e in particolare sopra il poema eroica* (1587) şi în versiunea revizuită şi amplificată din 1594, *Discorsi del poema eroica*, plasează poezia în imediata proximitate a filosofiei. Aşa cum observă Graziani în introducerea la *Discursurile* lui Tasso, scopul său principal este apărarea poeziei împotriva atacurilor care, considerând-o un simulacru, o asociau minciunii şi, astfel, reintegrarea poeticului în domeniul cunoaşterii. În acest scop, Tasso l-a urmat îndeaproape pe Aristotel, cel dintâi care a oferit poeziei o demnitate filosofică prin reabilitarea principiul imitaţiei (pe care se întemeiase condamnarea platoniciană) şi prin reconsiderarea plăcerii contemplării ca un prim mod de cunoaştere care se oferă omului (*Poetica* 1448b 5-20). Conceptul aristotelic de *mímesis* este astfel opusul celui platonician: în timp ce Platon se foloseşte de *mímesis* pentru a condamna imitaţia poetică şi imaginile deoarece acestea ar fi doar simulacre, reproducere a purelor aparenţe, care nu se bazează pe o cunoaştere adevărată (*Republica*, Cartea a X-a), Aristotel conferă imitaţiilor artistice o funcţie euristică. Căci, din perspectivă aristotelică, „a imita natura" nu înseamnă defel a reproduce mecanic aparenţele lucrurilor, golindu-le astfel de substanţa lor, ci a le pătrunde raţiunile prin analiza relaţiilor dintre formă şi materie (care devine astfel „subiect"), pentru a le „imita" substanţa însăşi[7]. Mai mult decât atât, prin refuzul de a reduce actul poetic la simpla versificare şi prin valorizarea *mythos*-ului, pe care l-a făcut principiul director al *Poeticii*, Aristotel a întemeiat statutul poeziei pe superioritatea ficţiunii poetice în raport cu discursul „adevărat" al istoriei (cronicii): el afirmă că poezia este „mai filosofică decât istoria" şi lasă să se înţeleagă că istoricul (cronicarul) doar descrie realitatea, în timp ce poetul, prin chiar imitaţiile sale şi prin actul imitării, este capabil să gândească ordinea şi frumuseţea lumii[8].

---

[7] Françoise Graziani, 'Introduction. L'idée de la poésie', în Torquato Tasso, *Discours de l'art poétique. Discours du poème héroïque* [Venezia 1587, Roma 1594], traduit de l'italien, présenté et annoté par Françoise Graziani (Paris: Aubier, 1997), p. 11.

[8] Graziani, 'L'idée de la poésie', pp. 23-27. Aristotel, *Poetica*, Studiu introductiv, traducere şi comentarii de Dionisie M. Pippidi, ediţia a III-a (Bucureşti: Editura IRI, 1998), 1451 a 36 – b 10: *Din cele spuse până aici reiese lămurit că datoria poetului nu e să povestească lucruri întâmplate cu adevărat, ci lucruri putând să se întâmple în marginile verosimilului şi ale necesarului. Într-adevăr, istoricul nu se deosebeşte de poet prin aceea că unul se exprimă în proză şi altul în versuri [...], ci pentru că unul înfăţişează fapte aievea întâmplate, iar celălalt fapte ce s-ar putea întâmpla. De aceea şi e poezia mai filosofică şi mai aleasă decât istoria [historías]: pentru că poezia înfăţişează mai mult universalul [kathólou], câtă vreme istoria mai degrabă particularul [kath' hékaston]. A înfăţişa universalul înseamnă a pune în seama unu personaj înzestrat cu o anumită fire vorbe şi fapte cerute de acestea, după legile verosimilului şi ale necesarului: lucru către care şi năzuieşte poezia, în ciuda numelor individuale adăugate. Particular, în schimb, e ceea ce a făcut ori pătimit Alcibiade, de pildă.*

Concepţia lui Tasso despre legăturile poeziei cu filosofia şi dimensiunea sa filosofică, expusă în *Discursuri despre arta poetică* (1587) şi *Discursuri despre poemul eroic* (1594), se situează în această perspectivă aristotelică. Cum subliniază Graziani, în viziunea sa poezia este o filosofie în imagini, al cărei mod propriu de formulare a adevărului (istoric) este de a-l „înveşmânta şi împodobi" cu ajutorul ficţiunii sau artei poetice, subordonându-l verosimilului şi universalului. Cu alte cuvinte, poezia e o gândire figurativă având ca mijloace de expresie proprii metaforele şi imaginile – idei, *concetti*, definite ca actul de a concepe analogii şi corespondenţe între lucruri. În conformitate cu principiile aristotelice, pentru Tasso imitaţia poetică este cu totul altceva decât simpla reproducere a modelelor naturale sau a faptelor istorice: rival al lui Dumnezeu, poetul reînnoieşte în mod constant lumea în „fabrica artificială" care este opera sa. Prin aceasta, poetul depăşeşte istoricul, după cum spunea Aristotel, dar rămâne în mod necesar „filosof", adică imaginile sale poetice sunt totodată, din perspectiva poemului perfect, nişte imagini metafizice[9].

Astfel, dacă analogia dintre pictură şi poezie operată de Poussin e înţeleasă în raport cu poetica lui Tasso care a inspirat-o, ea priveşte nu nivelul conţinutului (subiecte comune), ci nivelul principiilor reprezentării. Potrivit lecturii propuse de Graziani, pe care o urmez aici, această analogie este una „operaţională" sau „de structură şi semnificaţie", ce presupune un raport analogic între producţiile artei în general şi cele ale naturii şi implică o deplasare a artei poeziei sau picturii: acestea imită, şi una şi alta, cu ajutorul unui *concetto* ce este de ordin propriu-zis poetic, principiile de structurare prin care natura semnifică. Proximitatea lor ţine de o operaţiune comună, *dispositio* – a da „formă şi dispunere poetică" unei „materii prime" –, care e identificată cu „forma esenţială" a operei şi postulată ca travaliul propriu artei[10]. Mai trebuie precizat că Poussin, indicând în acest fel în „Definiţia picturii…" natura sa comună cu poezia în calitate de imitaţie de acţiuni umane, nu încetează să-i afirme diferenţa specifică ce ţine de mijloacele de expresie proprii. În fapt, fundarea analogiei dintre pictură şi poezie nu pe subiectul ca atare, ci pe *dispositio* – dispunere sau compoziţie –, îi permite lui Poussin să reconsidere principiul tradiţional *Ut poesis pictura*: acest mod comun de operare sau structurare şi de generare de sens nu privează niciunul din cei doi termeni ai ecuaţiei de mijloacele de expresie proprii – în cazul picturii, de caracterul său specific ca artă vizuală.

---

[9] Tasso, *Discours de l'art poétique. Discours du poème héroïque*, I, pp. 148-150, 159-160, şi II, pp. 161-182. Graziani, 'L'idée de la poésie', pp. 27-29, 36-43 şi 'La poétique de la *fable*: entre *inventio* et *dispositio*', *XVII^e siècle*, 46/182 (1994): 90. În limba română sunt traduse doar câteva fragmente din Torquato Tasso, 'Discursuri despre arta poetică I şi II', în Anghelescu Sanda (ed.), *Arte poetice. Renaşterea* (Bucureşti: Editura Univers, 1986), pp. 197-206.

[10] Françoise Graziani, 'Constance de l'art: Poussin lecteur du Tasse', în Giovanni Careri (ed.), *La Jérusalem délivrée du Tasse. Poésie, peinture, musique, ballet* (Paris: Klincksieck, 1999), pp. 295-296, 299; Françoise Graziani, 'Poussin mariniste: la mythologie des images', în Olivier Bonfait (ed.), *Poussin et Rome. Actes du Colloque de l'Académie de France à Rome et à la Biblioteca Hertziana* (Paris: Éditions des Musées Nationaux, 1996), pp. 367-385.

Poussin a reflectat, în termeni inspiraţi de aceste principii poetice ale lui Tasso, şi la legăturile dintre pictură şi filosofie şi, mai ales, la modul specific picturii de a considera lucrurile. Observaţia sa intitulată *Della Idea della Bellezza* („Despre ideea de frumuseţe") e un bun exemplu în acest sens. De obicei, această notă este citită ca dovada unei dimensiuni intelectualiste sau spiritualiste a concepţiei lui Poussin despre pictură, pe care el o defineşte aici drept „o idee a lucrurilor incorporale". Cu toate acestea, o cercetare atentă a surselor sale ne poate conduce spre o lectură diferită. Să amintim, mai întâi, textul lui Poussin: *Ideea de frumuseţe nu coboară în materie decât dacă e pregătită cât de mult posibil. Această pregătire constă în trei lucruri: ordine, măsură şi specie sau formă. Ordinea înseamnă intervalul dintre părţi, măsura se referă la cantitate, iar forma constă în linii şi culori. Ordinea nu e de ajuns, nici intervalul dintre părţi, după cum nu e de ajuns nici ca toate membrele corpului să-şi aibă locul lor natural, dacă nu li se alătură măsura ce dă fiecărui membru mărimea cuvenită, proporţionată faţă de corp, şi dacă forma nu contribuie la rândul său, astfel încât liniile să fie făcute cu graţie şi cu o suavă îmbinare de lumini şi umbre învecinate. Iar din toate acestea, se vede limpede că frumuseţea este cu totul departe de materia corpului, de care nu se poate apropia dacă nu e dispusă acolo prin pregătiri incorporale. Şi de aici rezultă că pictura nu e altceva decât o idee a lucrurilor incorporale, iar dacă ea înfăţişează corpurile, în acest fel reprezintă doar ordinea şi măsura formelor lucrurilor, şi că ea este mai preocupată de ideea de frumos decât de toate celelalte. Pornind de aici, unii au dorit ca această idee să fie singura dovadă a pictorilor buni şi, se poate spune, ţelul tuturor acestora, şi ca pictura să fie amanta frumuseţii şi regina artei*[11].

Potrivit lui Erwin Panofsky, nota lui Poussin reia „aproape cuvânt cu cuvânt" o pagină din *Idea del Tempio della Pittura* (1590) de Gian Paolo Lomazzo, care, la rândul său, a împrumutat-o din celebrul comentariu al lui Marsilio Ficino la *Banchetul* lui Plato, *Sopra lo amore over' Convito di Platone* (1544), unde vedem cu claritate determinarea platoniciană a frumosului ca o „coborâre a ideii" în materie. În opinia sa, este o dovadă că Poussin, în pofida spiritului său lucid, nu s-a putut sustrage farmecului metafizicii neoplatonice, iar teoria lui despre frumos diferă semnificativ de cea a lui Bellori, adică este pur neoplatoniciană[12].

Prin urmare, trebuie să acordăm o mai mare atenţie acestei surse. Fragmentul din care Poussin s-a inspirat la începutul notei sale se află în capitolul XXVI din *Ideea Templului Picturii*, intitulat „Despre modul de a cunoaşte şi a alcătui proporţiile potrivit frumuseţii". În ordinea lucrării, această problemă urmează capitolelor XI-XVII, unde Lomazzo se ocupă de cele cinci părţi „teoretice" ale artei

---

[11] Poussin, 'De l'idée de beauté', în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, pp. 183-184 (Traducere de Dan Eugen Raţiu). Observaţia lui Poussin e redată parţial (fără ultima frază) în original şi tradusă, într-o versiune uşor diferită, în Erwin Panofsky, *Ideea. Contribuţie la istoria teoriei artei* (Bucureşti: Editura Univers, 1975), pp. 163-164 nota 261.

[12] Panofsky, *Ideea,* pp. 57-58 şi pp. 156-157 nota 235, p. 163 nota 261. După Panofsky, tocmai tentativa de a legitima metafizic sensul şi valoarea frumuseţii, sesizând principiul său ultim prin înălţarea până la Dumnezeu, e dovada unei teorii neoplatoniciene.

picturii – proporția, mișcarea, coloritul, lumina, perspectiva – și de cele două părți ale „practicii" – compoziția și forma –, toate prezentate în conformitate cu cele șapte moduri ale guvernatorilor „templului picturii". Conform structurii arhitecturale a acestui templu, prezentarea seriei de șapte părți ale picturii e inclusă în capitolele XIX-XXV, conform speciilor lor particulare, iar în capitolele XXVI-XXXII în conformitate cu condițiile generale ale utilizării lor raționale. În Capitolul XXVI, Lomazzo pornește de la teoria Frumosului prezentată de Ficino în comentariul său la *Banchetul* și o reformulează în jurul categoriilor curente în teoria artei – proporția (*proporzione*), măsura (*modo*), ordinea (*ordine*) și specia (*specie*) sau forma –, pentru a relua apoi problema practică a reprezentării frumuseții corporale prin proporție, care este un „lucru necorporal". Iată acest *locus classicus* al neoplatonismului lomazzian unde se găsește fragmentul care a atras atenția lui Poussin: *Mai întâi trebuie știut că frumusețea nu este altceva decât o anumită grație vie și spirituală, care prin raza divină se revarsă mai întâi asupra Îngerilor, în care se oglindesc imaginile tuturor sferelor, numite în cazul lor modele și idei; apoi trece în suflete, unde imaginile se numesc rațiuni și noțiuni, iar la urmă în materie, unde se cheamă imagini și forme, iar acestea, prin mijlocirea rațiunii și a văzului, aduc tuturor desfătare, fie mai mult fie mai puțin, potrivit cauzelor ce se vor arăta mai jos. [...] În sfârșit, frumusețea corpului nu este altceva decât o anumită împlinire în act, o vioiciune și o grație ce strălucește în el prin influența Ideii sale, care nu coboară în materie decât dacă ea este foarte bine pregătită. Iar această pregătire a corpului viu se realizează prin trei lucruri, care sunt ordinea, măsura și specia. Ordinea înseamnă distanțele dintre părți, măsura e cantitatea, iar specia înseamnă liniile și culorile [...] Dar această egalitate a distanțelor, care ține de ordine, nu este de ajuns, dacă nu i se adăugă și măsura părților, care să atribuie fiecărui mădular mărimea cuvenită, ținând seama de proporția întregului corp, așa cum vom arăta mai departe. Iar pe lângă acestea, e necesară forma, pentru ca meșteșugitele trăsături ale liniilor și strălucirea ochilor sau a culorilor să împodobească ordinea și măsura părților [...] Pe temeiul acesta se dovedește că frumusețea este atât de departe de materia corporală, încât nu-i e împărtășită dacă aceasta nu e pregătită prin cele trei mijloace numite necorporale, amintite mai sus...*[13].

Lomazzo încheie pasajul respectiv, împrumutat de la Ficino, spunând în sinteză – după cum rezumă Panofsky – că frumusețea, fiind de esență necorporală, poate fi recunoscută doar de un simț spiritual lăuntric, rațiunea, și nu poate fi redată decât pornind de la o imagine ea însăși interioară și spirituală, „tiparul ideilor" (*formula idearum*), adică amprenta sau pecetea pe care Ideile sau formele originare veșnice și divine au imprimat-o în rațiunea umană. Datorită acestor daruri, pictorul poate și el să recunoască frumusețea lucrurilor din natură și,

[13] Gian Paolo Lomazzo, 'Ideea templului picturii', în *Manierism. Artă și teorie*, traducere, comentarii și indice de Oana Busuioceanu (București: Editura Meridiane, 1982), pp. 175-177.

observându-i semnele exterioare şi condiţiile de posibilitate, o poate exprima în operele făurite de mâna sa[14].

Întrebarea care se pune este dacă, în observaţia sa „Despre ideea de frumuseţe", Poussin a încercat să reafirme caracterul aprioric-metafizic al frumuseţii în pictură, aşa cum au făcut-o mai înainte teoreticienii manierismului sau să sublinieze modul specific în care pictura ia în considerare lucrurile, în funcţie de frumuseţe? Examinarea altor surse ne poate conduce la răspunsul corect. Blunt, deşi recunoaşte că acest text reprezintă un aspect singular al activităţii lui Poussin, şi anume singurul caz în care a notat o idee neoplatoniciană, corectează sau, mai precis, completează atribuirea sursei sale. El adăugă că fragmentul final corespunde mai exact traducerii în italiană (publicată la Veneţia în 1591) a tratatului lui Albrecht Dürer despre proporţie, *Della simmetria dei corpi umani libri quatro*, unde se află o frază care corespunde cu cea a lui Poussin – *Şi de aici rezultă ...*–, dar care lipseşte din textele lui Ficino şi Lomazzo[15]. Această referinţă la încercarea unui artist de a inventa un sistem al proporţiilor umane, indicată de Blunt, este edificatoare cu privire la interesul pe care Poussin l-a putut avea pentru alegaţiile metafizice ale lui Lomazzo despre ideea de frumuseţe. Ceea ce Poussin caută în primul rând aici este răspunsul la întrebarea practică: *cum poate pictorul să reprezinte frumuseţea corporală*? El desfăşoară în nota sa o reflecţie asupra condiţiilor de posibilitate ale unei reprezentări frumoase a corpului în pictură, care trimite la teoria dispoziţiei, a proporţiilor şi la raportul dintre părţi şi întreg. Dar ceea ce el expune aici este în întregime în concordanţă cu punctul de vedere al unui artist. Nota precizează mai întâi mijloacele proprii picturii cu care artistul organizează varietatea sensibilă pe pânză: proporţiile părţilor, linii, culori, lumini şi umbre. Dacă pictura e spirituală, deşi reprezintă corpuri, e tocmai datorită faptului că ea păstrează din corporalitatea lor doar „ordinea şi măsura formelor lucrurilor". Fără aceste „pregătiri incorporale" care sunt, în opinia lui Poussin, „ordinea, măsura şi specia sau forma", pictura nu ar putea fi capabilă să reprezinte frumuseţea corpului şi, prin analogie, cea a lumii[16].

Mai există însă o altă sursă a notei „Despre ideea de frumuseţe", care ne permite să elucidăm mai bine intenţiile ultime ale lui Poussin: în concluzia sa, el împrumută nu doar din traducerea tratatului despre proporţie al lui Dürer (cum deja a observat Blunt), ci şi din *Discursul despre poezia eroică* al lui Tasso, în ultima frază *Pornind de aici*…. Potrivit lecturii propuse de Graziani în studiul „Constance de l'art: Poussin lecteur du Tasse" (1999), în viziunea lui Poussin definiţia aparent

---

[14] Panofsky, *Ideea*, p. 58 şi p. 156 nota 234. Vezi şi Lomazzo, 'Ideea templului picturii', p. 183, nota 20.

[15] Blunt, comentariu la 'De l'idée de beauté', în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 184. Chiar şi Panofsky, deşi recomandă prudenţă în considerarea declaraţiilor artiştilor-teoreticieni, recunoaşte caracterul diferit, cel puţin faţă de ideile lui Ficino, al concluziei din nota lui Poussin. Panofsky, *Ideea*, p. 164 nota 261.

[16] O lectură similară propune şi Clélia Nau, *Le Temps du sublime. Longin et le paysage poussinien* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2005), pp. 170-172.

platoniciană a frumuseţii coincide perfect cu teoria „formei esenţiale" la Tasso, deoarece el transferă ca atare în domeniul picturii formula prin care Tasso, în urma analizei poeziei ca imitaţie de acţiuni, o defineşte ca *amantă a frumuseţii*: *Poezia este, aşadar, o căutare a frumuseţii* – conchide Tasso – *şi o manieră de a-i face curte. Ea procedează în două moduri pentru a o aduce în faţa ochilor noştri şi a ne-o arăta: naraţiunea pe de o parte, reprezentarea pe de altă parte; şi una şi alta ţin de imitaţie, care este genul lor comun; dar uneori ele sunt considerate moduri particulare de imitare*[17].

Este util să adăugăm că, în pasajul în care se găseşte formula împrumutată de Poussin de la Tasso, acesta încerca să lumineze tocmai legăturile dintre poezie şi filosofie. Acestea au o natură asemănătoare – fiind „o singură substanţă cu două nume", conform formulei lui Maximus din Tyr –, dar se deosebesc prin modul de a considera lucrurile: poezia consideră lucrurile ca fiind frumoase, iar filosofia ca fiind bune; astfel, una se ocupă de imaginile fabulei (*la favola*, povestea sau imitarea unei acţiuni), iar cealaltă de virtute[18].

Aşadar, între poezie şi filosofie există o legătură ce ţine de natura şi funcţiile lor cognitive comune, ceea ce nu şterge însă deosebirile dintre ele: specificitatea cea mai remarcabilă a învăţăturii poetice este aceea că ne oferă nu o cunoaştere discursivă, ci o intuiţie despre lucruri şi corelaţiile lor. Graziani observă că această specificitate este rezultatul interacţiunii dintre facultăţile cognitive şi emoţionale ale sufletului, care sunt inseparabile în cazul poeziei şi contribuie la „trezirea spiritului" şi la îndrumarea cititorului spre virtute, însă pe calea plăcerii. Tasso inversează astfel relaţia dintre folos şi plăcere şi reabilitează conceptul plăcerii în sine, refuzând să o vadă ca un simplu instrument al educaţiei morale. Această plăcere specifică, indicată ca scop al poeziei, este identificată cu *meraviglia*, „miraculosul", care desemnează un ansamblu de sentimente în care se amestecă „surpriza admirativă" (latinul *mirabile* care a servit ca model italianului *meraviglia* este echivalentul grecescului *thaumastón*) şi „uimirea" sau „stupoarea" (*ekplêxis*). Acest principiu îmbină în mod implicit practica poetică şi abordarea filosofică,

---

17 Tasso, *Discours du poème héroïque*, I, p. 152 (Traducere de Dan Eugen Raţiu); Graziani, 'Constance de l'art: Poussin lecteur du Tasse', p. 297.

18 Tasso, *Discours du poème héroïque,* I, pp. 151-152: *Deci, dacă poetul este un imitator al acţiunilor şi caracterelor umane, poezia va fi imitarea aceloraşi lucruri; iar dacă poetul este un imitator bun, poezia va fi o imitaţie de aceeaşi valoare. Cu toate acestea, unii oameni au vrut ca poetul să nu considere atât bunătatea cât frumuseţea lucrurilor [...] Or, din partea mea, nu e defel neplăcut ca poetul să se dedice contemplării ideii de frumuseţe [...] Acum, mi se pare că nu trebuie subestimată opinia lui Maximus din Tyr, care dorea ca poezia şi filosofia să fie unul şi acelaşi lucru, o singură substanţă cu două nume, aşa cum este lumina în raport cu soarele [...] În ceea ce mă priveşte, cred că deosebirea apare în maniera de a considera lucrurile, căci poezia le consideră ca fiind frumoase, iar filosofia ca fiind bune. Aceeaşi idee o exprimă acest autor într-un alt pasaj, când spune că Homer s-a confruntat cu două necesităţi, din care una ţine de filosofie, iar cealaltă de poezie; şi că pentru una el se ocupa de virtute, iar pentru cealaltă de imaginile fabulei* (Traducere de Dan Eugen Raţiu).

deoarece *thaumastón* este, potrivit lui Platon şi Aristotel, originea filosofiei şi primul motor al dorinţei de a cunoaşte[19].

Prin urmare, dacă luăm în considerare referinţa la Tasso de la sfârşitul notei „Despre ideea de frumusețe", putem admite, de asemenea, că aici Poussin nu a dorit atât să afirme (ca neoplatonician) caracterul spiritual sau intelectual al picturii, cât să evidenţieze maniera sa specifică, în raport cu filosofia, de a considera lucrurile: şi anume, ca o „căutare a frumuseţii" care deschide accesul la o cunoaştere particulară, prin mijlocirea plăcerii. Astfel, putem conchide că recuperarea în domeniul picturii a conceptelor-cheie ale literaturii poetice, cum ar fi *mythos* sau povestea, şi *concetto* sau ideea, este pentru Poussin o modalitate de a implica pictura în încercarea de reintegrare a poeticului în domeniul (filosofic) al cunoaşterii, căruia Tasso a căutat să-i restabilească fundamentele. În cele din urmă, reinterpretarea de către Poussin a analogiei dintre pictură şi poezie prin intermediul principiilor poetice ale lui Aristotel şi Tasso are ca miză şi instituirea posibilităţii unei *pittura filosofica,* o pictură filosofică[20].

De-a lungul timpului, istoricii şi criticii de artă au atribuit mai multe sensuri atributului de „filosofică", ataşat picturii, care s-ar referi fie la semnificaţia sa morală fie la utilitatea sa documentară şi didactică sau chiar la erudiţia pictorului, adică la posesia unei cunoaşteri discursive sau a unei doctrine care să fie infuzată în opere. Este însă legitim să atribuim un astfel de înţeles expresiei „pictură filosofică" în cazul lui Poussin şi al intenţiei sale teoretice de a integra pictura în domeniul cunoaşterii, precum şi al practicii sale picturale şi rezultatelor acesteia, tablourile sale nu doar istorice ci şi de peisaj?

PITTURA FILOSOFICA ÎN CERCURILE ACADEMICE: O SEMNIFICAŢIE MORALĂ ŞI UTILITARĂ

În acea perioadă, ideea unei *pittura filosofica* a fost susţinută în cercurile academice romane de către Federico Cesi (1585 – 1630), fondator şi principe al Accademia dei Lincei, care sfătuia artiştii să practice o astfel de pictură. Definiţia sa se găseşte în *Zibaldone*, „Jurnalul" lui Cesi, al cărui manuscris a fost reordonat şi legat de Cassiano dal Pozzo: *Pictura filosofică. Ramură a picturii şi studiul ei, nu doar pentru simpla desfătare, care ar fi o întreprindere vană, ci în beneficiul unei metode însufleţite şi eficace şi pentru o plăcere foarte utilă*[21]. Cesi condamna astfel „simpla

---

[19] Tasso, *Discours du poème héroïque*, I, pp. 148-150, 159-160, şi II, pp. 161-182; Françoise Graziani, 'Le miracle de l'art: le Tasse et la poétique de la *meraviglia*', *Revue des Études Italiennes*, XLII/1-2 (1996): 117-139; Graziani, 'L'idée de la poésie', pp. 44-47.

[20] Pentru o interpretare similară, în linia deschisă de Graziani, vezi şi Nau, *Le Temps du sublime*, pp. 153-179. Dar, în opinia sa, sublimul este cel care, la Tasso precum şi la Poussin, ar fi avut rolul de a reda poeziei, respectiv picturii, demnitatea lor filosofică. Contrar sensului tradiţional al doctrinei *Ut pictura poesis*, care presupune o identitate de natură, conţinut şi scopuri între poezie şi pictură, Nau propune astfel o lectură mai degrabă formală sau structurală, conform căreia problema sublimului se joacă în primul rând pe terenul „formei".

[21] Federico Cesi, 'Zibaldone', în Carlo Vinti şi Antonio Allegra (eds), *Opere scelte* (Perugia: Fabrizio Fabbri Editore, 2003), p. 87: *Pittura filosofica. Indirizzo della pittura, e suo studio,*

desfătare" (*dilettatio semplice*), altfel spus pictura pentru pictură, ca pur exercițiu artistic și decorativ, și favoriza valoarea exemplară a *historia* (povestea) și utilitatea documentară și educativă a picturii. El recomanda pictorilor studiul surselor literare antice profane și religioase, care le-ar permite să adauge calităților superioare și spirituale ale picturii o „plăcere foarte utilă" (*piacer di molta utilità*). Pentru Cesi, la fel ca pentru Cassiano dal Pozzo, care îi era apropiat în calitate de membru al Accademia dei Lincei, interesul principal al reprezentării artistice consta, așadar, în capacitățile sale didactice și explicative inerente – fără a spune prin aceasta că ei ar fi fost insensibili la calitatea, stilul și compoziția lucrărilor picturale[22].

În conformitate cu analiza relațiilor dintre Poussin și Cassiano dal Pozzo, efectuată de Francesco Solinas, pictorul ar fi împărtășit ideea semnificației profund morale a picturii. Ca dovezi în sprijinul acestei teze, Solinas invocă prietenia spirituală care îl lega pe Poussin de protectorul său, colaborarea lor pe parcursul a mai mult de treizeci de ani la *Museo Cartaceo* și la diverse cercetări erudite și arheologice, precum și pânzele pictate în timpul primei sale perioade romane, când Cassiano a jucat un rol important de comanditar și expert iconografic: de la „poemele" în stil antic sau peisajele alegorice (cum ar fi *Peisaj cu satir adormit* 1626) ori acele *historie*, „povestiri istorice" (*Hannibal traversând Alpii*, *Cucerirea Ierusalimului de către Titus*, *Moartea lui Germanicus*) pictate între 1625 și 1628 pentru tânărul cardinal Francesco Barberini – al cărui maestru în domeniile filosofic și estetic era la acea dată Cassiano –, și *favole,* „povestiri biblice", până la prima serie din *Cele Șapte Taine* (1638 –1639) pictate pentru Cassiano, care marchează vârful tendinței ilustrative și didactice din pictura lui Poussin. Această serie de tablouri ar putea fi citită ca unul din cele mai înalte exemple de „pictură filosofică", susținută de Cesi: o transpunere vizuală și didactică a cercetărilor erudite și arheologice desfășurate de către cercul de învățați membri ai Accademia dei Lincei[23].

Sensul în care Solinas, prin intermediul definiției lui Cesi, înțelege „pictura filosofică" la Poussin – și anume o pictură cu semnificație morală prin utilitatea sa didactică și documentară – e similar cu cel pe care îl vom găsi ceva mai târziu în mediul academiei franceze de pictură. Este vorba de pictura „savantă" dependentă de erudiție și de „spiritul Rațional", pe care Roland Fréart de Chambray o celebrează în a sa *Idée de la perfection de la peinture* (1662)[24], și de pictura agreată

non solo a dilettation semplice, il che è vanissimo abuso, ma a giovamento di viva et efficace disciplina e piacer di molta utilità. Vezi și Francesco Solinas, 'Poussin et Cassiano dal Pozzo. Notes sur une collaboration amicale', în Alain Mérot (ed.), *Nicolas Poussin (1594 – 1665). Actes du Colloque organisé au Musée du Louvre* (Paris: La Documentation française, 1996), vol. I, pp. 329-330.

[22] Solinas, 'Poussin et Cassiano dal Pozzo', pp. 301-302.

[23] Ibid., pp. 289-301.

[24] Roland Fréart de Chambray, *Idée de la perfection de la peinture*, *démonstrée par les principes de l'art et par des exemples…* (Le Mans: J. Ysambart, 1662, reprint à Genève: Minkoff, 1973), pp. 172-173.

de filosofi şi savanţi datorită observaţiei psihologice precise şi a grijii pentru adevărul istoric, arheologic şi geografic. Pe aceasta o lăuda un celebru amator parizian din acel timp, Hubert Gamard, ca răspuns la pamfletul lui Roger de Piles în apărarea lui Rubens, atunci când „cearta coloritului" avea să devină o ceartă între „poussinişti" şi „rubensişti": *Tocmai la Domnul Poussin veţi găsi raţionamentele corecte; căci dacă a făcut un subiect în deşert, am putut cunoaşte de îndată aceasta în Tabloul său; dacă a pictat o Bacanală, nu vedem acolo decât bucurie, iar în schimb, atunci când a reprezentat moartea unui Împărat, totul pare acolo plin de tristeţe, şi la fel în toate celelalte Tablouri ale sale [...] Nu doar Pictorii sunt mulţumiţi, în ceea ce priveşte maniera şi excelenţa Tabloului; el satisface şi Filosofii şi Învăţaţii prin fidelitatea cu care a tratat Pasiunile pe care a vrut să le reprezinte, precum şi pe cei care iubesc Istoria, în care el a excelat cu certitudine*[25].

Supunerea lui Poussin faţă de maniera antichizantă şi ilustrativă, prin complezenţă faţă de cerinţele gustului amatorilor cultivaţi şi docţi („sçavants") sau datorită constrângerilor serviciului oficial de la curtea papală din Roma sau de la curtea regală a Franţei, oferă un bun argument pentru o astfel de interpretare. Dar, dacă luăm în considerare întreaga practică picturală şi alte scrieri ale lui Poussin, un asemenea sens al „picturii filosofice" nu poate fi confirmat pe deplin. Pe de o parte, această supunere nu este în cariera sa artistică decât o etapă care se încheie în anii 1645 – 1648; de aceea, trebuie să luăm în considerare şi ceea ce urmează *după,* inclusiv pictura de peisaj. Pe de altă parte, scrisorile şi comentariile sale despre pictură, precum şi mărturiile referitoare la concepţia sa despre pictură arată că el ar fi putut să se gândească şi la ceva diferit. Prin urmare, e necesar să reconsiderăm sensul pe care Poussin ar fi putut să îl dea „picturii filosofice" sau „filosoficului" în pictură, care nu poate fi asimilat doar cu utilitatea documentară, didactică sau morală a picturii.

PICTURA CA ACCES LA VIRTUTE ŞI ÎNŢELEPCIUNE

Anthony Blunt, în monografia lui *Nicolas Poussin* (1967), propune o lectură care face din pictura de peisaj locul prin excelenţă al filosoficului în pictură, asimilând-o cu o viziune asupra naturii, vieţii şi artei apropiată de filosofia stoică. Această interpretare se bazează pe consideraţiile morale presărate de Poussin în corespondenţa sa, precum şi pe compoziţiile cu subiect moral preluate din istoria antică de la sfârşitul anilor 1640 (cum ar fi cele două *Peisaje cu Phocion* şi *Peisaj cu Diogene aruncându-şi blidul*) şi pe marile peisaje din anii 1650 (precum *Peisaj cu Orion orb*), care ar dezvălui caracterul stoic al gândirii şi al artei sale. Conform analizei lui Blunt, stoicismul este cel care determină conduita vieţii lui Poussin, oferind temeiul nu numai pentru o metodă de a gândi şi de a trăi – viaţa simplă, austeră şi retrasă din lume a unui artist grav, serios şi înţelept – ci şi pentru o

[25] Hubert Gamard, 'Réponse d'un gentilhomme Flamant à une lettre que lui a écrite un se disant François, 1676', în Jacques Thuillier, *Nicolas Poussin* (Paris: Flammarion, 1994), p. 188.

metodă de a picta „în acord cu natura şi raţiunea”[26]. Pentru aceasta, stau mărturie două celebre scrisori ale lui Poussin. Una, referitoare la modalităţile vederii, adresată ministrului construcţiilor regale François Sublet de Noyers în timpul şederii sale la Paris (1642), în care Poussin denunţă ignoranţa pictorilor care se încăpăţânau să nu urmeze *ordinea şi exemplele pe care natura însăşi ni le oferă* şi îi invita să persevereze în a lucra *aşa cum natura şi raţiunea îi învaţă să facă*[27]. Cealaltă, o scrisoare din aceeaşi perioadă către prietenul şi comanditarul său Paul Fréart de Chantelou, în care pictorul îşi afirmă dragostea de ordine: *Firea mea mă îndeamnă să caut şi să îndrăgesc ordinea, ferindu-mă de confuzie, ce-mi este tot atât de străină şi potrivnică precum este întunericul pentru lumină*[28].

Potrivit lui Blunt, ordinea căutată de Poussin este o reflectare a ordinii şi a armoniei inerente naturii, care, la rândul lor, rezultă din *logo*s sau *vera ratio*, altfel spus Cuvântul sau Sufletul Lumii care, în conformitate cu stoicii, guvernează universul. Şi tocmai această frumuseţe sau ordine a naturii, manifestare a raţiunii supreme, este cea pe care artistul trebuie să încerce să o imite în lucrările sale. Aşadar, stoicismul presupus al lui Poussin s-ar fi manifestat, chiar mai mult decât în adoptarea unui ideal de viaţă retrasă din lume sau în alegerea temelor tablourilor, în acel *logos* sau raţiune internă care ordonează cele reprezentate după o proporţie bine stabilită şi le dă sens. Astfel, pictura ar fi „filosofică” atunci când, *realizată cu ajutorul raţiunii şi având un scop virtuos* şi urmărind totodată frumuseţea, ar permite artistului şi privitorului să acceadă la *virtute* – care este veritabila fericire – şi la *înţelepciune*[29]. Un indiciu în acest sens este, după Blunt, scrisoarea din iunie 1648 către Chantelou, în care Poussin îşi exprimă dorinţa de a *transpune Cele Şapte Taine în alte şapte povestiri în care să fie înfăţişate aievea farsele ieşite din comun jucate de Soartă oamenilor, cu deosebire acelora care i-au luat puterea în derâdere. Contemplate, aceste pilde i-ar reaminti celui muritor că trebuie să preţuiască virtutea şi înţelepciunea. Ele sunt de mare trebuinţă pentru a sta neclintit în faţa încercărilor pe care le aduce cu sine această smintită legată la ochi*[30].

---

[26] Blunt, *Nicolas Poussin*, pp. 157-176.

[27] Poussin, Scrisoarea [61] din 1642 către François Sublet de Noyers, în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 72. Scrisoarea e citată de André Félibien, după originalul astăzi pierdut, în biografia lui Poussin din *Entretiens sur les vies et les ouvrages des plus excellens peintres anciens et modernes,* vol. IV, 1685 (nu e tradusă în ediţia din limba română a *Vieţilor* lui Félibien). Pentru o analiză mai amplă a acestei scrisori şi problematici, vezi Dan Eugen Raţiu, '„A citi bine” şi „a judeca bine” un tablou: Contemplarea şi aprecierea reprezentării picturale la Nicolas Poussin', în Vlad Ţoca et al. (eds), *Studii de istoria artei: Omagiu Profesorului Nicolae Sabău* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2013), pp. 118-139.

[28] Poussin, Scrisoarea [59] din 7 aprilie 1642 către Paul Fréart de Chantelou, în Nicolas Poussin, *Scrisori*, trad. de Radu Berceanu (Bucureşti: Editura Meridiane, 1976), p. 42 (versiune uşor revizuită).

[29] Blunt, *Nicolas Poussin*, pp. 175-176 şi pp. 219-221.

[30] Poussin, Scrisoarea [162] din 22 iunie 1648 către Chantelou, în Poussin, *Scrisori*, p. 100. Rezultatul dorinţei lui Poussin a fost ceea ce se numeşte „seria farselor Soartei”, din care face

Această interpretare a picturii „filosofice" la Poussin are cu siguranţă meritul de a o scoate din câmpul îngust al *folosului*, documentar sau didactic, şi să o deschidă spre domeniul *etic*, în sensul unui liber acord între comportamentul artistului şi arta sa. Într-adevăr, Poussin în scrisoarea sa din 7 aprilie 1642 către Chantelou îşi apără „ideile frumoase" şi dreptul de a „acţiona liber", împotriva dorinţelor şi ordinelor discreţionare ale Regelui şi reprezentanţilor săi[31]. Cu toate acestea, interpretarea propusă de Blunt este totodată prea limitată şi prea extinsă.

Pe de o parte, această lectură este prea limitată deoarece nu dă seama de o schimbare semantică a termenilor de „virtute" şi „înţelepciune" la Poussin şi de dimensiunea sa *estetică*, nu doar etică. Aşa cum arată Eveline Pinto în studiul *Portrait de l'artiste en philosophe cynique ou la „Fronde" de Monsieur Poussin* (1993), această schimbare însoţeşte ruptura survenită între anii 1645 – 1648 în cariera artistului – îndepărtarea sa de curtea regală a Franţei, după eşecul sejurului parizian ca „prim pictor" al Regelui din anii 1640 – 1642, precum şi de mediul roman frecventat până atunci, după moartea Papei Urban VIII în 1644 şi dispersarea cercului de colecţionari care gravitase în jurul curţii papale din Roma – şi care poate fi reperată şi în scrisorile sale. Înainte de această ruptură, *înţelepciunea* înseamnă erudiţia unui pictor învăţat, iar *virtutea* desemnează excelenţa în domeniul artei, în sensul normelor şi cerinţelor gustului pe care le explică ceva mai târziu Roland Fréart de Chambray în *Ideea perfecţiunii picturii* (1662), atunci când formulează „busola Principiilor": superioritatea „spiritului Raţional" asupra restului „mecanic" sau corporal al picturii, a cărei dovadă decisivă ar fi a doua serie a *Celor Şapte Taine* (1644 – 1648), prin regularitatea Artei şi noutatea Invenţiilor, nobleţea Ideilor, respectarea erudită şi judicioasă a Costumului (convenienţei) şi puterea Expresiilor[32]. Pentru Poussin, a-şi dovedi „virtutea" răspundea atunci unei mize externe şi sociale: însemna să fie plăcut de patronii săi, desemna faima dobândită de pictorul care, înălţat la rangul de *virtuosi*, îşi onorează ţara şi patria[33]. După această ruptură, argumentează Pinto, *virtutea* şi

---

parte şi *Peisajul cu Diogene aruncându-şi blidul* (1648), trimis potentului bancher Marcantonio Lumague.

[31] Poussin, Scrisoarea [59] din 7 aprilie 1642 către Chantelou, în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 66 (calificativul de „frumoase" asociat ideilor sale nu apare în traducerea din Poussin, *Scrisori*, p. 41).

[32] Fréart de Chambray, *Idée de la perfection de la peinture*, pp. 172-173. Această a doua serie a *Celor Şapte Taine* l-a avut ca destinatar pe Paul Fréart de Chantelou, fratele lui Roland Fréart de Chambray.

[33] Eveline Pinto, 'Portrait de l'artiste en philosophe cynique ou la „Fronde" de Monsieur Poussin', *Revue d'Esthétique*, 23 (1993): 45-46. Iată cum Poussin îşi exprima indignarea în 1645, în momentul retragerii unuia dintre privilegiile legate de statutul de „prim pictor" al Regelui, casa din parcul Tuileries: *Au ajuns francezii să aibă sentimente atât de meschine pentru fiii ţării care prin virtutea [vertu] lor fac cinste patriei? Se poate încuviinţa ca un individ de teapa lui Samson să izgonească din locuinţa sa un maestru [vertueux] reputat în întreaga Europă?* Poussin, Scrisoarea [124] din 18 iunie 1645 către Chantelou, în Poussin, *Scrisori,* p.

înțelepciunea își regăsesc câmpul lor semantic tradițional și situarea lor originară în domeniul etic, unde sunt înțelese de Poussin ca fermitate morală și armonie între gândire și acțiuni, între practica artei și conduita vieții. Astfel, conversia sa spirituală – care în corespondența sa e legată tocmai de exprimarea dorinței de a converti plastic *Cele Șapte Taine* în alte „șapte povestiri" profane și e contemporană cu *Peisajul cu Diogene aruncându-și blidul* (1648), care îi este expresia artistică sublimată – dobândește un sens atât moral, cât și *estetic*: auto-afirmarea liberă și reînnoirea normei estetice, prin restaurarea valorii esențiale a părții „corporale" a picturii – liniile, tonurile, bogăția cromatică pe care tabloul o posedă și o expune alături de „istoria" povestită –, ceea ce îl va conduce în cele din urmă pe Poussin la reinventarea semnificației picturii[34].

Pe de altă parte, interpretarea propusă de Blunt este prea extinsă, deoarece sugerează posesia de către Poussin a unei cunoașteri *filosofice* asimilate cu viziunea stoică asupra naturii și a vieții, care ar culmina în dezvoltarea unei teorii stoice a reprezentării (și care și-ar fi găsit în pictura de peisaj terenul său favorit). Or, această presupunere nu e confirmată de scrierile sale despre pictură. De altfel, ideea conform căreia pictura imită ordinea și armonia cosmică a putut fi asociată și cu platonismul Renașterii, așa cum a făcut-o Marc Fumaroli în *L'École du silence. Le sentiment des images au XVII^e siècle* (1994), în cazul lui Poussin ea trimițând mai degrabă la o idee „leonardescă" de pictură. După Fumaroli, Poussin, acest pretins „stoic" în opinia lui Blunt, ar fi fost inițiat mai întâi în „calea regală" a Renașterii platoniciene, grație companiei celor mai profunde minți ale timpului său și a proximității cu căutările enciclopedice cele mai îndrăznețe – cele despre „muzica grecilor" ale lui Giovanni Battista Doni și altor savanți, cele ale Academiilor de litere și ale poeților care discutau aprins despre sublim, cele ale „anticarilor" care cercetau înțelepciunea, religia și arta Anticilor–, al căror fir roșu coboară până la Marsilio Ficino, trecând prin platonismul și anti-aristotelismul lui Francesco Giorgio și Francesco Patrizi. Conform lecturii propuse de Fumaroli, este mult mai probabil ca, la Roma, Poussin să fi cunoscut și urmat nu versiunea academică a comparației (*paragone*) între poezie și pictură, care se limita la reciprocitatea perfectă a celor două arte, ci versiunea lui Leonardo da Vinci, care modifică deviza lui Horațiu și sentința lui Simonide: pentru Leonardo, pictura „conține" muzica și poezia, și doar ea poate regăsi proporțiile armonice care guvernează diferitele dimensiuni ale naturii, doar ea creează condițiile unei experiențe complete, cognitive și estetice, a secretului divin al ființelor și lucrurilor, în adevărata lumină a apartenenței lor la Întreg. Întâlnirea cu Leonardo ar fi, așadar, cea care i-ar fi dat

76. (sublinierea mea; traducerea e ușor modificată, originalul *vertu* fiind redat în *Scrisori* prin „strălucire".)

[34] Pinto, 'Portrait de l'artiste en philosophe cynique', pp. 47-48. Pentru o analiză mai amplă a acestei reinventări a sensului picturii, expuse în celebra Scrisoare [210] din 1 martie 1665 către Roland Fréart de Chambray ca răspuns la cartea sa *Idée de la perfection de la peinture*, vezi Dan Eugen Rațiu, 'Un „testament" artistic: Nicolas Poussin, noi idei de „pictură" și „pictor"', *Ars Transsilvaniae*, XX (2010): 41-51.

lui Poussin *cea mai înaltă idee despre artă posibilă, cea a unei „viziuni" superioare oricărui alt limbaj, şi care este astfel capabilă să facă să conveargă în ea, în mari simboluri tăcute, mai multe reminiscenţe deodată, prin ştiinţă, poezie, muzică, toate conducând spre inima divină a armoniei cosmice*. Iar tabloul *Inspiraţia poetului* (1631) de la Luvru ar fi locul şi exemplul rafinat al acestei *noi alianţe între poezie şi muzică în pictură* avută în vedere de către Poussin[35].

O lectură atât de savantă, în cheie platoniciană, a ideii lui Poussin despre pictură nu poate fi ignorată. Cu toate acestea, nu e vorba aici de a opune – în cazul „teoriei" sale despre artă – platonismul şi aristotelismul sau stoicismul, ci de a le reconcilia, aşa cum o face Graziani în cazul lui Tasso, şi cum au făcut-o de fapt aceşti teoreticieni şi practicieni ei înşişi. Astfel, adaptarea de către Poussin în sistemul de reprezentare propriu picturii a unor principii poetice aristotelice, prin intermediul lui Tasso, ne permite să înlocuim figura unui Poussin - teoretician al artei „stoic" cu un Poussin - „aristotelian", dar în sensul în care Tasso a fost aristotelian. Şi anume, scăpând de greutatea distorsiunilor scolastice şi diferit de aristotelismul academic care, reducând arta poetică la codificarea unui set de reguli prescriptive, rămânea închis într-un dogmatism rigid şi moralist. Dimpotrivă, aşa cum arată Graziani, a cărei lectură o urmez aici, Tasso a recunoscut în Aristotel fondatorul unei adevărate filosofii poetice, deoarece el a recunoscut în poezie – înţeleasă ca gândire figurativă – o metodă cognitivă, o speculaţie cu privire la raţiunile organizării lumii, care ajută la înţelegerea relaţiilor dintre oameni, dintre emoţiile şi comportamentele umane. Necesitatea proprie poeziei ar fi, astfel, aceea de a propune nu reguli de viaţă, ci figuri exemplare, şi de a ne învăţa să citim adevărul lumii în semnele care îl criptează. Pe de altă parte, paginile în care Tasso descrie compoziţia poetică ca o „lume în rezumat" arată că el a fost, de asemenea, un cititor al neoplatonicienilor: pentru el, activitatea poetică se aseamănă cu crearea lumii, printr-un efect de oglindă care legitimează imitarea armoniei naturale de către poem, iar la fel ca ordinea naturală, îşi are propriul său *logos*. Acest *logos* al poeziei, sau „raţiunea de a face ceea ce facem", este imaginea „raţiunii seminale" care organizează universul într-o armonie proprie, pe care Plotin, rezumând toată filosofia antică, o descria în termeni de armonie muzicală. Astfel, în conformitate cu lectura propusă de Graziani, se poate vorbi în cazul lui Tasso despre un „amestec nou" între platonism şi aristotelism, dar unul în care Aristotel ocupă un loc mult mai mare decât în perspectivele neoplatonice. Căci, transferând în ordinea poetică conceptul aristotelic de „formă esenţială" (*eidè*) – care nu este nici Ideea abstractă şi transcendentă a lui Platon, desprinsă de orice sensibil, dar nici opusul acesteia, forma externă şi materială a aparenţelor – Tasso înţelege să concilieze natura materială a artei cu perfecţiunea cvasi-metafizică asociată ideii în tradiţia

[35] Marc Fumaroli, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVII^e siècle* (Paris: Flammarion, 1994), pp. 135-136.

neoplatonică, și să reabiliteze sensibilul. Acest lucru îi permite să gândească în noi termeni relațiile dintre artă și natură, precum și dintre artă și cunoaștere[36].

Poussin, la rândul său, a căutat să asocieze pictura nu doar cu domeniul eticii, ci și cu domeniul filosofic al cunoașterii, în termeni apropiați de Aristotel și Tasso, după cum reiese din *Observații despre pictură* și din scrisorile sale, precum și din mărturii precum cele ale lui André Félibien (1619 – 1695), mai tânăr prieten și biograf al pictorului, pe care l-a cunoscut chiar în intimitatea atelierului lui în perioada sejurului său diplomatic la Roma (1647 – 1648). Într-o altă observație, intitulată *Come l'impossibiltà e perfettione della Pitttura, e della Poesia* („Cum imposibilitatea este perfecțiunea picturii și a poeziei"), Poussin scrie: *Aristotel dorește să arate cu exemplul lui Zeuxis că este legitim ca poetul să spună lucruri imposibile, cu condiția să fie mai bune decât ceea ce este posibil; astfel, este imposibil prin firea lucrurilor ca o femeie să adune în ea toate frumusețile reunite în figura Elenei, care a fost cea mai frumoasă și, prin urmare, mai bună decât ceea ce este posibil. Vedeți Castelvetro*[37].

Această notă este, cum arată Poussin însuși, rezumatul unei pagini a comentariului lui Lodovico Castelvetro despre poetica aristotelică, *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta* (1576). O astfel de atribuire nu implică însă și faptul că el ar fi urmat interpretarea criticului italian conform căreia cunoașterea pe care o aduce pictura se reduce la contribuția documentară a unei reprezentări fidele a faptelor. Deoarece, așa cum am văzut în cazul observației „Definiția picturii și a imitației care îi este proprie", Poussin se distanțează de ideile lui Castelvetro precum reducerea domeniului legitim al picturii la imitarea fidelă a aparențelor lucrurilor (inclusiv portretul realist) și plasarea imitării naturii ideale sau a acțiunilor umane complet în afara domeniului său, doar în sarcina poeziei[38].

Pentru a înțelege în mod corespunzător intenția pictorului, trebuie să citim această notă în strânsă legătură cu teoria propriu-zis aristoteliană despre folosirea imposibilului și a verosimilului (*toeikhós*) în poezie. În *Poetica* lui Aristotel, reprezentarea imposibilului este declarată corectă în măsura în care este atins scopul artei care constă, în cazul particular al poemului epic, în desfătarea cititorului produsă de miraculos sau efectul de surpriză plăcută (*thaumastón*) și de

---

[36] Graziani, 'L'idée de la poésie', pp. 10-11, 23-29; Tasso, *Discours de l'art poétique* II, pp. 111-112; Tasso, *Discours du poème héroïque* III, pp. 235-236.

[37] Poussin, 'Comment l'impossibilité est perfection de la peinture et de la poésie', în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 181 (Traducere de Dan Eugen Rațiu); vezi și Aristotel, *Poetica,* 1461 b 9-15.

[38] Lodovico Castelvetro, *Poetica d'Aristotele vulgarizata e sposta* (1576): *Ceea ce în poezie vine pe primul loc și, așa cum se cuvine, are cea mai mare importanță: imitarea acțiunilor umane, în cazul picturii vine pe ultimul loc și nu e defel importantă; iar aceasta e ceea ce pictorii numesc „istorie"* (Traducere de Dan Eugen Rațiu). Citat în Anthony Blunt, *La théorie des arts en Italie 1450 - 1600* (Brionne: Gérard Momfort, 1983), p. 81. Vezi și Anthony Blunt, 'Poussin's Notes on Painting', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1 (1937-1938): 348-349, și Rensselaer W. Lee, *Ut Pictura Poesis. Humanisme et théorie de la peinture: XV^e – XVIII^e siècles* (Paris: Macula, 1991), p. 163.

uimire (*eksplèktikôteron*). Apoi, Aristotel reia această problemă din perspectiva normativă a operei ideale, tragedia, în cazul căreia imposibilul sau iraţionalul este exclus sau, mai precis, este făcut *vero-simil* cu ajutorul resurselor retorice sau artistice ale poetului, deoarece funcţia specifică a activităţii mimetice este de a oferi vederii forma purificată, idealul. Astfel, verosimilul nu are semnificaţia limitată a „adeziunii la fapte", adică a reprezentării faptelor ca atare, „aşa cum s-au întâmplat", pe care o găsim la Castelvetro, ci semnifică „ceea ce este probabil" sau „ceea ce are aparenţa adevărului sau a necesităţii". Or, această cerinţă poetică fundamentală oferă o modalitate de reconciliere nu doar între pictură, poezie şi retorică, ca „arte ale ficţiunii" (în sensul dat termenului de Aristotel, nu de Platon), ci şi între pictură şi filosofie, în măsura în care verosimilul – înţeles ca aranjament al faptelor într-o ordine necesară, spre deosebire de diversitatea aleatorie a întâmplărilor reale – este un mijloc de ridicare de la individual la universal (*katholou*)[39].

Tocmai acest sens propriu aristotelic al verosimilului îl găsim la Poussin. Astfel, în scrisoarea din 1649 către prietenul său pictor Jacques Stella (1596 – 1657), citată de Félibien, despre criticile aduse tabloului *Moise izbind cu toiagul în stâncă* (1649) de a fi ratat fidelitatea faţă de fapte, Poussin replica spunând că el *nu lucrează la întâmplare şi este, în unele privinţe, destul de bine educat pentru a şti ceea ce este permis unui pictor în privinţa lucrurilor pe care doreşte să le reprezinte, care pot fi luate în considerare aşa cum sunt încă sau aşa cum ar trebui să fie*[40]. Acelaşi Félibien adaugă, în *Entretiens sur la vie et les ouvrages de Nicolas Poussin* (1685), că *acesta ştia că miraculosul îi este tot atât de propriu picturii cât şi poeziei, dar ştia totodată şi că orice lucru trebuie să pară verosimil*[41]. Toate aceste mărturii arată că Poussin era pe deplin conştient de dreptul pictorului de a reda verosimilul sau necesarul, precum şi de demnitatea filosofică pe care o implică, în tradiţia aristoteliană, capacitatea picturii de a merge dincolo de simpla cronică a particularului prin exemplaritatea formelor sale, reprezentate urmărind o ordine ideală.

Analogia dintre pictură, poezie şi filosofie îşi găseşte astfel fundamentul în virtutea lor cognitivă comună, şi anume capacitatea de a se ridica la universal prin sinteza proprietăţilor ideale ale figurilor reprezentate. Cu toate acestea, Poussin nu

---

[39] Aristotel, *Poetica*, 1451 a 36 – 1451 b 15 (v. *supra*, nota 6); *Poetica* 1460 12-20 (despre „elementul miraculos", *to thaumastón*, şi plăcerea asociată acestuia) şi 1460 a 26-30: *Decât întâmplări posibile anevoie de crezut, trebuie preferate mai curând întâmplări imposibile cu înfăţişarea de a fi adevărate* (i.e. verosimile); *Poetica*, 1461 b 10-13: *În legătură cu cerinţele poeziei, nu trebuie uitat că o imposibilitate lesne de crezut e preferabilă unui fapt anevoie de crezut, chiar posibil. Oameni cum sunt cei pictaţi de Zeuxis se poate să nu existe: cu atât mai bine, însă, că-s mai frumoşi, pentru că modelul trebuie depăşit*; vezi şi Lee, *Ut Pictura Poesis*, Appendice 6 'Convenance et vraisemblance', pp. 197-200.

[40] Poussin, Scrisoarea [175] din septembrie 1649 către Jacques Stella, în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 152 (scrisoarea nu e tradusă în limba română).

[41] André Félibien, *Entretiens sur la vie et les ouvrages de Nicolas Poussin* (Genève: Pierre Cailler Editeur, 1947), pp. 123-124, citat de Irina Mavrodin, 'Praxis şi metodă', în *Poussin* (Bucureşti: Editura Meridiane, 1981), p. 13.

se oprește aici, ci pune în discuție și specificitatea acțiunii cognitive proprii picturii. Ideea că pictura împărtășește cu poezia vocația de a oferi o anumită cunoaștere a lucrurilor reprezentate este reluată de Poussin într-o remarcă povestită de Félibien în *Jurnalul* său roman (1647 – 1648), unde acesta subliniază, de asemenea, că pictura nu e de ordin rațional-discursiv, ci rezultatul imaginației pictorului și al măiestriei sale artistice: *Vorbind despre pictură, Poussin spunea [...] că un pictor nu este mare atunci când doar imită ceea ce vede, după cum nu e nici poetul, printre aceștia fiind unii născuți cu un anumit Instinct asemănător cu cel al animalelor, care îi îndeamnă să facă cu ușurință lucrurile pe care le văd, fiind diferiți de dobitoace numai prin aceea că ei știu ce fac și aduc diversitate în lucrările lor. Dar că oamenii pricepuți trebuie să lucreze cu Intelectul, adică să conceapă în prealabil ceea ce doresc să facă, să-și figureze în imaginație un alexandru generos, curtenitor, etc., și apoi să exprime cu ajutorul culorilor caracterul acestui personaj, astfel încât să recunoaștem prin trăsăturile feței că este acel alexandru care are calitățile pe care i le dăm*[42].

Poussin combină aici două idei împrumutate de la Tasso, și anume distincția dintre mimetismul animal, care nu este altceva decât instinct, și facultatea unei imitații active, care îi permite artistului să interpreteze realitatea și să se stabilească comparații între lucruri, precum și ideea compoziției „cavalerului perfect", care se realizează prin sinteza calităților sale ideale. După cum menționează Graziani, această muncă a pictorului, care ar putea fi confundată cu o simplă codificare iconologică, dobândește o cu totul altă semnificație dacă este înțeleasă în cadrul sistemului teoretic al lui Tasso. Pe de o parte, Tasso definește imitația artistică înțelegând-o, în sens aristotelic, ca o muncă de re-compunere și nu ca o simplă reprezentare a corpurilor naturale. Nu este însă vorba aici de a reprezenta alegorii sau figuri codificate, ci de a compune figuri exemplare prin sinteza proprietăților lor ideale. Pe de altă parte, această muncă nu este lucrarea unui intelect abstract, ci a unei alte facultăți a artistului, *imaginația intelectivă*, care permite reconcilierea celor două facultăți „inamice" ale sufletului omenesc, imaginația („fantezia") și intelectul, pe baza principiului aristotelic al interacțiunii dintre sensibil și inteligibil[43]. Acest concept paradoxal, a cărui formulare explicită apare la Tasso în Cartea a doua din *Discursuri despre poemul eroic*, când respinge condamnarea platoniciană a imaginilor ca simulacre și specifică gândirea poetică sau figurativă ca fiind o facultate spirituală care ne permite să gândim în imagini și să producem ceea ce italienii din acea vreme numeau *concetti*, imagini-idei. Iată ce scrie Tasso în încheierea argumentului său: *Așadar poetul, deși făcător de imagini, se aseamănă mai degrabă cu dialecticianul sau teologul [care conduc la contemplarea lucrurilor divine], decât cu sofistul: și nu doar printre Antici se*

[42] André Félibien, *Archives relatives au séjour en Italie: Journal 1647 - 1648*, 26 février 1648, în Thuillier, 'Corpus des textes du XVII[e] siècle concernant Poussin', p. 163 (Traducere de Dan Eugen Rațiu).

[43] Graziani, 'Constance de l'art: Poussin lecteur du Tasse', pp. 302-303, și 'L'idée de la poésie', p. 39.

dovedeşte, cum consimte însuşi Aristotel, că vreunul era totodată poet şi teolog [i.e. filosof], precum Linus şi Orfeu, ci şi printre moderni la fel, aşa cum scrie Boccaccio în Viaţa lui Dante. Astfel, imitaţia poetică e mai degrabă icastică decât fantastică; iar, dacă am văzut în ea o operaţie a fanteziei, aceasta trebuie înţeleasă în sensul de imaginaţie intelectivă, care e imposibil de distins de imaginaţia icastică[44].

În concluzie, semnificaţia conceptului de „pictură filosofică" la Poussin nu poate fi pe deplin elucidată prin reducerea sa la utilitatea documentară, didactică sau morală a picturii, ori la posesia de către „pictorul-filosof" a unei doctrine – fie ea stoică sau platoniciană sau aristotelică – pe care să o insufle ca atare în tablouri. Ci, mai degrabă, trebuie înţeleasă în sensul în care Tasso considera poezia, în calitate de gândire figurativă a *concetto*, ca fiind „filosofică". În acest cadru teoretic, „gândirea" pictorului nu este o meditaţie abstractă asupra subiectului reprezentat, nici o simplă transpunere în imagini a unor concepte abstracte – din moment ce *concetto* sau „ideea" în pictură nu poate fi separată de forma sau configuraţia spaţială şi plastică ce îi conferă vizibilitate –, ci constă în conceperea mijloacelor de a o face vizibilă prin partea materială sau „corporală" a picturii[45]. Aşadar, în cazul lui Poussin, „pictura filosofică" desemnează o concepţie despre virtutea cognitivă a picturii, capabilă să ne facă să *vedem* şi să *înţelegem* lumea, viaţa şi relaţiile umane, şi omul însuşi, asemenea poeziei şi filosofiei, dar cu ajutorul propriilor sale mijloace. După cum pictorul îi scria lui Sublet de Noyers în faimoasa scrisoare despre modurile vederii din 1642, citată de Félibien în *Viaţa lui Poussin*, el *ar fi dorit, precum odată un filosof, să putem vedea ceea ce se întâmplă într-un om, pentru că aşa am descoperi în acesta nu doar viciul şi virtutea, ci şi ştiinţele şi disciplinele bune; ceea ce ar aduce un mare beneficiu oamenilor învăţaţi, al căror merit s-ar putea cunoaşte mai bine*[46]. Dar, cu toată această aspiraţie sau dimensiune „filosofică" a artei sale, Poussin stăruie şi asupra specificităţii gândirii unui pictor care „se exprimă prin culori", precum şi a caracterului *vizual* al artei picturii. Această conjuncţie reprezintă o dimensiune esenţială a gândirii sale „teoretice" şi una dintre marile lecţii pe care el le poate oferi artiştilor din timpul nostru.

---

[44] Tasso, *Discours du poème héroïque*, II, pp. 169-177 (Traducere de Dan Eugen Raţiu).

[45] Vezi şi analiza observaţiei lui Poussin 'D'aucunes formes de la manière magnifique. De la matière, de l'idée, de la structure et du style' în subcapitolul 'Le „bien faire" et le travail de l'invention en peinture', Cap. III „*Ut Poesis Pictura…*" din *Peinture et théorie de l'art au XVII^e siècle: Nicolas Poussin et la doctrine classique*, pp. 133-153, pe care nu îl reiau aici. Acest punct de vedere e consonant cu lectura ideilor lui Poussin în raport cu poetica lui Tasso, propusă de Graziani.

[46] Poussin, Scrisoarea [61] din 1642 către Sublet de Noyers (citată de Félibien în *Entretiens*, vol. IV, p. 40 şi următoarele), în Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, p. 70 (Traducere de Dan Eugen Raţiu; scrisoarea nu e tradusă nici în *Scrisorile* lui Poussin, nici în *Vieţile* lui Félibien).

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 *Hannibal traversând Alpii* (1625) (Colecție particulară)
Fig. 2 *Moartea lui Germanicus* (1627) (Minneapolis Institute of Art)
Fig. 3 *Inspirația poetului* (1631) (Musée du Louvre, Paris)
Fig. 4 *Cele Șapte Taine: Ultima Împărtășanie I* (1638) (Belvoir Castle)
Fig. 5 *Peisaj cu Diogene aruncându-și blidul* (1648) (Musée du Louvre, Paris)
Fig. 6 *Peisaj cu funeraliile lui Phocion* (1648) (National Museum of Wales, Cardiff)
Fig. 7 *Peisaj cu Orion orb* (1658) (Metropolitan Museum of Art, New York)



Fig. 1 *Hannibal traversând Alpii* (1625)



Fig. 2 *Moartea lui Germanicus* (1627)



Fig. 3 *Inspirația poetului* (1631)



Fig. 4 *Cele Șapte Taine: Ultima Împărtășanie I* (1638)



Fig. 5 *Peisaj cu Diogene aruncându-şi blidul* (1648)



Fig. 6 *Peisaj cu funeraliile lui Phocion* (1648)



Fig. 7 *Peisaj cu Orion orb* (1658)

ARTĂ MONUMENTALĂ ŞI IDEOLOGIILE MEMORIEI ISTORICE. STEFAN JÄGER ŞI TRIPTICUL SĂU *COLONIZAREA ŞVABILOR* (1910)

Josef WOLF
Marionela WOLF

CONSIDERAŢII ISTORICE ŞI METODOLOGICE PRELIMINARE

Într-un stil poetic solemn şi în versuri în dialect, poetul Josef Gabriel (1853 – 1927) din Merţişoara (Mercydorf, Merczifalva) invită la dezvelirea unui tablou de însemnătate publică: *Dezvelit va fi azi un frumos tablou/despre sosirea lor./Să asude au venit aici în ţară/şi ce străbunii au început cu mână harnică/urmaşii cu credinţă au continuat./Slăviţi fie fruntaşii lor, onoare li se cuvine!*[1]

Obiectul invitaţiei lui Gabriel este cunoscutul *Tablou al colonizării* (*Einwanderungsbild*, *Tabloul venirii*) al pictorului jimbolean Stefan Jäger (1877–1962), preţuit de concetăţenii săi ca „pictor al şvabilor" (Schwabenmaler). Jäger a fost cel dintâi care a introdus motivul originii şi al colonizării şvabilor în discursul artistic al germanilor din Ungaria. *Tabloul colonizării* este astăzi pentru toţi şvabii un simbol al identităţii de grup. În formarea identităţii culturale şi politice a germanilor bănăţeni, memoriei istorice i-a revenit un rol de seamă. Un important punct de referinţă al acesteia l-a constituit amintirea începuturilor.

Poezia lui Gabriel a fost introdusă într-o publicaţie apărută cu ocazia dezvelirii tabloului lui Jäger în anul 1910 la Cărpiniş (Gertianosch, Gyertyámos), editată de unul din actanţii actului festiv, secretarul Asociaţiei Plugarilor, Stefan Dold (1869–1944) (Fig. 1). Publicaţia a cunoscut două ediţii[2]. Literatura de

[1] *Es wird ja heut a scheenes Bild/Von ihrer Ankunft feierlich enthüllt./Zu schaffe sin se komm her in des Land/ Und was die Ahne han b'gonn mit fleiß'ger Hand,/Des han die Enkel treulich weiterg'führt./Gesegnet sei ihr Staab, dem Ehr gebührt!*. Poezia are titlul *Zur Feier in Gyertyámos*, în Stefan Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen. Kurzgefasste Gelegenheits-Broschüre zur Bildenthüllung in Gyertyámos am 15. Mai 1910* (Temesvár: Leopold Csendes, 1910), p. 3.

[2] Broşura a apărut la Timişoara în acelaşi an în două ediţii cu acelaşi titlu: *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen. Kurzgefasste Gelegenheits-Broschüre zur Bildenthüllung in Gyertyámos am 15. Mai 1910*. Prima ediţie, tipărită de Leopold Csendes numără 24 de pagini şi cuprinde în anexă o reproducere pliată, în alb-negru, a tabloului. A doua ediţie, consemnată pe foaia de titlu şi tipărită tot la Timişoara de Anton Heim, numără o pagină mai puţin şi nu are ilustraţie. În prima ediţie autorul se desemnează „secretar al Asociaţiei Plugarilor" (Bauernvereinssekretär), în cea de-a doua „secretar dirigent al Asociaţiei Plugarilor din Ungaria de Sud" (leitender Sekretär des Südungarischen landwirtschaftlichen Bauernvereins). Cele două ediţii prezintă o diferenţă de conţinut: dacă în prima este redat

specialitate nu distinge, de regulă, cele două ediții ale broșurii, ambele apărute în anul 1910.

Pe lângă relatări de presă și fotografii, broșura, destinată publicului larg, constituie o sursă importantă a evenimentului. Autorul ei, pedagogul și învățătorul ambulant Stefan Dold se număra, datorită funcției deținute în Asociația Plugarilor, printre inițiatorii principali ai marii manifestații a șvabilor din Banat, una dintre cele mai importante pe plan regional, organizate în ajunul Primului Război Mondial. După pensionarea sa timpurie, Dold a activat în cadrul Asociației Plugarilor din Ungaria de Sus (Südungarischer Landwirtschaftlicher Bauernverein), devenind în 1907 secretar al acesteia, funcție pe care avea să o dețină până la sfârșitul războiului mondial. În această calitate a redactat timp de mulți ani organul asociației, *Der Freimütige* (*Liberul cugetător*), al cărui redactor-șef și editor era patronul său, prelatul Franz Blaskovics (1893–1918), președintele adjunct al Asociației Plugarilor și directorul băncii acesteia, Banca Agricolă a Ungariei de Sud (Südungarische Landwirtschaftsbank). Până în anul 1910 se remarcase prin două publicații, dintre care una despre colonizarea iozefină[3].

Actul festiv de la Cărpiniș a fost determinat de interese legate de fundamentarea memoriei colective ca și de interese politice ale elitei șvăbești, care ies în evidență atât din decizia de atribuire a comenzii către pictor, cât și din împrejurările inaugurării monumentalului tablou. Analiza momentului își propune să scruteze resorturile motivaționale ale actanților istorici, surprinse prin reconstrucția contextului cultural și politic în care au acționat aceștia. Desigur, în cadrul dat, raportul strâns dintre eveniment și structurile societății regionale și locale poate fi trasat doar în linii mari.

Erwin Panofsky a descris metodele specifice iconografiei și iconologiei, care ne facilitează accesul la cunoașterea legăturii dintre subiectul unei imagini și forma sa de expresie artistică. El postulează trei nivele de analiză, legate unele de altele și din care rezultă o interpretare cu sens a imaginii și semnificației sale. Primul nivel constă dintr-o descriere preiconografică a operei de artă, stabilind ce este prezentat în aceasta și cum. Urmează pe această bază analiza iconografică, prin care opera de artă este raportată la izvoarele literare sau istorice.

---

programul detaliat al festivităților, cea de a doua cuprinde o relatare a dezvelirii tabloului. Prima ediție este extrem de rară, a doua a fost facsimilată fără dată de istoricul Anton Peter Petri (1923–1925), autorul a numeroase monografii sătești, Horst Fassel, 'Petri, Anton Peter', în *Neue Deutsche Biographie*, vol. 20 (Berlin: Duncker&Humblot, 2001), pp. 264-265.

[3] Stefan Dold, *Die Ansiedlung der Deutschen im Bácser Komitate unter Joseph II. 1783-1789. Nach verlässlichen Quellen geschrieben* (Temesvár: Südungarische Buchdruckerei, 1906); Stefan Dold, *Blumenlese der Bauernjugend. Lehr-und Lesebuch der landwirtschaftlichen Fortbildungsschulen des Südungarischen Bauernvereins* (Temesvár: Südungarische Buchdruckerei, 1908). Între anii 1918–1920 Dold a activat la Budapesta, pronunțându-se inițial pentru apartenența Banatului la Ungaria. Din 1925 a fost directorul societății de asigurare Landwirte (Economii Plugari) din Timișoara. Despre autor vezi Anton Peter Petri, *Biografisches Lexikon des Banater Deutschtums* (Marquartstein: Breit, 1992), col. 338.

Iconografie înseamnă deci contextualizare, fiind depistate şi descrise motivele operei, purtătoare ale semnificaţiei sale secundare sau convenţionale. Identificarea motivelor constituie premisa unei analize iconografice corecte ca temelie a interpretării. Al treilea nivel al analizei cuprinde decodarea conţinutului şi a semnificaţiei operei, interpretarea iconologică. Ea dezvăluie enunţurile imanente ale acesteia, uneori ascunse, şi valorile operei. Panofsky ţine să remarce că *descoperirea şi interpretarea acestor valori „simbolice", adesea necunoscute artistului, pot chiar devia de la reprezentările acestuia, de la ceea ce acesta a vrut să exprime în mod conştient. Este obiectul a ceea ce putem numi, în contrast cu „iconologia", „iconografie"*[4]. Acest model de analiză poate fi în cele ce urmează desigur doar schiţat.

SĂRBĂTOAREA DEZVELIRII TABLOULUI

Dezvelirea tabloului a avut loc în cadrul Expoziţiei Meseriaşilor şi Plugarilor din anul 1910 (Gertjanoscher Gewerbe - und Bauernausstellung des Jahres 1910), organizată de Asociaţia Plugarilor din Ungaria de Sud cu sprijinul notabilităţilor locale în 15 şi 16 mai 1910, de Rusalii[5].

În anii premergători Primului Război Mondial comuna se afla în plin proces de modernizare. Îşi datora prosperitatea agriculturii, meseriilor şi micii industrii şi se deosebea de aşezările din preajmă, cu excepţia Jimboliei, prin infrastructura sa solidă. Din anul 1857 era legată prin calea ferată de cele două centre economice şi culturale, Timişoara şi Seghedin (Szeged), avansând la rangul unui centru de importanţă supralocală. La cumpăna veacului al XIX-lea şi al XX-lea existau aici trei fabrici de cărămidă, mai multe mori şi alte întreprinderi. Avea nu numai o şcoală, ci şi o grădiniţă, iar din anul 1885 întreţinea un convict şcolar la Seghedin (Szegediner Konvikt sau, cum îl numeau localnicii, Konfikt), al cărui internat oferea adăpost celor 160 de copii veniţi să urmeze şcolile oraşului. În mod deliberat convictul a fost deschis nu în centrul regional, Timişoara, ci în oraşul de pe malurile Tisei, pentru a le permite elevilor însuşirea limbii de stat, facilitându-le astfel studiul universitar, decisiv pentru ascensiunea socială[6]. În 1910, la ultimul recensământ antebelic al populaţiei, comuna număra 2.775 de

---

[4] Erwin Panowsky, 'Ikonographie und Ikonologie. Eine Einführung in die Kunst der Renaissance', în Erwin Panowsky, *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst* (Köln: Du Mont Reiseverlag, 1975), p. 41.

[5] Karl-Hans Gross, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde. Aus seinem Leben und Werk* (Sersheim: Hartmann, 1991), pp. 41-49.

[6] Matz Hoffmmann, *Hundertfünfzig Jahre deutsches Gertianosch, Banat-Rumänien, 1785-1935* (Timişoara: Druck und Verlag d. Schwäb. Verlags-A.G., 1935), pp. 186-187, 218-227. Monografia a fost reeditată de Michael Mettler (ed.), Matz Hoffmann, 'Gertianosch', *Donauschwäbische Beiträge*, 51 (1963). Istoria locală a constituit şi obiectul altor publicaţii: Michael Mettler (ed.), *Gertianosch, wie es einmal war, 1785-1985* (Heimatortsgemeinschaft Gertianosch,1985); Dietmar Giel, *Familienbuch Gertianosch 1785-2010. Mit einer geschichtlichen Kurzfassung von Josef Jakob*, vol. I (A-M) – vol. II (N-Z) (München: Heimatortsgemeinschaft Gertianosch, 2011).

locuitori, peste 80% declarându-se de limbă germană, iar restul de limbă maghiară. Administraţia ei era stabilă. Primarul Peter Römer a condus comuna până în 1920, iar viceprimarul (dial. Kleenrichter, primarul mic), Ludwig Oberkirsch, era extrem de popular în rândurile plugarilor, meseriaşilor şi muncitorilor.

Cărpinişul era cunoscut pentru activităţile diverselor sale asociaţii. Filiala Asociaţiei Plugarilor din Ungaria de Sud, pe scurt Bauernverein (Asociaţia Plugarilor), se constituise în 1893, iar Asociaţia Meseriaşilor şi Micilor Industriaşi (Gewerbeverein) în 1907. O asociaţie corală (Gesangsverein) exista deja din 1869, Asociaţia de Lectură (Leseverein) a apărut în 1883 iar cea a ţintaşilor (Schützenverein) doi ani mai târziu. O expresie a diferenţierii sociale crescânde a populaţiei la cumpăna veacurilor al XIX-lea şi al XX-lea a fost crearea unor asociaţii de tip nou, cum sunt Cazinoul (Kasino), Casa pentru Muncitorii Invalizi (Arbeiter-Invalidenheim) şi Cercul Agricultorilor (Landwirtenkreis), constituit de fermieri înstăriţi din localitate chiar în anul 1910.[7]

Elita locală avea o dublă identitate, pe de o parte şvabi prin origine şi tradiţie, pe de alta, buni patrioţi prin loialitatea faţă de statul ungar şi integrarea în societatea naţiunii constitutive de stat. La viaţa culturală a comunei participau preotul şi învăţătorii, medici şi farmacişti, fabricanţi şi antreprenori, ţărănimea înstărită şi, nu în ultimul rând, funcţionarii de stat şi comunali. Locul central al activităţilor asociaţiilor îl constituiau sediile acestora şi îndeosebi Cazinoul şi Societatea de Lectură.

Printre organizatorii expoziţiei s-au numărat directorul şcolii Johann Russ (în funcţie o perioadă îndelungată, între 1893–1928), care a fost în acelaşi timp şi dirijor al corului, Johann Walzer, preşedintele cercului recent înfiinţat al agricultorilor, învăţătorul Simon Kreppel, Johann Knopf şi administratorul influentului convict şcolar din Seghedin, Adam Röser.

Programul manifestărilor a cuprins mai multe expoziţii: în prima zi de Rusalii cele de produse meşteşugăreşti, de maşini agricole şi de lucru de mână (broderie, tricotat, croşetat), iar în a doua zi, cea de cai şi cornute[8]. Terenul expoziţional se afla în piaţa veche a localităţii, situată în partea de sus a aşezării, fiind delimitat prin piloni, legaţi cu scânduri şi funii. Aici membrii Asociaţiei Plugarilor au expus maşini agricole, cai de rasă Nonius şi lipiţani, vite şi porci de rasă. Pentru prezentarea produselor locale a fost ridicată o nouă clădire de formă longitudinală (50 x 6m). Construită din cărămizi, hala cuprindea spaţii expoziţionale de dimensiuni diferite. Într-o altă hală (Gewerbehalle) erau expuse

[7] Despre asociaţiile locale vezi Hoffmann, *Hundertfünfzig Jahre deutsches Gertianosch*, pp. 183-200.

[8] Vezi programul la Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, pp. 22-24; despre desfăşurarea expoziţiei vezi Gross, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, pp. 31-64; Hoffmann, *Hundertfünfzig Jahre deutsches Gertianosch,* pp. 56-57.

produsele meşteşugăreşti şi ale industriei mici. Iluminatul electric era asigurat de mica uzină electrică amenajată în clădirea morii[9].

Deşi nu era un an jubiliar pe plan local, în 1910 comunitatea a pus în centrul Zilei Plugarului începuturile aşezării, când au fost puse bazele prosperităţii concretizate în expoziţiile prezentate. Festivităţile au ţinut două zile, duminica şi lunea Rusaliilor. Conducerea Asociaţiei Plugarilor şi oaspeţii de onoare au fost primiţi dis-de-dimineaţă la gară şi conduşi la sediul local al asociaţiei situat peste drum de biserică. La ora 7.30 s-au îndreptat cu toţii spre terenul expoziţional, unde peste o jumătate de oră a avut loc vernisajul expoziţiei cu produse ale meşteşugarilor şi industriei mici (Gewerbeausstellung). Dezvelirea solemnă a tabloului *Venirea germanilor în Ungaria* (*Die Einwanderung der Deutschen nach Ungarn*) a avut loc în cadrul acestei expoziţii.[10] După sfinţirea tabloului, conducerea asociaţiei a fost primită de „maicile de drapel" (Fahnenmütter) ale celor două asociaţii importante din localitate, Asociaţia Plugarilor şi Asociaţia Meşteşugarilor, în vederea intrării solemne în biserică, unde la ora 10 urmau să fie sfinţite steagurile celor două asociaţii în cadrul liturghiei solemne celebrate de prelatul Franz Blaskovics. Oaspeţilor şi publicului trebuia să li se ofere alături de demonstraţii practice legate de obiectele expuse şi ceva divertisment cultural. După banchetul ţinut la cazinoul Asociaţiei Meşteşugarilor, după-amiază a început serbarea populară cu muzică şi dans, iar seara Corul de bărbaţi din Cărpiniş (Gertianoscher Männerchor) a oferit un concert. În cea de-a doua zi, preşedintele Asociaţiei Plugarilor, Johann Wittmann (1856 – 1924), a condus premierea produselor expuse. A fost efectuată şi o arătură de probă cu noul plug cu aburi al Asociaţiei Plugarilor (Bauernvereins-Dampfpflug)[11]. Vernisajul şi sfârşitul expoziţiei au fost însoţite de servicii divine. Juristul Melchior Frecot (1860 – 1915), însărcinat de organizatori să întreţină relaţiile cu presa, a ţinut cuvântarea de încheiere.

Aproximativ 5.000 de vizitatori din toate colţurile Banatului şi din satele situate pe malul drept al Tisei, în Bacica, au venit să asiste la manifestările ocazionate de Ziua Plugarului (dial. Baure-Tach). Au participat deopotrivă „plugari" (dial. Bauerschleit) şi „domni" (Herrische), categoriile fundamentale ale reprezentărilor ierarhiei sociale din societatea şvăbească încă de la începutul veacului al XIX-lea. Un fotograf a reţinut momentele importante ale evenimentului în care apar organizatorii, expozanţii şi personalul auxiliar. Fotografiile de grup[12] vizualizează transformările ivite în vestimentaţia

---

[9] Gross, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, p. 43.

[10] *Venirea germanilor în Ungaria* (*Die Einwanderung der Deutschen nach Ungarn*) a fost titlul definitiv al tabloului, desemnat în programul manifestării şi cu titlul *Venirea germanilor în Ungaria de Sud* (*Die Einwanderung der Deutschen in Südungarn*).

[11] Folosit pe întinsul domeniu al contelui Csekonics din vecinătate, plugul nu s-a putut impune nici măcar în marile gospodării ţărăneşti, care au recurs în continuare la forţa de tracţiune a cailor.

[12] Vezi Gross, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, pp. 45, 440.

locuitorilor, care se deosebea mult de cea istorică, reprezentată în tabloul monumental al lui Jäger. În societatea rurală transformarea portului originar a fost una lentă dar continuă, accelerându-se după 1870 în contextul industrializării timpurii. Femeile au adoptat treptat noua modă orășenească, adaptându-și totodată și tunsoarea.

PICTORUL ŞI GENEZA TABLOULUI SĂU

Tripticul *Colonizarea șvabilor* a fost rezultatul unei comenzi a Asociației Meseriașilor. Punctul de pornire a comenzii date pictorului este unul îndepărtat în timp, anume centenarul colonizării germane a comunei Cărpiniș din anul 1884. Cuprinzătoarea monografie publicată atunci relata amănunțit și colonizarea localității[13]. Dându-și seama *de importanța care revine unei imagini, în stare să activeze sufletul mai degrabă decât cuvântul tipărit*, inițiatorul spiritual al tabloului, Adam Röser (1838 – 1914), hotărâse deja atunci să fie *eternizată* colonizarea, prin mijloace vizuale[14]. Röser, căruia satul de câmpie îi datora câteva așezăminte culturale, nu a precupețit niciun efort material pentru a-și transpune ideea în realitate. A intrat în memoria locală ca o personalitate contradictorie. A pledat, pe de o parte, pentru partajarea pășunilor în detrimentul micilor proprietari de pământ, dar, pe de alta, a sprijinit construirea noului cartier Lumea Nouă (Neue Welt), destinat păturilor sociale nevoiașe. A sprijinit realizarea *Tabloului șvabilor* (*Schwabenbild*), cum era numit încă de atunci tripticul lui Jäger în limbajul comun, ceea ce nu l-a împiedicat să susțină folosirea exclusivă a limbii maghiare în convictul de la Seghedin[15]. N-a fost nicidecum un individ altruist: a acționat, ce-i drept, pentru realizarea tabloului procurând mijloacele băneşti necesare, dar, în calitate de coproprietar al operei, și-a însușit o parte din suma obținută la vânzarea acestuia[16]. Printre concetățenii săi prevalau însă sentimentele de stimă pentru activitățile sale, de pe urma cărora comuna a fost înzestrată cu mai multe așezăminte. Proprietar al unei fabrici de cărămidă, a fost inițiatorul și directorul Casei de Economii (Sparkasse), de la înființarea acesteia în 1866 și până la sfârșitul războiului mondial, și președinte al composesoratului[17]. A înființat Asociația Țintașilor din localitate și, în 1884, Comitetul de Înfrumusețare a Cimitirului (Friedhofsverschönerungsausschuss). În perioada 1877 – 1889 a condus comitetul școlar (Schulausschuss) al comunei.

Medicul Matthias Hoffmann (1891 – 1957), autorul unei apreciate monografii a comunei, care întreținea legături cu Jäger, îi atribuie lui Jakob Knopf ideea de a comanda un tablou pe tema colonizării. Röser ar fi procurat, pe plan

---

13 Nikolaus Ludwig, *Monographie der röm.-kath. Kirchengemeinde Gyertyámos. Herausgegeben anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der Kirchen-Gemeinde Gyertyámos durch die Gemeindevorstehung* (Temesvar, 1885).

14 Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, pp. 19-20.

15 Gross, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, p. 38.

16 Ibid., p. 39.

17 Denumirea comunității posesorilor de cote părți ale pășunii comunale.

local, doar mijloacele financiare necesare[18]. Stefan Dold, în schimb, îi atribuie lui Röser iniţiativa comenzii. Pentru acesta tabloul era o modalitate prin care generaţia actuală a germanilor imigraţi *putea să-şi exprime mai bine omagiul şi gratitudinea faţă de predecesorii lor*[19]. Pentru comanditarii tabloului şi notabilităţile din Cărpiniş acesta trebuia să arate privitorului în mod concret, *viu*, *cum trecutul, prezentul şi viitorul se întretaie*[20]*.* La privirea acestuia trecutul trebuia să fie readus în memorie, servind drept orientare pentru viitor.

Comanda tabloului a fost dată în contextul intensificării valului de emigraţie în Statele Unite ale Americii. Colonizarea Banatului constituia tocmai antipodul exodului peste ocean, care de la începutul veacului al XX-lea cuprinsese şi satele din Câmpia Banatului. Emigraţia temporară sau definitivă peste „marele lac" constituia un ventil important de reglare demografică. În Cărpiniş emigraţia a cunoscut un prim apogeu în anii 1905 – 1907. La baza motivaţiei politice, care explică momentul istoric al genezei tabloului, stă însă nu intenţia stăvilirii exodului peste ocean, cât mai degrabă începuturile, sincrone cronologic, ale mişcării de emancipare naţională a germanilor din Ungaria.

Pentru executarea tabloului notabilităţile comunei au lansat o colectă ale cărei venituri proveneau din diverse manifestări culturale organizate în comună. Röser l-a însărcinat în numele Asociaţiei Meseriaşilor pe pictorul Stefan Jäger să creeze tabloul. Decisivă pentru acordarea comenzii nu a fost atât originea şvăbească a pictorului, cât încrederea în calităţile absolventului Academiei de Artă din Budapesta. Atât motivele artistice cât şi stilul naturalist al picturii sale corespundeau simţului artistic tradiţional, conservator, al comanditarilor săi.
Cine este însă autorul tabloului? Născut în Ceneiul Sârbesc (Srpski Čenej, Tschene, dial. Schine), un sat situat pe malul drept al râului Bega, între Jimbolia şi Timişoara, Stefan Jäger (1877 – 1962) a urmat şcoala elementară în satul natal. La vârsta de 12 ani a fost trimis la şcoala privată orăşenească de băieţi din Timişoara[21], care se bucura de un bun renume. Cum în oraş învăţământul elementar era aproape în întregime maghiarizat, şi în această şcoală limba de predare era cea maghiară. Limbile străine predate erau germana şi franceza. Imaginea oraşului central al regiunii i-a rămas vie în amintire, furnizându-i până la sfârşitul vieţii numeroase motive. Viitorul pictor s-a remarcat de timpuriu la disciplinele reale, cu deosebire la desenul liber şi la cel geometric.

Între anii 1893 şi 1895 Jäger a urmat cursurile gimnaziului de şase ani din Seghedin, clasele a V-a şi a VI-a, la Şcoala Orăşenească de Băieţi[22]. Pe lângă limbi, ştiinţele naturii, matematică şi istorie, aici se preda şi contabilitate şi chimie industrială. Şi aici desenul era materia sa preferată, la care a obţinut note

[18] Hoffmann, *Hundertfünfzig Jahre deutsches Gertjanosch,* p. 57.
[19] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, p. 20.
[20] Ibid., p. 22.
[21] Denumirea şcolii era *Wieszner Ferenc nyilvános magán polgári fiú iskolája Temesvárott* (Öffentliche private Knaben-Bürgerschule zu Temeswar).
[22] *Szegedi polgári fiú iskola* (Szegediner Städtische Knaben-Bürgerschule).

maxime[23]. A fost găzduit la internatul Convictului Cărpiniş, întreţinut de locuitorii prosperei comune în oraşul de pe malurile Tisei. Seghedin a fost înainte de Primul Război Mondial centrul şcolar cel mai important al şvabilor din nord-vestul Banatului iar gimnaziul de acolo a fost o pepinieră a elitei şvăbeşti, aflată într-un proces avansat de asimilare.

După absolvirea gimnaziului, la vârsta de 18 ani, s-a înscris la Şcoala de Desen după Model şi Institutul de Formare a Profesorilor de Desen din Budapesta[24]. A fost elevul (müvésznövendéket) profesorului Bertalan Székely (1835–1910), originar din Cluj, care s-a remarcat nu numai prin abordarea de motive istorice, prin tablouri de altar, de gen sau nuduri, ci şi prin fresce monumentale (Opera din Budapesta, Catedrala din Pécs). Rămas în metropola regatului după încheierea studiilor, Jäger îşi câştiga existenţa din comenzile făcute de comerciantul de artă Almásy, care îşi aproviziona clientela cu imagini de sfinţi, peisaje şi naturi moarte[25].

Jäger a putut prezenta tabloul la scurt timp după acceptarea comenzii: l-a definitivat în anul 1906 şi l-a expus câteva luni la Cazinoul din localitate. Comanditarii săi erau însă nemulţumiţi de versiunea prezentată. Având o lăţime de numai trei metri, tabloul li se părea prea mic[26] şi nici figurile de colonişti nu erau prezentate pe placul lor. Rezervele comanditarilor faţă de modul de realizare a tabloului, îndeosebi nemulţumirea lui Johann Walzer, directorul Băncii Micilor Ţărani din Cărpiniş (Gertianoscher Kleinbauernkassa), legată de executarea porturilor istorice ale figurilor prezentate, l-au determinat pe autor să efectueze o nouă călătorie în Germania. Pictorul s-a confruntat cu o problemă dificilă. În Banat nu existau surse vizuale despre colonişti, iar prima generaţie de colonişti trecuse demult în vecie, neputând fi chestionată ca martor al evenimentului. Dar şi în ţinuturile de origine ale coloniştilor vestimentaţia veche dispăruse cu mult timp în urmă, doar în biblioteci şi muzee putând fi consultate reprezentări manuscrise sau tipărite. În ambele părţi, deopotrivă acasă în Banat, cât mai ales în Germania, portul se transformase radical în răstimpul a aproape 150 de ani, adaptându-se cerinţelor industrializării şi urbanizării.

O colectă reînnoită de bani, care a strâns suma apreciabilă de 4.650 de coroane[27], a făcut posibilă în anul 1906 o nouă călătorie de documentare a artistului în sudul Germaniei, unde urma să studieze porturile specifice

---

[23] Gross, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, pp. 21-22.

[24] *Országos Magyar királyi mintarajziskola és rajztanár képző* (Modellzeichenschule und Zeichenlehrer-Bildungsanstalt).

[25] Annemarie Podlipny-Hehn, *Stefan Jäger* (Bucureşti: Editura Kriterion, 1972), pp. 8-16.

[26] Având o lăţime de circa trei metri, prima variantă a tabloului a dispărut la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial.

[27] Pe reversul unei fotografii legate de expoziţia agrară din anul 1910 un tânăr învăţător a notat suma strânsă, pe atunci echivalentul a 45 de tone de grâu, şi principalii donatori. Pe listă se disting câteva persoane şi asociaţii care au contribuit cu câte 200 de coroane. Cel mai important donator a fost Adam Röser, Gross, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, p. 69.

diferitelor teritorii de proveniență a coloniștilor. La începutul anului 1910 noua versiune a tabloului era finisată. Prin succesul public înregistrat de tabloul monumental, motivul colonizării a devenit o constantă în creația lui Jäger, pictorul executând, până la sfârșitul vieții sale, pentru comanditari, copii sau versiuni noi ale tabloului, la dimensiuni reduse.

SCENELE TABLOULUI ŞI REALIZAREA SA ARTISTICĂ

Pe baza numeroaselor sale schițe[28], Jäger a conceput trei imagini, care urmau să ilustreze simbolic procesul de colonizare. Panoul din stânga prezintă un grup de oameni compus din femei, copii şi bărbaţi de toate vârstele care se deplasează pe un drum de câmpie arcuit, destinat căruţelor, apropiindu-se din fundal înspre avanplanul panoului. Unele figuri poartă boccele de drum, altele ţin în mână un toiag de drumeție, copii mici sunt căraţi în spate. În avanscenă un bărbat rezemat de un copac îşi leagă aplecat şireturile (Fig. 2).

Panoul central îi prezintă pe drumeți la popas, în fundal se văd căruțe. Oamenii sunt prezentaţi în toate poziţiile: în picioare, şezând sau întinşi pe pământ. În mijlocul scenei este un foc de tabără. În partea stângă, un bărbat salută grupul întâlnit, scoţându-şi pălăria; în prim-planul părții din dreapta o mamă îşi alăptează şezând copilul din braţe iar bărbatul ei îşi întinde mădularele pe pământul tare (Fig. 3).

În centrul ultimului tablou se află un comisar de colonizare, care le repartizează capilor de familie casele de coloniști în curs de a fi terminate. Prin vestimentația sa „domnească" el se deosebește de coloniștii îmbrăcaţi în portul popular. Documentul ţinut în mână, planul hotarului sau actul de posesiune a sesiei primite (Gewährsschein), îl investeşte cu autoritatea deținută de reprezentanții administrației provinciale. Dar şi în acest tablou ne întâmpină din nou o figură feminină impunătoare, cu corpul bine profilat, care îşi ţine şezând copilul în braţe. În fundal apar tatăl şi alți doi copii. Tipurilor umane reprezentate li se dă o importanţă şi mai mare decât vestimentației (Fig. 4).

Elementul unificator al celor trei imagini este peisajul înconjurător şi grupurile mici, constituite din familii de migranți, prezente în fiecare dintre tablouri. Cadrul natural al scenelor amintește de un ţinut de stepă, neted şi plin de mlaştini, imaginea colportată de mediile europene ale vremii asupra zonei de colonizare situate în câmpia din nord-vestul Timişoarei. Cerul este acoperit şi vegetația sugerează o toamnă târzie sau primăvara timpurie, ceea ce ar corespunde sub aspectul navigației fluviale realității, transportul pe Dunăre desfăşurându-se între sfârşitul lunii martie şi începutul lunii noiembrie. Peisajul dezolant contrastează cu tensiunile interne descifrabile pe chipurile figurilor prezentate. Acelaşi contrast îl prezintă şi paleta cromatică la care apelează

[28] Karl-Hans Gross, *Stefan Jäger. Skizzen, Studien und Entwürfe* (Sersheim: Hartmann, 2004), pp. 25-80.

pictorul: peisajul este înfăţişat în culori cafenii-verzui, iar culorile roşu şi albastru domină în prezentarea diversităţii de porturi[29].

Figurile, obiectele şi peisajul sunt executate în mod realist. Convingătoare este postura corpurilor, realizarea detaliată a trăsăturilor feţelor şi a veşmintelor purtate de migranţi de provenienţă diversă: colonişti veniţi din ţările ereditare ale Casei de Austria, din Baden, Palatinat, Hessa sau din Pădurea Neagră[30]. Tabloul lasă impresia că pictorul s-a străduit să redea scenele pictate în mod veridic, ceea ce nu a fost cazul. Documentele de arhivă arată că migranţii au adus cu ei mai mult decât o boccea. Uneori artistul recurge intenţionat la elemente ale portului de sărbătoare, desigur nefolosite de drumeţi. Satele din zona de colonizare încă nu erau ridicate în întregime, cum sugerează tabloul final. Sunt numai câteva din lacunele şi inadvertenţele care izbesc ochiul istoricului.

Altarul gotic cu aripi mobile, tripticul, cu panoul din mijloc mai lat şi cele laterale mai înguste, a determinat structura suprafeţei pictate. Nu atât soluţia estetică pentru un tablou istoric (Historienbild) propusă de pictura academică, cât scopurile pedagogice urmărite de artist au impus această formă. Forma estetică nu a fost una adecvată nici pentru acel timp şi nici din perspectiva evoluţiei picturii. Stilul adoptat de tânărul artist îşi pierduse deja valoarea în arta epocii, chiar dacă pictura istoristă domina în continuare spaţiul public. Potenţialul de exprimare a pictorului activa poziţii ale artei clasice, refuzând experimentul. Concurenţa între stiluri şi disputele între artişti nu erau pentru Jäger deloc relevante, cu atât mai mult într-o lucrare de comandă. S-a lăsat condus de rutina desenului şi a picturii astfel că *Tabloul colonizării* nu conţine niciun fel de indicii asupra transformărilor radicale din arta europeană contemporană. Decisivă era, în cele din urmă, opţiunea tematică şi nu forţa expresivă obţinută prin mijloacele stilistice ale artei moderne.

Jäger nu concretizează colonizarea nici cronologic şi nici topografic, ci tabloul generalizează întregul proces de colonizare. Compoziţia sa cu peste 80 de figuri este o sinteză a procesului istoric, o reprezentare idealizată, simbolică a colonizărilor germane din epoca modernă. Artistul a nimerit nu numai gustul artistic al publicului său, ci a creat o icoană a identităţii de grup, care a vizualizat reprezentările istorice populare fixându-le totodată în durata lungă[31].

Pentru a-şi obiectiva analiza, monografistul operei lui Jäger, Karl-Hans Groß, s-a aplecat asupra genezei tabloului sub aspectul producerii sale în

[29] Christian Glass, 'Die inszenierte Einwanderung. Stefan Jägers Triptychon *Die Einwanderung der Schwaben in das Banat und seine Wirkungsgeschichte*', în Márta Fata (ed.), *Migration im Gedächtnis. Auswanderung und Ansiedlung im 18. Jahrhundert in der Identitätsbildung der Donauschwaben* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013), p. 59.

[30] Vezi examinarea pertinentă a portului efectuată de Gross, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, pp. 65-101.

[31] Franz Heinz, 'Ein Stück von uns. Stefan Jägers Einwanderungsbild und die Identität der Banater Schwaben', *Heimatblatt Hatzfeld* 15 (2008): 135-143.

atelier[32]. El concluzionează că pictorul a prezentat privitorului imagini exact construite, că ar fi reuşit să pună reprezentarea sa într-un raport plauzibil cu realitatea. Tabloul lui Jäger arată modalităţile în care un proces istoric a fost perceput în mediul artistic în jurul anului 1910. Reprezentarea ţine seama de o evoluţie în timp şi spaţiu (călătoria, popasul şi sosirea). De fapt, colonizarea se reduce doar la două momente: călătoria şi sosirea. Locurile vizualizate nu sunt precizate de artist, însă, chiar dacă nu pot fi localizate pe teren, sunt, totuşi, imaginabile. Motivele artistice sunt doar atunci semnificante când sunt concretizate clar prin alegorii în care se condensează atât lumea reprezentărilor artistului, cât şi a receptorilor săi. În definitiv, arta tratează colonizarea ca un eveniment mitic, sustras procedurilor normale ale narativului istoriografic. Impresionanta istorie a receptării acestui tablou arată că recursul la tema colonizării a servit legitimării anumitor idei şi pretenţii, marcând până în ziua de astăzi cultura memorială a şvabilor bănăţeni.

PRIMII INTERPREŢI AI TABLOULUI: FRANZ BLASKOVICS ŞI STEFAN DOLD

Programul Zilei Plugarului accentuează, chiar în titlu, rolul dezvelirii solemne a tabloului[33]. Aceasta a avut loc sub o deviză care corespundea funcţiei dorite de reprezentare şi identificare colectivă a participanţilor şvabi la manifestare: *Omagiu memoriei coloniştilor germani!* (*Ehre dem Andenken der deutschen Einwanderer!*). Motivele interesului politic sunt însă mai puţin evidente în intenţiile, organizarea şi configurarea actului solemn în sine, cât în accentele puse în cuvântarea inaugurală şi în broşura ocazionată de eveniment.

Cuvântul festiv a fost ţinut de abatele canonic Franz Blaskovics, vicepreşedintele Asociaţiei Plugarilor din Ungaria de Sud[34], sosit de la Timişoara. El a subliniat evoluţia economiei comunale şi realizările obţinute pe plan local, referindu-se pe larg la tabloul vernisat. Ideea centrală a alocuţiunii sale era contrastul dintre situaţia economică şi demografică deplorabilă a Banatului în momentul „recuceririi" de imperiali şi ţinutul înfloritor din momentul de faţă, la geneza căruia au contribuit în mod hotărâtor şi imigranţii germani şi urmaşii lor[35]. Blaskovics a prezentat auditoriului o imagine istorică în care a recurs la pilde biblice pentru vizualizarea reprezentărilor spaţiale paradisiace ale coloniştilor, considerând însă că *înaintaşii n-au intrat în ţară ca odinioară israeliţii, sosiţi din pustiu într-o ţară în care curgea lapte şi miere*, ci, dimpotrivă, într-una ruinată. A amintit călătoria anevoioasă în epoca mijloacelor de comunicaţie premoderne şi s-a aliniat discursului istoric predominant la acea

[32] Groß, *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, passim.

[33] *Eröffnung der Gewerbeausstellung und Enthüllung des Bildes*.

[34] Preşedinte era deputatul parlamentar al cercului electoral Sântana Nouă (Neusanktana/ Comlăuş, comitatul Arad) şi directorul Casei de Economii din Elek, Johann Wittmann (1856 –1924).

[35] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, ed. a II-a, p. 21.

dată în istoriografia și publicistica națională și regională, care punea accentul pe „pustiul" rămas în urma dominației turcești.

În continuare s-a concentrat asupra aspectelor performante ale existenței germanilor din Ungaria de Sud. Pentru a opune ceva cât de cât similar mitului stăpânirii milenare, care s-a impus ca instrument politic în spațiul public cel târziu cu prilejul aniversării „mileniului" maghiar (1896), a amintit performanțele economice legate nemijlocit de colonizarea germană, a comparat *săracele colibe din chirpici* găsite la fața locului la sosirea în țară cu *casele țărănești moderne* ale noilor așezări de coloniști, ca expresie vizibilă a prosperității atinse. Totodată, liderul de fapt și ideologul Asociației Plugarilor a oferit o interpretare populară de factură organicistă dar, în același timp, și una politică a operei de artă sfințite: *Tabloul este o expresie grăitoare a modului în care trecutul, prezentul și viitorul se întrepătrund. Dacă privim cu atenție cum strămoșii și-au părăsit patria*[36] *pentru a fi transplantați, ca o plantă de cultură, într-o altă țară, pustiită de război, ne dăm seama că omului i se întîmplă ca pomului care poartă fructe alese. Dacă dăm undeva de un fruct nobil, ne îngrijim să-l transplantăm și la noi. Fructul adus de pe alt pământ și dintr-o altă climă va da roade numai dacă se va simți la noi ca acasă, dacă se aclimatizează. Așa este și la oamenii care își caută o nouă patrie*[37]*.* Având în vedere evoluția istorică a locului manifestației, Blaskovics a conchis că noii veniți *s-au aclimatizat cu desăvârșire*, transformând teritoriile locuite de ei într-un *mediu de viață înfloritor*. *Aclimatizare* (*Akklimatisation*) însemna pentru vorbitor și publicul său a prinde rădăcini în noua patrie, a se integra în societatea țării gazdă, a se adapta. Avem de-a face cu o expresie care corespunde accepțiunii actuale a conceptului de „integrare", astăzi, desigur, reflectat și teoretic.

Un bun orator, vorbitorul a considerat oportun să se refere atât la trecut, cât mai ales la prezentul politic și la viitor. De aceea a folosit prilejul de a reuni istoria și politica în scenariul prevăzut al vernisajului, în mod teatral și manipulativ. Textul evidențiază o interpretare a istoriei specifică idealului clasic umanist: *Astfel trecutul servește ca învățătură pentru viitor*[38]*.* O altă idee centrală a cuvântării a fost, pe fundalul confruntărilor politice cu cele două etnii regionale principale, românii și sârbii, loialitatea germanilor față de statul ungar. Țara pentru care au optat predecesorii ar fi devenit de mult patria urmașilor lor. Blaskovics a evidențiat valoarea sentimentelor patriotice ale localnicilor care, spunea el, *aparțin cu toată inima și sufletul lor statului ungar*[39]*.* În afară de venerarea divinității și atitudinea civică aprecia *atașamentul față de patria ungară* drept o virtute cardinală, care ar trebui să fie inoculată tineretului. Nu a amintit, desigur, procesul intens de asimilare a populației urbane și a unui

[36] În limba germană *Heimat*, țara natală, locul în care te simți ca acasă.
[37] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, ed. a II-a, p. 22.
[38] Ibid.
[39] Ibid., p. 23.

important segment al populaţiei rurale înstărite maghiarofile, aşa-zişii „maghiaroni" (Magyaronen)[40].

Până la numirea sa în funcţia de canonic al diecezei Cenadului, funcţionarul Asociaţiei Plugarilor şi politicianul centrat pe probleme agrare a reprezentat timp de două legislaţii (1896 – 1904) cercul electoral Orţişoara (Orczydorf, Orczyfalva) în parlamentul de la Budapesta. Ca inspector al şcolilor confesionale din dieceză, cea mai întinsă de pe teritoriul Ungariei, ştia prea bine care sunt apectele de conţinut importante ale programului de învăţământ dorite de reprezentanţii statului prezenţi la deschidere şi recunoscute în spaţiul public. La dezvelirea tabloului autorul acestuia a rămas în umbră. Nu există indicii că ar fi luat cuvântul.

Pentru contextualizarea istorică a tematicii colonizării nu este suficientă descifrarea tabloului ca înscenare, importantă este şi intuiţia vizuală a primului său analist, Stefan Dold, în comentariul din broşura ocazională. Discursul artistic asupra istoriei colonizării şi-a găsit continuarea în textul explicativ. Dold face o scurtă descriere a tabloului centrată pe motivele acestuia[41]. Descrierea a fost precedată de un comentariu al celei de a doua şi a treia faze a procesului de colonizare a germanilor în Banat, marea colonizare terezină (1763 – 1772) şi cea iosefină (1784 – 1787)[42]. A atenţionat asupra scopului urmărit prin actul festiv: *Pentru a-i putea cinsti pe strămbunii noştri, bunicii şi strămbunicii, ale căror oseminte zac, după o muncă temeinică, plină de abnegaţie, plăgi şi griji, în ţarina-mamă a patriei, devenind cenuşă; pentru [a cinsti] patria, pe care ne-au hărăzit-o şi transmis-o nouă, copiilor lor venerabili […] vrem să dăm expresie sentimentelor noastre în cadrul patriotic al dezvelirii tabloului venirii*[43] *[…] Cinsteşte pe tatăl şi pe mama! Fie ca tabloul să constituie o pildă în imagine pentru generaţia de astăzi şi copiii noştri […] Şi astăzi, în ziua dezvelirii tabloului, stăm înaintea strămoşilor în gând. Peregrinăm, cu femeie şi copil, la locul în care vrem să aducem mulţumirile şi cinstirea noastră predecesorilor noştri, deschizătorilor de drum ai existenţei noastre actuale, să le aducem un omagiu. Da, să-i omagiem!*[44]

Regăsim mărturisirea deschisă a loialităţii faţă de stat şi în comentariul lui Dold. Ea trebuie considerată ca o replică clară la noua concepţie naţională însuşită de intelectualii germani conştienţi de etnicitatea lor. Evidenţiind loialitatea lor faţă de stat, Dold arată că şvabii, definindu-şi identitatea prin origini, sunt mândri de etnonimul lor: *Dacă ne întrebăm azi, oare care este etnia*

---

[40] „Maghiaronii" erau persoane socializate în sistemul politic maghiar şi educate în limba de stat şi în spiritul naţionalismului maghiar, maghiari prin aculturaţie. Asupra acestei denumiri, cu caracter peiorativ în terminologia politică a noii elite politice germane, vezi Peter Haslinger, 'Grenzgänger zwischen Nationalkulturen: „Die Magyaronen" im Burgenland der Zwischenkriegszeit', în Monika Fludernik – Hans-Joachim Gehrke (eds), *Grenzgänger zwischen Kulturen* (Würzburg: Ergon Verlag, 1999), pp. 289-304.

[41] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, pp. 19-22.

[42] Ibid., pp. 4-19.

[43] În limba germană *Einwanderungsbild*.

[44] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, p. 4.

cea mai harnică, mai cumpătată şi mai cumsecade aici în Ungaria de Sud, atunci răspunsul va fi: şvabul! Eu merg mai departe şi întreb: Care este naţiunea cea mai liniştită, răbdătoare şi mai ascultătoare în aceste ţinuturi poliglote? […] Este din nou şvabul! Şi cine este unul din cei mai buni patrioţi? Pentru a treia oară, din nou şvabul! De aceea noi şvabii nici nu trebuie să ne ruşinăm de originea şi proveniența noastră; dimpotrivă, suntem mândri de aceasta, căci patria noastră iubită se poate rezema întotdeauna pe noi[45]*.* În stilul său patetic, Dold a recurs în încheiere la versurile populare ale poetului maghiar Mihály Vörösmarty, *Bölcsőd az s majdan sírod is*! (*Fii credincios pe vecie!*). Prin aceasta a dorit să-şi exprime loialitatea faţă de Iuliu (Juliusz) Hody, deputatul cercului electoral Jimbolia, prezent la festivitate. Ministrul Cultelor şi al Învăţământului, Albert Apponyi (1846 – 1933), a refuzat să dea curs invitaţiei, Cărpinişul constituind alături de Jimbolia un fief al Partidului Independenței şi al [Revoluţiei] de la 1848 (Függetlenségi és Negyvennyolcas Párt), partidul kossuthist aflat în opoziţie.

Dold s-a referit doar în puţine cuvinte la autorul tabloului: *Jäger este un bărbat tânăr, promiţător prin opera sa, care prin concepţie şi execuţie aparţine unui maestru, îndreptăţind speranţele cele mai frumoase într-o carieră de artist.*[46] Avea atunci treizeci şi trei de ani. În analiza sa Dold atenţionează asupra conţinuturilor vizuale care ar putea putea capta atenţia privitorului: *Tabloul original este o pictură în ulei cu o lungime de şase metri şi o înălţime de doi metri, compusă din trei părţi, care ne prezintă, într-o execuţie artistică fidelă sub aspect istoric, trei momente. Primul: Pe drum. Al doilea: Popas la sosirea în noua patrie. Al treilea: Colonizarea propriu-zisă*[47]*.* Dimensiunile tabloului indicate de Dold au generat discuţii ştiinţifice despre acesta, care nu au încetat până în prezent[48]. Intenţia comanditarilor era aceea de *a dona tabloul unui muzeu*. Într-adevăr, deja în anul dezvelirii sale, tabloul a fost cumpărat de primarul Timişoarei, Karl Telbisz (1854 – 1914), pentru Muzeul Orăşenesc din Timişoara.

Consideraţiile lui Dold asupra procesului de colonizare se bazează, în afara literaturii de specialitate mai recente, pe mai vechea publicaţie, cu accente autobiografice, a notarului comunei Neusiwatz (Novi Sivac) din Bacica, Johann Eimann (1764 – 1847)[49], din care Dold a preluat informaţii şi explicaţii esenţiale, şi pe cărticica sa despre colonizarea iozefină. În pofida diferenţelor regionale, Dold a aplicat modelul explicativ al colonizărilor din Bacica celor din Banat. El accentuează rolul *chemării [coloniştilor] în noua patrie* de către regalitate,

---

[45] Aluzie la *büdös svaba*, şvabul puturos**.** Conotat negativ în spaţiul public maghiar, calificativul social de sorginte nobiliară a marcat „caracteriologia" etnică a şvabilor până în perioada interbelică.

[46] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, p. 21.

[47] Ibid., pp. 21-22.

[48] Tabloul expus astăzi în foaierul Casei Adam Müller-Guttenbrunn din Timişoara are alte dimensiuni (510 x 145 cm).

[49] Johann Eimann, *Der Deutsche Kolonist oder die deutsche Ansiedlung unter Kaiser Josef II. in den Jahren 1783 bis 1787 besonders im Königreich Ungarn in dem Batscher Komitat* (Pest: Trattner, 1822). Cartea a fost reeditată de mai multe ori (1894, 1926, 1965 şi 2013).

caracteristică în Evul Mediu colonizărilor unor grupuri privilegiate, cum sunt saşii transilvăneni sau oraşele montanistice germane din Ungaria Superioară (Zips, Szepes, Spiš), şi trece sub tăcere cauzele sociale şi nevoile existenţiale ale coloniştilor aşezaţi în Ungaria începând de la sfârşitul veacului al XVII-lea şi în veacul următor, care i-au constrâns să ia în mână proverbialul „toiag al pribegiei" (Wanderstab). Pentru a-i elibera pe colonişti de cusurul originii şi al condiţiei sociale inferioare, cu care au fost înzestraţi în narativul istoriografic maghiar de sorginte nobiliară, el interpretează patenta emisă de împăratul Iosif al II-lea în anul 1782 ca *un act public de privilegiere emis de stăpânul ţării*. Succint, descrie etapele „drumeţiei" şi pe cele ale „sosirii" în Banat.

Activistul Asociaţiei Plugarilor accentuează sprijinul acordat coloniştilor de către stat, fără a recurge însă la mitul „bunului împărat". Se deosebea astfel de ideologul mişcării de emancipare naţională a germanilor din Ungaria, romancierul, dramaturgul şi publicistul Adam Müller-Guttenbrunn (1852 – 1923), autorul popularului roman *Milostive împărat!* (*Barmherziger Kaiser!*), apărut în 1916. Cărticica costurilor anticipative (Antizipationsbüchlein), în care erau înscrise toate ajutoarele băneşti şi materiale acordate coloniştilor de administraţia provincială şi, după dizolvarea statului domenial Banatul Timişoarei în 1778 şi integrarea lui în Regatul Ungariei, de cea comitatensă, devine la el Cartea genealogică de colonizare (Stamm-Ansiedlungsbuch)[50]. Capitolul „Colonizarea" (Ansiedlung) se citeşte ca un comentar la segmentul al treilea al tripticului: *Când toţi coloniştii s-au adunat în noua localitate a apărut în mijlocul lor însărcinatul Oficiului de Rentă (Ansiedlungs-Rentamt) însărcinat cu colonizarea. Acesta i-a aşezat în rând pe toţi capii de familie după numărul cărticelei lor şi a predat fiecăruia dintre ei locul de casă ca posesiune ereditară*[51]*.* Dold recunoaşte însă începuturile lente, *greoaie* ale agriculturii, arătând că lipsa de experienţă a multor colonişti a fost, chipurile, suplinită de *hărnicia germană înnăscută*[52]*.*

Dold prezintă ridicarea satelor şi procesul de sedentarizare ca unul rectiliniu, lipsit de asperităţi şi conflicte, şi enumeră *beneficiile* de care au avut parte coloniştii la construcţia caselor: înzestrarea gospodăriei şi scutirea de impozite. Încheie cu descrierea bazei instituţionale a noilor sate şi enumeră *cele mai mari şi frumoase localităţi germane* înfiinţate în Banat în cursul colonizărilor. În privinţa modului de colonizare nici Cărpiniş şi nici marea aşezare vecină, Jimbolia (Hatzfeld) nu au fost tipice pe
ntru constatările sale şi caracteristicile descrise. Localitatea donatarilor tabloului prezenta o evoluţie specifică, deosebită de cea a aşezărilor germane apărute din „rădăcină sălbatică" („aus wilder Wurzel"), deci pe teren nedesţelenit. Abia după părăsirea locului de către românii şi sârbii strămutaţi forţat cu puţini ani înainte

[50] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, p. 10.

[51] Ibid., pp. 12-13. Starea socială a coloniştilor, de posesori ereditari ai sesiei primite, este indicată corect.

[52] Ibid., pp. 18-19.

(1766) din Săcălaz (Sackelhausen) pe prediul Dobin pentru a face loc noului sat de colonişti[53], s-au aşezat aici câteva familii germane venite din Jimbolia (1781), cărora li s-au alăturat peste trei ani numeroşi „colonişti din imperiu" (Reichseinwanderer). Colonizarea internă creează condiţiile aşezării de noi imigranţi care contribuie la extensia satului.

La puţini ani după festivităţile de la Cărpiniş, în toiul războiului mondial, s-au aniversat 150 de ani de la colonizarea comunei vecine, Jimbolia. Autorul broşurii jubiliare apărute sub pseudonim[54], Franz Kaufmann (1848 – 1921), s-a distanţat de modul de prezentare festivist şi idealizant al publicaţiilor de acest gen. Pătruns de convingeri liberale, tipograful şi co-iniţiatorul Corporaţiei Meseriaşilor (Gewerbekorporation) din Jimbolia a oferit o imagine întru totul critică a începuturilor localităţii sale natale. Pentru prima oară au fost menţionate deschis *greutăţile incredibile* ale procesului de colonizare, tulburat de conflicte între colonişti şi administraţia provincială coruptă.

Narativul lui Dold arată că *Tabloul colonizării* nu trimite la întâmplări identificabile pe plan local, ci pune în atenţia privitorilor evenimente de însemnătate regională. Dezvelirea tabloului nu este legată de un an jubiliar în vreunul din satele bănăţene. Această împrejurare a susţinut identificarea regională şi supraregională cu conţinuturile tabloului în toate ţinuturile de colonizare germană din Ungaria.

AUTENTICITATEA REPREZENTĂRII

Semnificaţia politică a dezvelirii solemne a *Tabloului colonizării* se află în strânsă legătură cu situaţia internă a şvabilor bănăţeni. Istoricii şi etnologii au ajuns oarecum la un consens în privinţa etnicizării germanilor din Ungaria[55], considerând că acesta este rezultatul formării unei conştiinţe politice de grup datorită presiunii asimilatorii. Prin pactul dualist, aceştia şi-au pierdut dubla

---

53 Asupra transferurilor de populaţie legate de colonizarea germană vezi Josef Wolf, 'Ethnische Konflikte im Zuge der Besiedlung des Banats im 18. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Einwanderung, staatlicher Raumorganisation und ethnostrukturellem Wandel', în Mathias Beer – Dittmar Dahlmann (eds), *Migration nach Ost-und Südosteuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Ursachen, Formen, Verlauf, Ergebnis* (Stuttgart: Thorbecke, 1999), pp. 337-366.

54 Müller-Thoreße-Pheder seim Sohn, *Unser Jubeljahr. Denkschrift anlässlich des 150-jährigen Bestandes der Großgemeinde Zsombolya 1766–1916* (Budapest: Selbstverlag, 1916).

55 Asupra etnicizării politice a populaţiei germane din Monarhia Austro-Ungară vezi Pieter M. Judson, *Inventing Germanness. Class, Ethnicity and Colonial Fantasy at the Margins of the Habsburg Monarchy*, Working Papers in Austrian Studies, 93/2 (1993); Pieter M. Judson, *Guardians of the Nation: Activists and the Language Frontiers of Imperial Austria* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Arnold Suppan, '„Germans" in the Habsburg Empire. Language, Imperial Ideology, National Identity and Assimilation', în Charles Ingrao – Franz A. J. M. Szabo (eds), *The Germans and the East* (West Lafayette: Purdue University Press, 2008), pp. 147-190.

identitate culturală în contextul în care Ungaria cvasi-independentă şi-a intensificat eforturile de omogenizare a statului multietnic. Pe când segmente apreciabile ale populaţiei au fost maghiarizate în cursul procesului de urbanizare şi industrializare, rezistenţa la pierderea etnicităţii a fost mai mare în mediul rural. O reacţie la asimilarea crescândă a constituit-o înfiinţarea Partidului Popular al Germanilor din Ungaria (Ungarländische Deutsche Volkspartei) în anul 1906 la Vârşeţ (Werschetz,Vršac), un moment de cotitură în evoluţia politică a germanilor din Transleithania.

Inaugurarea tripticului a fost o manifestare semnificativă pentru memoria istorică generatoare a identităţii de grup a şvabilor, cu scopuri simbolice, definite etnic şi cultural. În momentul dezvelirii tabloului, etnicizarea politică cuprinsese doar un segment social îngust, orientat elitar, cu o bază socială slabă în cadrul populaţiei rurale şi orăşeneşti germane din Banat. Deşi firavă, mişcarea de emancipare naţională a pus accente noi în raporturile naţionalităţii cu statul naţional ungar[56]. Acesta, la rândul său, a încercat să canalizeze în propriul folos evoluţia politică în sens naţional, care cuprinsese acum şi populaţia germană, considerată periculoasă pentru coeziunea statului. Autorităţile aşteptau de la tabloul monumental efecte în direcţia opusă etnicizării politice. În cele din urmă însă acesta a servit nu atât consolidării loialităţii de stat cât formării identităţii naţionale de grup. Credinţa *pe vecie* de care a fost asigurată naţiunea de stat de către funcţionarii Asociaţiei Plugarilor a fost doar de scurtă durată. Procesul accelerat de etnicizare politică a germanilor din Ungaria, provocat de disoluţia dublei monarhii şi mutaţiile teritoriale rezultate în urma Primul Război Mondial, a reclamat repoziţionarea elitelor politice din statele succesoare ale Ţărilor Coroanei Sfântului Ştefan[57]. Dacă Asociaţia Plugarilor din Ungaria se considera o comunitate de interes economic, *Tabloul colonizării* se adresa explicit comunităţii definite prin origine şi provenienţă, elemente identitare care stăteau la temelia viitoarei comunităţi de interes politic şi de „destin", adică a Comunităţii Etnice Germano-Şvăbeşti (Deutsch-schwäbische Volksgemeinschaft), aşa cum avea să se constituie aceasta în anul 1921[58].

---

[56] Ingomar Senz, 'Die „deutschnationale" Bewegung in Südungarn vor 1914', *Südostdeutsches Archiv*, 15/16 (1972-1973): 115-190; Günter Schödl, 'Ungarns „Deutsche Bewegung" und mitteleuropäische Politik am Vorabend des Ersten Weltkrieges', *Südostdeutsches Archiv*, 17/18 (1974/75): 108-129; Günter Schödl, 'Am Rande des Reiches, am Rande der Nation', în Günter Schödl (ed.), *Deutsche Geschichte in Osten Europas: Land an der Donau* (Berlin: Siedler Verlag, 1995), pp. 349-454; Günter Schödl, 'Zwischen ungarischem Staat und deutschem Volk. Die Schwaben um 1900', în Walter Engel – Walter Tonţa (eds), *Deutsches Kulturleben im Banat am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Der Beitrag von kleineren Städten und Großgemeinden* (Stuttgart: Landsmannschaft der Banater Schwaben, 2013), pp. 22-34.

[57] Josef Wolf, 'Loialităţi în schimbare. Remodelarea identitară a minorităţii germane din România după Primul Război Mondial, 1918-1922', în Victor A. Voicu (red.), *Academia Română. Lucrările conferinţei internaţionale „România şi evenimentele istorice din perioada Marii Uniri şi Întregirea României"* (Bucureşti, 2018), pp. 133-140.

[58] Ibid., pp. 146-148.

Stefan Dold a descris conţinuturile imaginilor prin puţine cuvinte dar cu referinţe inconfundabile la prezent: *În tablou vedem oameni provenind din mai multe ţinuturi, reuniţi într-o comunitate de drumeţi. Izbitoare în port sunt culorile roşu şi albastru. Trei trăsături caracteristice se impun vederii: predecesorii noştri nu purtau mustaţă sau barbă, nu fumau şi erau binecuvântaţi cu copii*[59]. Comentatorul tabloului face aici aluzie la generalizarea modei capilare maghiare şi la reducerea perceptibilă a ratei naşterilor în strânsă legătură cu aşa-numita tranziţie demografică şi trecerea la sistemul familiei cu un copil. În memoria istorică colectivă originea, limba şi habitusul cotidian erau considerate, în general, note distinctive, de identificare a grupurilor etnice. În opinia lui Dold portul desemna apartenenţa etnico-culturală şi simboliza diversitatea zonelor geografice din care proveneau coloniştii: *Coloniştii formau un amestec pitoresc de obiceiuri diferite, deoarece proveneau din diferite teritorii ale Reich-ului german*[60]. Comentariile lui Dold cu privire la geneza dialectelor locale şi diversitatea porturilor nu se alimentează doar din experienţa urmaşilor coloniştilor, ci şi din examinarea tabloului. Dold şi-a însuşit în descriere constructul elaborat de artist cu privire la vestimentaţia coloniştilor; comentând reproducerea tabloului anexată broşurii a insistat pe marcarea ţinuturilor de provenienţă ale coloniştilor: *Femeile nu erau tocmai dame de modă iar bărbaţii purtau şi ei ţoalele vechi din ţinuturile lor de baştină. Purtau cu toţii pălării cu trei laturi, ale căror vârfuri erau răsturnate*[61]*, vestoane lungi din pânză sau in, de obicei pantaloni scurţi din piele, ciorapi de culori diverse şi pantofi cu paftale. Femeile purtau bonete de forme diferite, rochii frumoase, bluze de lucru din pânză care, legate într-o umflătură groasă, atârnau de şolduri fiind destul de scurte, apoi un şorţ îngust, ciorapi coloraţi şi pantofi cu tocuri înalte strânşi cu paftale*[62]*.* La constructul pictorului a contribuit atât tradiţia orală, încă vie, asupra portului originar, cât mai ales impresiile celei de-a doua călătorii de documentare întreprinse în Germania, în ţinuturile de origine ale coloniştilor germani.

Desigur, tabloul oferă doar porturi reprezentative pentru momentul istoric, repere mai degrabă imaginare decât reale privind vestimentaţia din spaţiul de provenienţă a coloniştilor. Fasonul vestimentaţiei femeieşti şi bărbăteşti trimite, totuşi, la formele fundamentale ale portului originar. Rochiile marchează şoldurile iar şorţurile constituie un element caracteristic al vestimentaţiei în toate teritoriile Germaniei meridionale. Diferenţele culturale sunt evidenţiate de vestimentaţia capilară a femeilor: tipuri diferite de scufii din mătase sau stambă specifice îmbrăcăminţii din Pădurea Neagră, Palatinat şi Württemberg, prevăzute cu panglici pentru a fi legate sub bărbie. Vestimentaţia bărbaţilor a suferit, în schimb, mai puţine schimbări de la mijlocul veacului al XVIII-lea încoace. O trăsătură distinctă o constituie şi în acest caz vestimentaţia

[59] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, pp. 21-22.
[60] Ibid., p. 16.
[61] Tricornuri
[62] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, p. 18.

capilară, pălăriile cu boruri late sau tricornul de inspiraţie franceză. Părul lor este de obicei tăiat scurt şi pieptănat în faţă. Unii bărbaţi poartă însă păr lung, împletit în spate într-o coadă (ţop). Interesat să prezinte diversitatea regională a coloniştilor, portul este pentru artist un semn distinctiv, chiar dacă reprezentarea nu oferă repere suficiente pentru identificarea sa geografică exactă. Apartenenţa la un grup teritorial reiese doar din marginaliile lui Dold, acesta orientându-se, probabil, după găteala de pus pe cap. Dincolo de realităţile etnografice evidenţiate de artist prin vestimentaţie, reprezentarea sugerează diversitatea regională a coloniştilor.

Integrarea noilor veniţi, care vorbeau diferite dialecte, bolborosind cuvinte neînţelese din mai multe „limbi", este tratată de Dold sub aspectul formării *caracterului* (*Charakterbildung*) specific şvabilor bănăţeni. Elementele esenţiale ale acestui proces sunt, în viziunea sa, formarea noilor dialecte locale prin nivelare lingvistică, *acomodarea* (*Angewöhnung*) la mediul multietnic al regiunii şi generalizarea unui etos al muncii performante. Nu greşeşte nici acolo unde consideră că diversitatea dialectală va fi fost atât de mare, încât *germanii înşişi nu s-au putut înţelege decât greu între ei*[63]. În momentul colonizărilor limba literară germană era în curs de constituire, ori diferenţele dialectale între colonişti erau uneori atât de mari, încât chiar administraţia provincială era nevoită să recurgă la tălmaci. O astfel de situaţie este documentată chiar în comuna învecinată Jimbolia, în anul colonizării sale, 1766[64].

Ceea ce îl distinge pe autorul broşurii, originar din Brestovăţ (Brestovatz, Banatiski Brestovac), comitatul Torontal, este privirea sa ageră asupra noului mediu etnic al coloniştilor. Comentariile sale nu ignoră nici perspectiva relaţiilor interetnice. Nu i-a scăpat faptul că pictorul nu a luat în considerare prezenţa populaţiei autohtone printre cele peste optzeci de figuri prezentate în tablou, astfel încât multietnicitatea şi diversitatea lingvistică şi culturală a regiunii, evidenţiată explicit în introducere, nu şi-au găsit locul în imaginile tripticului. În schiţele de acuarelă ale pictorului se întâlnesc şi astfel de motive, nu însă în tablou. Contactele cu populaţia băştinaşă se înnoadă de la început, fie prin găzduirea de familii de colonişti, chiria fiind plătită de administraţia provincială, fie prin atragerea populaţiei româneşti şi sârbeşti la lucrările de construire a caselor, în contul robotei sau pentru obţinerea de venituri suplimentare[65]. Dold trece cu vederea aceste realităţi şi sugerează doar contactele ocazionale cu

---

63 Ibid.

64 Josef Wolf, 'Gruppenbildungsprozesse im Banat des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Zum Sprach-, Kommunikations- und Migrationsverhalten deutscher Einwanderer', în Josef Wolf (ed.), *Historische Regionen und ethnisches Gruppenbewusstsein in Ostmittel- und Südosteuropa. Grenzregionen – Kolonisationsräume – Identitätsbildung* (München: Oldenbourg Verlag, 2010), p. 281.

65 Sunt păstrate aşa-zisele *Socoteli ale creiţarilor de găzduire a coloniştilor* (Schlafkreuzerrechnungen), pe diferite durate: săptămâni, luni sau chiar ani, şi plăţile efectuate de administraţia districtuală pentru zilele lucrate la producerea de cărămizi din chirpici sau pentru cărăuşiile prestate în scopul ridicării satelor; vezi Ibid., pp. 298-307.

populaţia autohtonă, uimită la sosirea coloniştilor de *diversitatea mare* a portului, *oarecum cu totul comic*: *Coloniştii germani au adus o viaţă nouă în aceste ţinuturi, chiar şi prin faptul că au atras un timp atenţia autohtonilor. Cu toţii ascultau atent şi priveau îndeletnicirile curioase ale noilor lor fraţi. Moravurile deosebite, datinile şi obiceiurile, modul de viaţă, pe scurt întregul caracter al coloniştilor era în continuu obiectul admiraţiei generale în sat*[66].

Tabloul colonizării arată cum a fost percepută şi privită colonizarea tereziană şi iosefină la începutul veacului al XX-lea. Desigur, artistul a mizat pe autenticitatea produsă cu mijloacele artei, în cele din urmă totuşi simulată şi construită. Privirea tabloului de cei cărora le era destinat a generat emoţii rezultate din percepţia conştientă sau inconştientă a operei de artă şi din interpretarea situaţiilor, obiectelor şi a figurilor prezentate. *Temesvárer Zeitung*, pe atunci un ziar de importanţă supraregională, cu un tiraj de peste 80.000 de exemplare, considera că tabloul reflectă, fără nicio reţinere, sentimentele publicului[67].

Tripticul este un construct artistic, incompatibil cu precizia, cu stricteţea istorică. Prin aceasta se deosebeşte de analiza istorică pentru care acurateţea documentată a faptelor este, ce-i drept, obligatorie, chiar dacă reprezentărilor care decurg din imaginea asupra lumii, imaginaţiei istorice şi altor marcaje predeterminate ale intelectului le revine un rol important în procesul interpretativ. În pofida formelor diferite de reprezentare, istoriografia, literatura şi arta au un lucru comun: ele „inventează" istoria povestită cu mijloacele lor mediatice, descriptive şi narative specifice.

Scriitorul şi ideologul mişcării de emancipare naţională a germanilor din Ungaria, Adam Müller-Guttenbrunn (1852 – 1923), nu procedează în romanele sale pe tema colonizării sau localizate în epoca colonizărilor[68] altfel decât pictorul Stefan Jäger[69]. Acţiunea literară pare la prima vedere legată exclusiv de fapte transmise de tradiţie sau, ocazional, de izvoarele istorice. De fapt, el tratează colonizarea astfel încât aceasta să se integreze temei şi motivelor alese şi să se potrivească materialului de care dispune, neconsiderându-se obligat să ţină seama de faptele reconstruite de „istoria pozitivă", de ştiinţa istoriografică. Astfel sunt eludate conexiuni care pentru explicaţia istorică se dovedesc a fi de importanţă centrală. Aceasta nu înseamnă că atât Stefan Jäger cât şi Adam Müller-Guttenbrunn, reprezentând cele mai importante instanţe narative din afara

---

66 Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, p. 17.

67 'Festtage in Gyertyámos', *Temesvárer Zeitung*, 59, nr. 111 (18 mai 1910), pp. 2-3.

68 Menţionăm aici romanele mai importante: *Die Glocken der Heimat* (1911), *Der große Schwabenzug* (1913), *Barmherziger Kaiser!* (1916), *Joseph der Deutsche. Ein Staatsroman* (1917).

69 Vezi Olivia Spiridon, 'Sinnräume. Der Banater Schriftsteller Adam Müller-Guttenbrunn im Umfeld des Ersten Weltkriegs', în Olivia Spiridon (ed.), *Textfronten. Perspektiven auf den Ersten Weltkrieg im südöstlichen Europa* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015), pp. 171-195.

istoriografiei în acel moment, nu puteau mediatiza o imagine plauzibilă a realităţii istorice, însă aceasta doar în modul în care un tablou sau un roman pot mijloci o cunoaştere în afara factualului, care pe deasupra să dispună şi de o forţă emoţională enormă. Inexactităţile lor faptice sunt lipsite de importanţă, atâta timp cât există un consens, şi anume că operele celor doi autori nu redau realitatea cu totul dezgolită de conţinut, ci sunt constructe cu o funcţie de luminare parţială a publicului. În pofida acestui fapt, aproape că nu putem contrazice judecata contemporană asupra tabloului emisă de prelatul Blaskovics: *Memoria predecesorilor noştri nu putea găsi o expresie mai frumoasă decât prin crearea unui tablou*[70]*.* Prin aceasta politicianul nu numai că atribuie operei de artă o funcţie în generarea memoriei colective ca reazem al identităţii sociale şi culturale a şvabilor, ci îi şi conferă prioritate faţă de toate celelalte modalităţi şi formate de tip constructivist.

Tabloul colonizării a fost opera de comandă a unei comunităţi politice, aflată în faza ei timpurie de constituire, cea a şvabilor bănăţeni. Această comunitate s-a aflat în ajunul Primului Război Mondial în căutarea unui mit al începuturilor. La transpunerea reprezentărilor sale despre perioada colonizărilor, Jäger s-a aliniat teoriei artei academice clasice, care se considera în serviciul unei realităţi mai înalte. Imaginile unui tablou ar trebui anume să mijlocească „natură şi adevăr".

Calitatea reprezentării vizuale, o condiţie a succesului înregistrat de tablou, nu explică, ea singură, popularitatea atinsă. Imaginile tabloului transmiteau un mesaj ce se suprapunea peste reprezentări mentale şi emoţii existente care trebuiau doar activate. Este o perioadă în care identităţile locale sunt treptat întregite cu un sentiment conştient al apartenenţei etnice. Cadrul identitar local nu mai era suficient ca reper unic al identităţii de grup.

REPERE ÎN PICTURA CONTEMPORANĂ

Motivul tabloului nu este nicidecum singular în epocă. Robert Born îl integrează în contextul mai larg al picturii monumentale istoriste. Alături de scene de bătălii, pictorii au prelucrat şi motivul refugierii şi al colonizării, ambele strâns legate de războaiele antiotomane şi reconquista habsburgică în sud-estul Europei[71]. Cel care a deschis seria a fost pictorul de scene istorice şi bătălii Georg Bleibtreu (1828 – 1892) din Berlin[72], ilustratorul cunoscutului ziar *Illustrierte*

---

[70] Dold, *Die Einwanderung und Ansiedlung der Deutschen*, ed. a II-a, p. 23.

[71] Robert Born, 'Schlachten, Triumphe, Flucht. Die Türkenkriege im historischen Ungarn in der historischen Malerei des 19. Jahrhunderts', în Wolfgang Zimermann – Josef Wolf (eds), *Die Türkenkriege des 18. Jahrhunderts. Wahrnehmen – Wissen – Erinnern* (Regensburg: Schnell & Schneider, 2017), pp. 339-361.

[72] Despre artist vezi Karl von Zittel, 'Bleibtreu, Georg', în *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 47, Leipzig, 1903, pp. 19-22; Alwin Schultz, *Kunst und Kunstgeschichte: Malerei und verviefältigende Künste, Leipzig* (Leipzig: G. Freytag; Wien-Prag: F. Tempsky, 1890), p. 109; Peter Harrington, 'German Artists at War, 1864-1871 (1)', în *Military Illustrated*, nr. 41 (octombrie 1991), pp. 27-28.

Zeitung, care a redat în anul 1883 într-o heliogravură *Imigrarea saşilor în Transilvania şi întemeierea Sibiului* (*Die Einwanderung der Sachsen nach Siebenbürgen und die Gründung von Hermannstadt*). Tematica a ajuns la apogeu cu ocazia aniversării „mileniului" ungar în anul 1896; atunci migraţiile au devenit, alături de alte momente cruciale din istoria naţională şi a naţionalităţilor, repere tematice în artă.

În anul 1895 mitropolitul de Karlowitz (Srmski Karlovci) şi patriarhul Bisericii Ortodoxe Sârbe Đorđe Branković (1830 – 1907) l-au însărcinat pe pictorul Pavle (Paja) Jovanović (1859 – 1957)[73] să creeze un tablou cu motivul refugiului în masă al sârbilor din Serbia otomană în Imperiul Habsburgic în anul 1691 („Velika seoba Srba", „Marea migraţie a sârbilor"), eveniment care a întărit decisiv diaspora sârbă din imperiu. Aflat în fruntea masei de refugiaţi, patriarhul Arsenije al III-lea Čarnojević (1633 – 1706) avea un odor „naţional" de preţ în bagajul său: relicvele principelui-martir Lazar Hrebeljanović, căzut în lupta de pe Câmpia Mierlei (Kosovo polje) din anul 1389 şi translocate cu acest prilej din mănăstirea Ravanica în diaspora sârbă de la nordul Dunării[74]. În acelaşi context tematic se situează şi tripticul lui Jäger, cu deosebirea că migraţia şvabilor nu a fost declanşată de evenimente militare, ci a rezultat din consecinţele teritoriale ale războaielor cu turcii[75]. Spre deosebire de Jovanović, Jäger s-a decis însă pentru prezentarea unei succesiuni de imagini. Viziunilor eroice ale lui Bleibtreu şi Jovanović el le opune o reprezentare antieroică.

Multe asemănări cu ultimul segment al tripticului lui Jäger prezintă tabloul *Venirea slovacilor în Nădlac* (*Príchod Slovákov do Nadlaku*), pictat de Ondrej Dedinský cu ocazia centenarului aşezării acestui grup etnic în localitate în anul 1903[76]. Aşezarea a fost înfiinţată în cadrul colonizării interne, primul val de colonişti slovaci venind din Tótkomlós, Békéscsaba şi Szarvas, localităţi situate în comitatele Ungariei de răsărit. Cei doi pictori s-au cunoscut probabil la Budapesta. În ambele tablouri figura centrală este funcţionarul cameral, comisarul pentru colonizare, alături de care se află preotul noii comunităţi religioase.

Toate aceste tablouri vizualizează existenţa naţionalităţilor, expuse procesului de maghiarizare, accentuat în anii 1907–1908 prin legile iniţiate de ministrul cultelor Albert Apponyi şi legate de folosirea limbii maghiare în şcolile comunale şi confesionale[77].

---

[73] Despre artist vezi Miroslav Timotijević, *Paja Jovanović* (Galerija SANU, Beograd: Beograd Narodni Muzej, 2010) ed. a II-a; Jasna Marković, *Muzej Paje Jovanovića, vodič* (Beograd: Muzei Grada Beograda, 2009).

[74] Born, 'Schlachten, Triumphe, Flucht', pp. 349-354. O versiune a tabloului în ulei pe pânză (190 x 126 cm.) se află la Muzeul Naţional (Narodni muzej) din Pančevo.

[75] Ibid., pp. 354-358.

[76] Tabloul în ulei pe pânză (348 x 185 cm) este expus în incinta bisericii evanghelice-luterane din Nădlac.

[77] Cunoscute sub numele de *Lex Apponyi*, cele trei legi şcolare din anii 1907 (articolele de lege 26 şi 27) şi 1908 (articolul de lege 46) au devenit în rândurile naţionalităţilor un simbol

RECEPTAREA TABLOULUI ŞI CULTURA MEMORIEI

Asociaţia Plugarilor din Ungaria de Sud a oferit cadrul instituţional al vernisajului[78]. De la constituirea ei la sfârşitul veacului al XIX-lea aceasta reprezenta un element nou al societăţii şvabilor bănăţeni, activ sub aspectul politicii agrare şi dinamic sub cel social. De Ziua Plugarului la Cărpiniş, asociaţia se prezenta însă nu numai ca o organizaţie de interes economic, ci şi ca una politică, potentă în plan regional, loială statului ungar, interesată în conservarea ordinii existente şi unica alternativă reală la noul Partid Popular al Germanilor din Ungaria, de orientare naţională, exclus din structurile de putere. Actul festiv a fost folosit de Asociaţia Plugarilor deliberat ca mijloc al autoreprezentării etnice. Reprezentările sale despre existenţa şvabilor ca grup etnic distinct şi despre politica naţională a guvernelor maghiare erau moderate şi se deosebeau mult de programul politic al Partidului Popular, centrat pe revendicarea autonomiei culturale. Reprezentanţii puterii şi opinia publică regională au luat act, prin manifestaţia de masă, de existenţa unei minorităţi numeroase, economic performante, creative în domeniul cultural şi pe deasupra conştientă de sine. Mesajul tacit al manifestaţiei a fost acela că „poporul Şvabilor" (Schwabenvolk) nu poate fi subevaluat de stat ca factor de putere la nivel regional şi local.

Geneza *Tabloului colonizării* este strâns legată de rolul sporit al originii în conştiinţa colectivă a germanilor bănăţeni, într-o fază decisivă a evoluţiei lor istorice. În monografiile săteşti elaborate la răspântia veacurilor al XIX-lea şi al XX-lea discursului antecesorilor i-a revenit o însemnătate crescândă: istoria locală a devenit văzând cu ochii o „istorie a strămoşilor" (Ahnengeschichte), istoria originilor şi a colonizării, genealogia micului popor devenit conştient de sine[79]. De această reorientare tematică ţin seama şi literatura şi arta.

Marele tablou al venirii (*Grosses Einwanderungsbild*), cum a fost numit în timpul festivităţilor şi în presă, îşi câştigase deja de la bun început un renume, cel puţin în mediul local şi subregional. El a avut însă efecte de durată asupra receptorilor săi, devenind în scurt timp un simbol al mitului originilor în versiune germană bănăţeană. La receptarea largă a tabloului, cu deosebire în rândurile populaţiei săteşti, a contribuit şi multiplicarea sa. Priceput în afaceri, îndată după vernisaj Adam Röser a comandat la editura Franklin (Verlagsgesellschaft

pentru străduinţele de maghiarizare prin şcoală; vezi István Dolmányos, 'Kritik der Lex Apponyi. Die Schulgesetze vom Jahre 1907', în Peter Hanák – Zoltán Szász (eds), *Die nationale Frage in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie 1900-1918* (Budapest: Budapest Akadémiai Kiadó, 1966), pp. 233-304.

78 Asupra genezei şi rolului asociaţiei vezi Josef Wolf – Marionela Wolf, 'Asociaţiile germanilor din Banat. Linii evolutive şi dinamica mobilizării politice după Primul Război Mondial', în Liviu Maior – Ioan-Aurel Pop – Ioan Bolovan (eds), *Asociaţionism şi naţionalism cultural în secolele XIX-XX* (Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, 2011), pp. 48-51.

79 Josef Wolf, 'Donauschwäbische Heimatbücher. Entwicklungsphasen und Ausprägungen', în Mathias Beer (ed.), *Das Heimatbuch. Geschichte, Methodik, Wirkung* (Göttingen: V&R Unipress, 2010), pp. 129-163.

Franklin) din Budapesta reproduceri colorate în tiraj mare, pe care le-a înrămat și comercializat, prin negustori ambulanți, în satele germane din Ungaria meridională. Astfel tabloul a pătruns mai ales în sfera privată a cetățenilor conștienți de apartenența lor națională, și mai puțin în spațiul public. Încercând să prindă teren în mediul rural, actanții mișcării de emancipare națională au sprijinit mediatizarea tabloului. Reproducerile și ilustrațiile din calendare i-au asigurat o receptare largă în case private, săli publice și de divertisment[80]. Prima reproducere fotografică a tripticului a apărut în anul 1914 ca ilustrație pentru un fragment din romanul lui Adam Müller-Guttenbrunn *Marea colonizare a șvabilor* (*Der große Schwabenzug*)[81]. Eficiența mediatizării și recunoașterea publică s-au instalat însă numai după Primul Război Mondial, în condițiile unei constelații politice cu totul schimbate.

După 1918 șvabii din statele succesoare ale vechii Ungarii recuperează în timp scurt întârzierea politică în raport cu marile etnii. *Tabloul colonizării* devine acum simbolul identității politice a tuturor grupurilor de „șvabi dunăreni" (Donauschwaben), termenul care se impune treptat în spațiul public german pentru a surprinde diversitatea de minorități naționale germane din statele succesoare ale vechii Ungarii. Reproduceri colorate de calitate au asigurat răspândirea motivului deopotrivă în mediul rural și urban. La sate reproducerile înrămate erau oferite drept cadou de nuntă. Pe deasupra, tabloul a fost reprodus în calendare, manuale și cărți de lectură. Indiferent de proveniența lor regională și statutul lor social, urmașii coloniștilor de pretutindeni s-au regăsit în tablou sau îl puteau invoca în sprijinul identității lor. Prezentarea simplă și ușor accesibilă privitorului a transformat tabloul într-o icoană, oferind un spațiu larg pentru reinterpretarea sa continuă, în strânsă legătură cu redefinirea identității colective.

Moment important al procesului de formare a minorității regionale, bicentenarul colonizării șvabilor din anul 1923 a contribuit hotărâtor la funcționalizarea politică a tabloului ca reper inconfundabil al memoriei istorice colective. Destrămarea Monarhiei Austro-Ungare și noua ordine teritorial-politică stabilită prin tratatele de pace au avut efecte și asupra configurației teritoriale a Banatului. Cu deosebire ținuturile nord-vestice ale regiunii au constituit spațiul de habitat și comunicațional al șvabilor bănățeni. Prin partajarea teritorială a regiunii, rețeaua de interacțiune economică, socială și culturală s-a dizolvat pe neașteptate. Efectele social-politice ale trasării arbitrare a granițelor au fost vizibile, în mod exemplar, în orășelul Jimbolia, în care a locuit pictorul Stefan Jäger din anul 1920, și care în perioada 1918–1924, până la rectificările de graniță rezultate din Convenția de la Belgrad (24 noiembrie 1923), când așezarea a revenit României, s-a aflat sub administrație sârbă. În

[80] Vezi lista reproducerilor în *Stefan Jäger Archiv,* (https://jaeger.banater-archiv.de/index.php/Kategorie:Einwanderungsbild), accesat în 25 aprilie 2019.

[81] Vetter Michl (= Adam Müller-Guttenbrunn), *Volkslesebuch des Schwäbischen Hausfreund* (Temesvar: Südungarische Buchdruckerei, 1914), partea a III-a, pp. 72-73.

primii ani după război Jimbolia a devenit centrul politic al germanilor din Banatul sârbesc. În contextul politicii statului faţă de minorităţi, bicentenarul colonizării şvabilor din anul 1923 a eliberat energii naţionale nebănuite. Deşi motivul tabloului nu este unul eroic, tripticul a fost perceput ca un simbol naţional aflat într-o relaţie directă cu evenimentul aniversat.

La formarea simbolului politic au contribuit şi complicaţiile legate de tablou din anul 1923, din timpul confruntărilor locale, de rezonanţă naţională, cu administraţia sârbă. După o altercaţie cu organele de siguranţă în Căminul Plugarilor (Bauernheim) din Jimbolia, fostul sediu al Asociaţiei Plugarilor, situat pe strada Regele Alexandru, mai mulţi poliţişti *au intrat în camera alăturată, unde se afla un tablou al artistului Jäger cu titlul „Venirea germanilor în Ungaria", pictat cu mulţi ani în urmă, care a fost rupt de pe perete*[82]. Incidentul a fost considerat relevant pentru politica guvernului de la Belgrad faţă de minoritatea germană. Filiala din Jimbolia a Partidului Germanilor din Regatul Sârbilor, Croaţilor şi Slovenilor (Partei der Deutschen im Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen)[83] a adresat o scrisoare deschisă de protest către prefectul comitatului Torontal-Timiş şi organele locale ale puterii de stat.

Atât la manifestaţiile care au avut loc la Biserica Albă (Bela Crkva, Weißkirchen) în 25 şi 26 august 1923[84], cât şi două săptămâni mai târziu, în 8–9 septembrie, la Timişoara, tabloul a constituit un obiect atractiv, ancorat în structura identitară a grupului. Adresându-se simţului vizual al privitorului, tabloul a exercitat o mare atractivitate asupra publicului rural, venit în număr mare la Timişoara. În puţini ani tabloul monumental devenise „icoana sfântă" a şvabilor. La manifestările din Timişoara tabloul se număra, alături de paradele de porturi istorice şi contemporane, printre atracţiile principale[85]. În Banatul sârbesc a contribuit la cunoaşterea tabloului mai ales calendarul Asociaţiei Culturale a Şvabilor (Deutsch-schwäbischer Kulturbund), *Kulturbund-Kalender* pe anul 1924, editat de Johann Keks (1885–1944), preşedintele Partidului Germanilor. Ilustraţia calendarului a fost concepută în bună parte de pictorul însuşi. Pagina de titlu este ornată în mod semnificativ cu *Tabloul colonizării*. În discul răsăritului de soare se află inscripţia *Cele trei lucruri sfinte ale şvăbimii:*

---

[82] *Hatzfelder Zeitung*, 36 (8 aprilie, 1923): 1.

[83] Partidul a fost înfiinţat la 17 decembrie 1922 chiar în localitate; Zoran Janjetović, 'Die Partei der Deutschen im „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen" – Strategie und Praxis', în Mathias Beer – Stefan Dynoff (eds), *Politische Strategien nationaler Minderheiten in der Zwischenkriegszeit* (Buchreihe der Kommission für Geschichte und Kultur der Deutschen in Südosteuropa, 42/2013, München), pp. 159-182.

[84] 'Das Doppelfest in Weißkirchen', *Hatzfelder Zeitung*, 36, nr. 35 (2 septembrie1923): 2; 'Kulturbund. Album zur Erinnerung an das Weißkirchner Doppelfest', *Hatzfelder Zeitung*, 36, nr. 37 (16 septembrie 1923): 1.

[85] Josef Wolf, 'Selbstrepräsentation und Festkultur. Zur Identitätsbildung der Banater Deutschen 1918–1925', în Rudolf Gräf – Daniela Stanciu (eds), *Loyalitätswechsel und institutioneller Neuanfang. Die regionalen deutschen Minderheiten in Rumänien 1918-1928* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018), pp. 298-320.

limba maternă, locul de baştină şi credinţa în predecesori (*Die drei Heiligtümer des Schwabentums: Muttersprache, Heimat, Väterglaube*). Prin aceasta, programul politic a fost transpus în norme ale comportamentului naţional-politic, considerate eterne.

Denumit începând cu anii 1920, în consonanţă cu schimbările teritorial-politice şi cu procesul de etnicizare politică a şvabilor bănăţeni, *Venirea şvabilor în Banat* (*Die Einwanderung der Schwaben ins Banat*), *Tabloul colonizării* a dobândit un rol major în constituirea simbolică a realităţii politice cotidiene. Nu lipsea din sălile de clasă, din muzeele locale (Heimatmuseen, Heimatstuben) nou-înfiinţate şi din spaţiile organizaţiilor minoritare ale şvabilor din Banat şi din părţile sătmărene. De peste un veac tabloul este reprodus sub diverse titluri adaptate contextului politic şi teritorial schimbat: *Colonizarea Şvabilor în Banat*, *Colonizarea germanilor în Ungaria* sau *Colonizarea şvabilor dunăreni în secolul al XVIII-lea*[86]*.* Un panou şcolar de perete din anul 1935 înfăţişează *Ţăranii şvabi călătorind în coloană în Banat* (*Schwäbische Bauern auf dem Zug ins Banat*) în stilul carelor de imigranţi îndreptându-se spre „far west"-ul Americii[87]. În anii 1930 popularitatea tabloului lui Jäger a crescut în satele germane din Banat şi Bacica. La jubilee comemorative şi în monografiile săteşti publicate cu acest prilej, tabloul era echivalat cu un izvor istoric de primă mână. Astfel, la aniversarea a 150 de ani de la colonizarea comunei Cărpiniş organizatorii procesiunii sărbătoreşti s-au orientat după modelul consacrat în 1923 la Timişoara: banderia de călăreţi aflată în fruntea cortegiului a fost urmată de un grup de colonişti în costume populare, imitaţii ale celor din tabloul lui Jäger[88]. La jubileul comunei Brestovac (Bretowatz, Bački Brestowatz) participanţii au reconstruit costumele istorice pe baza imaginilor din *Tabloul colonizării*[89].

La începutul anului 1941 tripticul a fost adus din muzeu în încăperile Grupului Etnic German din România (Deutsche Volksgruppe in Rumänien), organizaţie recent constituită sub presiunea Reich-ului. Oficiul Cultural (Kulturamt) al organizaţiei penetrate de ideologia naţional-socialistă l-a achiziţionat în schimbul altor două tablouri[90]. Într-o expoziţie ocazionată de aniversarea a 225 de ani de la cucerirea Timişoarei de către Prinţul Eugeniu de

---

86 *Einwanderung der Deutschen in das Banat*, *Einwanderungder Deutschen nach Ungarn*, *Einwanderung der donauschwaben im 18. Jahrhundert*.

87 Leni Perenčević, 'Natur, Landschaft und Geschichte in Heimatbüchern von Donauschwaben aus dem ehemaligen Jugoslawien', în Michael Prosser-Schell (ed.), *Symbolhaltige Naturlandschaften und Naturwahrzeichen in historischen Siedlungsregionen mit Deutschen im östlichen Europa. Ausgewählte Aspekte* (Münster – New York: Münster Waxmann Verlag, 2014), p. 22. Compoziţia este semnată W. Pl.

88 Hoffmann, *Hundertfünfzig Jahre deutsches Gertianosch*, p. 363.

89 Paul Schmidt (ed.), *Licht und Schatten. Über Brestowatz in der Batschka* (Königsbach: Stein, 2006), p. 198.

90 Glass, 'Die inszenierte Einwanderung', p. 67.

Savoia, tabloul era atârnat pe peretele central al sălii mari[91]. Mitul colonizării a fost în aceşti ani funcţionalizat politic în sensul unei misiuni de civilizare îndeplinite de colonişti în sud-estul Europei: noii veniţi ar fi creat ţinuturi înfloritoare „ex nihilo". Această teză a unei „luări în posesiune" a teritoriului colonizat (Landnahme) a fost calchiată după reprezentările istorico-politice maghiare, nefiind decât un corolar specific al *honfoglálas*-ului, cu care concurează, similară cu invocarea autohtoniei sau a vechimii în reprezentările româneşti, respectiv sârbeşti. Credinţa într-o misiune culturală specifică, însuşită de elita politică germană după Primul Război Mondial, s-a repercutat şi asupra interpretării tabloului lui Jäger, treptat ideologizată în această direcţie.

La apropierea trupelor sovietice de Timişoara, la mijlocul lunii septembrie 1944, tabloul a fost ascuns împreună cu alte acte şi obiecte în podul unei case ţărăneşti din comuna Şarlota (Charlottenburg). Restituit în anii 1950 Muzeului Banatului din Timişoara, a rămas inaccesibil publicului până în anul 1967 când, în contextul liberalizării temporare a politicii statului român faţă de naţionalitatea germană, tripticul a fost expus în expoziţia retrospectivă dedicată pictorului. Doi ani mai târziu, tabloul a fost împrumutat Casei memoriale Stefan Jäger (Stefan-Jäger-Gedenkstätte), deschise la Jimbolia.

În epoca târzie a regimului Ceauşescu, tabloul a devenit o adevărată „imagine vie" în înscenările colonizării organizate cu prilejul jubileelor comemorative admise de regim. Manifestaţiile locale din Giarmata sau Bacova (ambele în jud. Timiş), din anul 1971, respectiv 1986, au pus în scenă procesul de colonizare după modelul oferit de Jäger ori s-au folosit în paradele portului istoric de reproduceri ale veşmintelor din tabloul lui, considerate autentice. Era o modalitate de a pune în scenă începuturile locuirii şvabilor în Banat şi de a arăta, într-un adevărat „tableau vivant", apartenenţa lor etnică[92]. În 1994, la inaugurarea Casei Adam Müller-Guttenbrunn (Adam Müller-Guttenbrunn-Haus) din Timişoara tabloul a dobândit o funcţie reprezentativă, fiind expus în foaierul clădirii, sediul reprezentanţei politice a minorităţii regionale, Forumul Democrat al Germanilor din Banat (Demokratisches Forum der Deutschen im Banat).

Comunitatea crescândă începând din anii 1970 a germanilor bănăţeni din Germania a recurs împreună cu organizaţia lor, Asociaţia Şvabilor Bănăţeni (Landsmannschaft der Banater Schwaben) la modelul identitar tradiţional, antebelic, în care tabloului îi revenea rolul unui simbol central. Cu ocazia tradiţionalei întâlniri de Rusalii (Heimattreffen) din anul 2012, desfăşurată la

---

[91] Gross: *Stefan Jäger. Maler seiner heimatlichen Gefilde*, p. 136. Asupra mitizării prinţului Eugeniu de Savoia în ideea „europeană" de factură naţional-socialistă vezi Nikolaus Hubert, 'Prinz Eugen. Feldherr und Staatsmann der Deutschen. Zur 225-Jahrfeier der Rückeroberung von Stadt und Festung Temeschburg', *Volk im Osten*, 2 (1941): 19-25. Vezi şi Elisabeth Grossegger, 'Die deutsche Mission des „Türkensiegers". Das Gedächtnis Prinz Eugens 1933-1945', în Zimmermann – Wolf (eds), *Die Türkenkriege des 18. Jahrhunderts*, pp. 362-382.

[92] Glass, 'Die inszenierte Einwanderung', p. 67.

Ulm sub motto-ul *Șvabii bănățeni – viitor cu tradiție* (*Banater Schwaben – Zukunft mit Tradition*), tabloul lui Jäger a fost prezentat într-o expoziție itinerată în douăsprezece orașe germane[93]. Cât de eficient a fost stafajul înscenat de Stefan Jäger până în prezent o arată procedeul aplicat în anul 2010 de un grup de participanți la o manifestare similară din Ulm. Cu ocazia celui de-al 225-lea jubileu al colonizării satului lor de origine Horia (Neupanat, jud. Arad), aceștia au pus în scenă călătoria pe o „ambarcațiune cu coloniști" (Auswandererschiff)[94], de fapt o ficțiune având în vedere diversitatea mare a tipurilor de vase care au circulat pe Dunăre în cursul veacului al XVIII-lea[95]. Organizatorii acestei înscenări n-au considerat nicidecum necesar să-și pună întrebări asupra autenticității reprezentărilor vestimentației din tabloul lui Jäger, ci au apelat la acestea deliberat, ca model în vederea confecționării îmbrăcămintii lor istorice, considerând imaginea furnizată de artist drept rezultat cert al documentării sale acribice.

Popularizatorii tabloului lui Jäger au recurs la diverse mijloace, scopul lor fiind același: actualizarea memoriei colective ca reazem al identității de grup. În 1990 Casa Locurilor de Baștină (Haus der Heimat) a Landului Baden-Württemberg a editat imaginea împreună cu renumita editură Ravensburger Spielverlag într-un joc puzzle. În anul 2007, Asociația Șvabilor Bănățeni din Austria (Verein der Banater Schwaben Österreichs) din Viena a reprodus tabloul oferindu-l membrilor săi drept cadou de Crăciun. Mai mulți pictori amatori au adaptat imaginile de pe tablou spațiilor și locurilor lor de origine, nu numai interpretându-l, ci reinventându-l. Dar și pictori profesioniști s-au dedicat temei începuturilor, recurgând la modul de expresie propus de Jäger. Motivul tabloului lui Jäger a fost reluat în 1992 de pictorul Victor Penny din Carei (Grosskarol, Nagykároly) în tabloul *Imigrarea șvabilor în Transilvania* (*Die Einwanderung der Schwaben nach Siebenbürgen*)[96]. Jakob Rosenberger a pictat în anul 1996 un tablou cu titlul *Coloniști germani ridică localitatea Kudritz*, 1739 (*Deutsche Ansiedler errichten den Ort Kudritz, 1739*, sârb. Gudurica)[97].

---

93 Swantje Volkmann, 'Stefan Jäger beim Heimattag. Ausstellungaprojekt im Donauschwäbischen Zentralmuseum Ulm', *Banater Post*, 56, nr. 9 (2012): 7; Peter Krier (ed.), *Hommage an Stefan Jäger: Katalog zur Ausstellung und zum Symposium anlässlich des 50. Todestages des Schwabenmalers am 28. April 2012 im Banater Seniorenzentrum in Ingolstadt* (Ingolstadt: Hilfswerk der Banater Schwaben, 2012).

94 Vezi (http://www.6packabinsider.com/.../Neupanater-Auswanderer-17785-Teil), (2-MP4.html), accesat în 25 mai 2019.

95 Așa-zisa „Ulmer Schachtel", vas tip cutie construit la Ulm sau folosit de corăbierii de acolo, care timp îndelungat a asigurat transportul coloniștilor din orașul liber imperial până la reședința imperială Viena, este menționată documentar doar la sfârșitul veacului al XVIII-lea.

96 Glass, 'Die inszenierte Einwanderung', p. 68.

97 Pictorul consemnează pe dosul tabloului că sunt prezentate peste 150 de obiecte, oameni, animale și case.

Tabloul este una dintre „imaginile (încă) vii”[98] ale germanilor din Banat. Reproduceri apar în continuare în monografii săteşti şi în publicaţiile periodice ale asociaţiilor locale şvăbeşti din Germania care îşi propun perpetuarea identităţii etnice tradiţionale. Imaginea apare şi pe coperta unei publicaţii a germanilor din Ungaria, editată de Institutul de Germanistică al Universităţii „Eötvös Loránd” din Budapesta[99].

Generaţia tânără de astăzi are însă alte criterii estetice şi tematice în alegerea ornamentaţiei de perete decât părinţii şi bunicii lor. Identitatea comunităţii ateritoriale, virtuale a şvabilor bănăţeni de astăzi din Germania a suferit o transformare radicală prin imigraţia de masă a acestei etnii în ultima fază a regimului comunist şi, cu deosebire, după căderea Cortinei de Fier.

MIT ŞI IDENTITATE COLECTIVĂ

De regulă mitul transcende într-un anumit sens gândirea istorică. Deşi sunt strâns legate prin elemente comune manifeste şi ambele narează istoria amintind trecutul, se exclud în puncte esenţiale: recursul la origini recuză perspectiva emancipatoare a viitorului, orientată mai degrabă spre spaţiu decât spre timp. Constatăm însă că istoriografiile naţionale mai degrabă integrează miturile originii, uneori le chiar legitimează, decât să le depăşească prin distanţare critică reflectată. Discursul istoriografic păstrează conştient sau inconştient elemente ale mitului originilor. Faptele istorice însă nu pot fi cunoscute decât dacă istoriografia reflectă teoretic şi metodologic deopotrivă distanţarea şi afinitatea faţă de mituri[100].

Mitul originilor germanilor bănăţeni cuprinde reprezentările timpurii ale procesului de colonizare, constituind forma iniţială a gândirii istorice la nivel popular. Reprezentările mitice se bazează pe întâmplări reale, genealogia grupului nu constituie o ficţiune. Cu toate acestea amnezia genealogică i-a cuprins pe urmaşii coloniştilor la puţine generaţii după procesul de colonizare. Răspunsurile date în anii 1859 – 1866 de notabilităţile satelor la chestionarul elaborat de către inspectorul şcolilor romano-catolice Johann Heinrich Josef Kümmer (1808 – 1890) şi de către Pesty Frigyes (1823 – 1889), directorul Camerei de Industrie şi Comerţ din Timişoara, în vederea elaborării unei *Descrieri etnografice-topografice a teritoriului provinciei sârbo-bănăţene*[101] *şi a graniţei militare cezaro-crăieşti limitrofe* (*Ethnographisch-topographische*

---

[98] Asupra termenului „lebende Bilder” vezi Selma Krasa-Florian, *Die Allegorie der Austria. Die Entstehung des Gesamstaatsgedankens in der österreichisch-ungarischen Monarchie und die bildende Kunst* (Wien: Böhlau Verlag, 2007), pp. 87-102.

[99] Karl Manherz, *Volkstrachten der Ungarndeutschen* (Budapest: Pytheas Verlag, 2000).

[100] Emil Angehrn, ‘Ursprungsmythos und Geschichtsdenken’, în Herta Nagl-Docekal – Emil Angehrn (eds), *Der Sinn des Historischen: geschichtsphilosophische Debatten* (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch Verlag, 1996), pp. 305-332.

[101] Este vorba de provincia de coroană Voivodina Sârbă şi Banatul Timişan (Woiwodschaft Serbien und Temeser Banat, 1849 - 1860).

Beschreibung des serbisch-banater Landesgebiets mit der anstoßenden k. k. Militärgrenze) conţin, nu de puţine ori, elemente imaginare şi localizări imprecise ale teritoriilor de proveniență[102]. Memoria trebuia reajustată prin cercetări de genealogie a familiei, prin cercetări istorice şi prin intermediul literaturii şi artei. Jäger oferă un model ideal al colonizării unui sat: colonişti pe drum şi sosirea într-un sat nou, ridicat pentru ei, chiar dacă realitatea era cu mult mai complexă. Mitul originii comune colportat de tablou se întemeiază pe tradiţia orală transmisă, cu deformările ei, din generaţie în generaţie.

Prin conţinuturile sale, mitul originilor reprezintă memoria începuturilor şi a provenienței. Funcţia sa centrală este de fapt genealogia colectivă. Ori, în procesul de etnicizare politică a şvabilor, originile devin o coloană de susţinere a edificiului identitar. Mişcarea lor de emancipare politică nu renunţă la mit, ci, dimpotrivă, îl reinventează prin instrumentalizarea sa politică. Existența de grup este strâns legată de proveniență, care instituie comunitatea.

Promotorii ideologiei naţionale şi-au dat seama că originea poate întemeia existența grupului şi drepturile reclamate. Integrarea evoluţiei într-o istorie individualizează grupul şi îi conferă stabilitate. Înrădăcinarea în proveniență devine o strategie a asigurării identităţii potrivit maximei „Cine nu ştie de unde vine, nu ştie nici cine este". Mitul originilor întăreşte la şvabi nu atât autoritatea şi venerabilitatea vechimii, cât crezul în caracterul performant al propriei istorii. În prim-plan se află performanţele comunităţii, care a transformat întinsele suprafeţe mlăştinoase şi nedesţelenite găsite la venire într-o înfloritoare grădină a Edenului. Acesta este mesajul manifestărilor de masă care au avut loc în 1923 la Timişoara. Organizatorii au pus accent mai puţin pe genealogie, cât pe opera de transformare a mediului înconjurător prin efortul coloniştilor şi al urmaşilor lor[103]. Această imagine istorică nu doar cuprinde distorsiuni, ci este şi unilaterală, centrată doar pe istoria propriului grup, etnocentrică. Ea serveşte dezideratelor politice ale comunităţii politice. Prin constituţia sa narativă şi funcţiile sale: înrădăcinare în proveniență, explicaţia genealogică şi conservarea memoriei, mitul oferă istoriografiei un model explicativ. Miturile originii povestesc ceea ce s-a întâmplat la începuturi. Ele se referă la acele întâmplări privitoare la o etnie sau un grup care au iniţiat o evoluţie de lungă durată. Deşi mijlocesc la prima vedere o reprezentare a ordinii începuturilor, funcţia lor este de fapt aceea de a oferi un model de ordine viabil în timp, o orientare în prezent[104].

---

[102] Wolf, 'Donauschwäbische Heimatbücher', pp. 130-131.

[103] Vezi discursul istoric al bicentenarului colonizării la Wolf, 'Selbstrepräsentation und Festkultur', pp. 308-317.

[104] Din literatura abundentă de limbă germană despre raportul dintre mit şi identităţi colective vezi Klaudia Knabel – Dietmar Rieger – Stephanie Wodianka (eds), *Nationale Mythen – kollektive Symbole. Funktionen, Konstruktionen und Medien der Erinnerung* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005); Yves Bizeul (ed.), *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen* (Berlin: Duncker und Humblot, 2000); Helmut

Receptarea timp de peste un veac a tabloului lui Jäger arată că, deşi istoriografia este considerată producătorul cel mai important al memoriei, povestiri literare şi artistice exemplare pot întrece eficacitatea publică a narativului istoriografic.

Berding (ed.), *Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. 3 Mythos und Nation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996); Andreas Dörner, *Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermann-Mythos. Zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1996); Jürgen Link – Wulf Wülfing (eds), *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991).

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 Broșura lui Stefan Dold, ocazionată de dezvelirea tabloului, ediția I

Fig. 2 Panoul întâi al tripticului lui Stefan Jäger, *Călătoria* (fotograf Walther Konschitzky; tabloul este expus la Forumul Democratic al Germanilor din Banat-Casa Adam Müller- Guttenbrunn, Timișoara).

Fig. 3 Panoul al doilea al tripticului, *Popasul* (fotograf Walther Konschitzky)

Fig. 4 Panoul al treilea al tripticului lui Stefan Jäger, *Sosirea* (fotograf Walther Konschitzky)

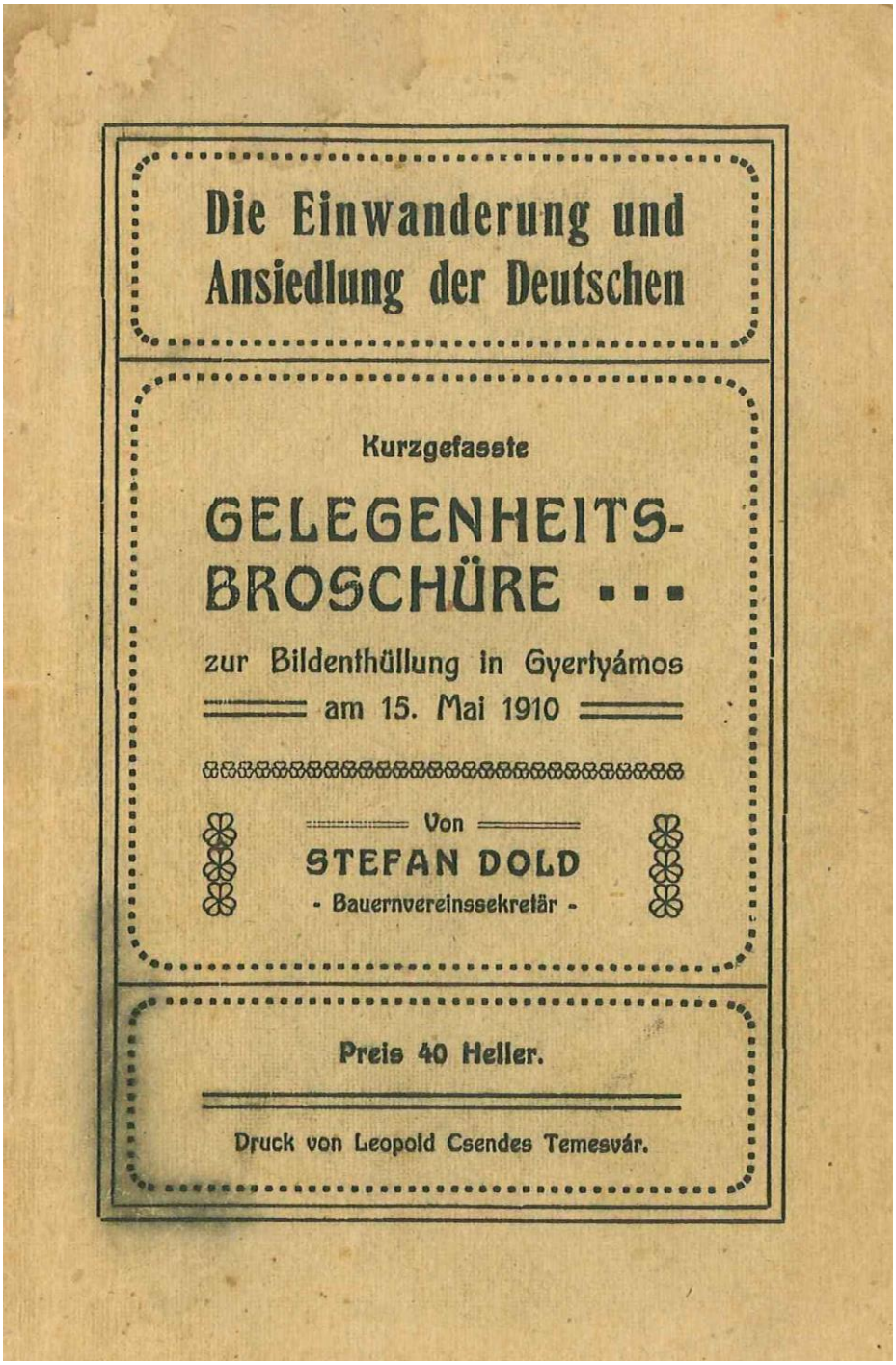


Fig. 1 Broşura lui Stefan Dold, ocazionată de dezvelirea tabloului, ediţia I



Fig. 2 Panoul întâi al tripticului lui Stefan Jäger, *Călătoria*



Fig. 3 Panoul al doilea al tripticului, *Popasul*



Fig. 4 Panoul al treilea al tripticului lui Stefan Jäger, *Sosirea*

CĂRȚI POȘTALE ȘI TURISM*

Radu MÂRZA

De cum am ajuns la vârf, cu toții ne-am grăbit spre hotel și ne-am luptat să punem mâna pe cărți poștale. La cinci minute după aceea, toți scriam de mama focului. Cred că întregul grup urcase nu de dragul experienței sau al peisajului, ci ca să scrie cărți poștale – și să le scrie din vârf de munte[1].

Citatul de mai sus aparţine unui ziarist englez care descrie la 1900 experienţele sale de turist în Alpii elveţieni. Fragmentul pare să fixeze, fără a lăsa nicio urmă de îndoială, existenţa unui raport între circulaţia cărţilor poştale şi dezvoltarea turismului.

În fapt, ceea ce din citat rezultă a fi o teză este, în realitate, o ipoteză de lucru, pe care am propus-o în urma întâlnirii dintre preocupările mele pentru istoria călătoriei şi a turismului şi pasiunea de colecţionar de cărţi poştale. De aici rezultă structura prezentei cercetări, formată dintr-o parte teoretică, care investighează locul turismului şi al cărţilor poştale în epoca modernă, respectiv o parte practică, care apelează concret la sursele documentare specifice – cărţile poştale.

Marele proces de modernizare pe care îl cunoaşte societatea europeană în cursul secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea este rezultatul unor factori istorici extrem de diverşi, printre care dezvoltarea turismului şi dezvoltarea serviciilor poştale. În acelaşi timp, acest proces a şi potenţat dezvoltarea factorilor sus-numiţi. Nu este locul aici pentru o analiză a modernizării, însă fixarea acesteia ca şi context istoric este importantă pentru a înţelege dezvoltarea celor două domenii.

Înainte de toate, turismul: epoca enunţată este perioada în care călătoritul şi forma sa modernă, turismul, explodează literalmente în spaţiul european, încurajate de câţiva factori potenţatori. Dintre aceştia, poate fi menţionată adoptarea în ţările europene a unor legislaţii ale muncii şi de protecţie socială, din care rezultă reglementarea prin lege a timpului de muncă, a timpului liber şi a concediilor[2]. Rezultă un timp liber pe care, până atunci, îl avea doar aristocraţia. Dispunând de acest timp liber, categorii sociale mai largi încep să-l folosească

* O formă preliminară a acestui studiu a fost prezentată la conferinţa *Omul și obiectele*, ediţia a II-a, organizată de Universitatea București, Clubul universitar de cartofilie, filatelie şi maximafilie, 28 septembrie 2018.

[1] Asa Briggs – Peter Burke, *Mass-media: o istorie socială. De la Gutenberg la Internet*, trad. de Ioana Luca – Constantin Lucian (Iași: Editura Polirom, 2005), p. 125.

[2] Pio Trippa, *Storia del viaggio e del turismo* (Latina: Edizioni DrawUp, 2015), pp. 107-112; Andrea Jelardi, *La storia del viaggio e del turismo in Italia* (Milano: Mursia, 2012), pp. 46-49.

imitând obiceiul aristocraţiei de a călători sau, mai concret, de a petrece sezonul de vară în staţiuni balneare, montane sau pe litoral[3]. Al doilea factor fundamental este dezvoltarea transporturilor, mai cu seamă a celor feroviare. Din primele decenii ale secolului al XIX-lea, reţeaua de căi ferate se lărgeşte cu repeziciune de-a lungul şi de-a latul Europei[4]. Dacă la 1840, călătoria de la Paris la Marsilia dura opt zile, presupunând schimbarea mai multor mijloace de transport, la 1876 trenul parcurge distanţa dintre cele două oraşe în doar 16 ore…[5] Tot la 1840, distanţa dintre Paris la Dieppe se parcurgea cu trăsura în 12 ore, însă 20 de ani mai târziu, cu trenul ajungeai pe plaja de la Canalul Mânecii în patru ore[6]. Iată cum călătoria cu trenul devine, pentru mai bine de un secol, mai scurtă, mai comodă şi mai ieftină decât oricare alt mod de călătorie. Aceasta înseamnă că oameni proveniţi din categorii sociale tot mai largi vor avea timp pentru a călători şi îşi vor permite să călătorească („democratizare")[7], în scop de *loisir*, mai cu seamă spre finalul secolului şi după 1900. În epoca despre care vorbim, pe lângă aristocraţie îşi permite să călătorească orăşenimea prosperă, cei din lumea comerţului şi a finanţelor, funcţionărimea. Desigur că există numeroase tipuri de călătorii, însă cercetarea de faţă se concentrează pe cele de plăcere: călătorii pentru vizitarea unor oraşe, peisaje rurale, staţiuni balneare, montane sau la mare etc.

Un factor care nu poate fi trecut cu vederea este apariţia şi dezvoltarea agenţiilor de voiaj care instituţionalizează şi standardizează călătoriile, oferind pachete de călătorii care se adresează unor potenţiali clienţi cu posibilităţi financiare variate[8]. Ele sunt unul dintre principalele indicii ale turismului. Prima agenţie de voiaj în sens modern este celebra întreprindere a lui Thomas Cook, care şi-a început activitatea în anul 1841. De agenţiile de voiaj se leagă publicarea de ghiduri turistice. Deşi lucrări de călătorie de acest tip există încă din antichitate[9],

---

[3] Douglas P. Mackaman, 'The Tactics of Retreat: Spa Vacations and Bourgeois Identity in Nineteenth-Century France', în Shelley Baranowski – Ellen Furlough (eds), *Being Elsewhere. Tourism, Consumer Culture and Identity in Modern Europe and North America* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001), pp. 35-62; Marina Soroka, *The Summer Capitals of Europe, 1814-1919* (Abingdon – Oxon – New York: Routledge, 2017), pp. 1-6, 67-69; László Kósa, *Badenleben und Kurorte in Österreich-Ungarn*, trad. de Albrecht Friedrich (Budapest: Holnap, 1999), pp. 21-24; Michelle Perrot (ed.), *Istoria vieţii private*. vol. VII. *De la Revoluţia Franceză la Primul Război Mondial,* trad. de Narcis Zărnescu (Bucureşti: Editura Meridiane, 1997), pp. 199-205; Ibid., vol. VIII (Bucureşti: Editura Meridiane, 1997), pp. 122-124.

[4] Winfried Löschburg, *Und Goethe war nie in Griechenland. Kleine Kulturgeschichte des Reisens* (Leipzig: Kiepenheuer, 1997), pp. 137-143; Briggs – Burke, *Mass-media: o istorie socială*, pp. 117-122; Jelardi, *La storia del viaggio e del turismo*, pp. 69-73.

[5] Soroka, *The Summer Capitals of Europe*, pp. 43-44.

[6] *Istoria vieţii private,* vol. VII, p. 202.

[7] Wolfgang Schivelbusch, *The Railway Journey. The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century*. *With a New Preface* (California: University of California Press, 2014), pp. 82-83, 110.

[8] Trippa, *Storia del viaggio e del turismo*, pp. 75-78.

[9] Ibid., pp. 97-101.

ghidurile turistice moderne apar în deceniile 1830 – 1840, ele fiind asociate cu un nume-cult din acest punct de vedere: Baedeker, familia de editori de ghiduri de călătorie care creează un produs standard care a dat tonul în domeniu pentru mai bine de un secol[10]. Aici pot fi menţionate şi asociaţiile de drumeţie şi turism care se dezvoltă în întreaga Europă: ele au atât un rol de cunoaştere a frumuseţilor naturale ale patriei, cât şi de încurajare a drumeţiilor şi a turismului[11].

Nu poate fi trecut cu vederea că dezvoltarea călătoriilor şi a turismului se datorează şi unor politici coerente ale statelor, dar şi ale municipalităţilor. Statele, mai ales statele naţionale, încurajează călătorii spre anumite destinaţii considerate drept reprezentative pentru specificul istoric şi cultural al ţării respective[12], iar municipalităţile se străduiesc să atragă vizitatori din motive economice şi de prestigiu[13]. Este cazul unor metropole europene precum Paris, Londra sau Viena, alături de alte oraşe – Florenţa, Veneţia. În acelaşi timp, locuitorii marilor oraşe îşi doresc foarte mult să iasă din aglomerările urbane[14] şi să îşi petreacă timpul liber în mediul rural, într-un peisaj specific, de unde să poată reveni acasă, eventual, în aceeaşi zi sau în care să rămână câteva zile. Destinaţiile preferate de englezi sunt regiunile Kent, Dorset, Somerset, Devon, Cornwall, Oxfordshire[15]. Nu este întâmplător faptul că pictorii impresionişti ai vremii preferă peisajele rurale ale Franţei: Giverny, Barbizon, Argenteuil, sudul ţării[16].

Unii călători preferă destinaţii mai specifice, care au şi rosturi medicale: staţiunile balneare din Franţa, Germania, Elveţia, Austro-Ungaria (Bad Reichenhall, Bad Kissingen, Bad Ems, Vichy, Aix-les-Bains, Aachen, Karlsbad, Marienbad,

---

10 David Bruce, 'Baedeker: the Perceived „Inventor" of the Formal Guidebook - a Bible for Travellers in the 19th Century', în Richard W. Butler – Roslyn A. Russell (eds), *Giants of Tourism* (Oxfordshire: CAB International, 2010), pp. 93-110; Löschburg, *Und Goethe war nie in Griechenland*, pp. 153-159; Jill Steward, 'Tourism in Late Imperial Austria', în Baranowski – Furlough (eds), *Being Elsewhere. Tourism, Consumer*, p. 123; Jelardi, *La storia del viaggio e del turismo*, pp. 85-89; Simon Eliot – Jonathan Rose (eds), *A Companion to the History of the Book* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007), pp. 308-309.

11 Kósa, *Badenleben und Kurorte in Österreich-Ungarn,* pp. 41-44; Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităţilor naţionale în Europa. Secolele XVIII-XX*, trad. de Andrei-Paul Corescu – Camelia Capverde – Giuliano Sfichi (Iaşi: Editura Polirom, 2000), pp. 175-179; Steward, 'Tourism in Late Imperial Austria', pp. 114-116; Jelardi, *La storia del viaggio e del turismo*, pp. 89-91.

12 Thiesse, *Crearea identităţilor naţionale în Europa*, pp. 135-139; Steward, 'Tourism in Late Imperial Austria', pp. 124-127.

13 Soroka, *The Summer Capitals of Europe*, pp. 91-92; Steward, 'Tourism in Late Imperial Austria', pp. 110-114.

14 Soroka, *The Summer Capitals of Europe*, pp. 28-32.

15 John Urry, *The Tourist Gaze* (London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications, 2002), pp. 17-26. O lucrare care surprinde foarte bine acest fenomen, chiar dacă este una beletristică, este romanul lui Tracy Chevalier, *Remarkable Creatures* (2009) despre Mary Anning (*Făpturi uluitoare,* Iaşi: Editura Polirom, 2010).

16 John Rewald, *Istoria impresionismului*, trad. de Irina Mavrodin (Bucureşti: Editura Meridiane, 1974), vol. I, pp. 91-118; Ibid., vol. II, pp. 7-9.

Franzensbad[17], Bad Ischl), la munte (Alpii şi turismul montan sunt o altă descoperire a secolului al XIX-lea – vezi staţiunile din Elveţia, Franţa, nordul Italiei, Austria, munţii Tatra din, pe atunci, Ungaria) sau pe malul mării (Brighton pe coasta sudică a Angliei, Coasta de Azur, Riviera franceză şi italiană, Viareggio, Ostende în Belgia, Abbazia în Dalmaţia). Dezvoltarea staţiunilor de pe Riviera duce la crearea „turismului de iarnă"[18], aşa cum şi unele staţiuni balneare îşi încurajau vizitatorii să vină şi în sezonul de iarnă. Într-o lucrare recentă, Marina Soroka a numit într-un mod inspirat aceste destinaţii, care îmbină tratamentele medicale cu relaxarea, drept „capitalele de vară" ale Europei[19].

Spre exemplu, staţiunea balneară de la Karlsbad din Boemia a făcut de-a lungul timpului eforturi susţinute pentru a încuraja călătorii şi pacienţii din întreaga lume pentru a o vizita şi pentru a beneficia de capacităţile ei terapeutice. Astfel, în jurul anului 1900 apar mai multe broşuri de prezentare ale staţiunii, scrise de medici balneologi care activau în localitate. Aceste broşuri sunt publicate în limbile germană, engleză, franceză, italiană, cehă, maghiară, chiar şi în limba română, în tiraje semnificative[20]. În plus, municipalitatea a dezvoltat programe de îmbunătăţire a calităţii vieţii, a confortului vizitatorilor (transport, zone de promenadă în jurul izvoarelor de apă termală, parc şi alte zone de agrement, construcţii cu caracter public, hoteluri care oferă tot mai mult confort)[21].

Toate cele de mai sus sunt valabile atât la nivel general - european, cât şi pentru fiecare ţară în parte, cu specificităţile ei. Şi România a cunoscut procesele istorice sus-amintite, de la dezvoltarea căilor ferate (începând cu deceniul 1870) şi până la apariţia primelor agenţii de voiaj şi ghiduri turistice (pe la 1900). Şi românii (sau străinii) călătoreau prin România şi trimiteau de la Constanţa şi Balcic, de la Predeal şi Sinaia, de la Călimăneşti, Olăneşti, Govora sau Sărata cărţi poştale.

Cărţile poştale sunt celălalt domeniu la care făceam trimitere la începutul lucrării. Dezvoltarea obiceiului de a trimite cărţi poştale nu poate fi rupt de alte câteva realităţi importante ale Timpurilor Moderne. Dezvoltarea serviciilor poştale

---

17 Aceste ultime trei staţiuni balneare se găsesc în prezent în Republica Cehă şi se numesc Karlovy Vary, Mariánské Lázně şi Františkovy Lázně.

18 *Istoria vieţii private*, vol. VII, p. 203.

19 Soroka, *The Summer Capitals of Europe,* p. 1.

20 Ludwig Sipöcz – Josef Ruff, *Karlsbad von einst und jetzt* (Karlsbad: im Selbstverlage der Stadtgemeinde, 1895) (vezi şi ediţiile 1902, 1903, 1905, 1907, 1908); Dr. Josef Ruff, *Carlsbad de jadis et d'aujourd'hui, guide des baigneurs* (Carlsbad: Édition de la Commune, 1898), 154 p. (vezi şi ediţia 1901); Ludwig Sipöcz, *Carlsbad. Its Springs and Spring-Products* (Carlsbad: Published by order of the local authority, 1895); Ludwig Sipöcz – Josef Ruff, *Karlsbad de odinioară şi acum* (Carlsbad: Editura proprie a comunei Karlsbad, 1907); Ludwig Sipöcz, *Karlovy Vary jindy a nyní. Z rozkazu rady městské napsali*… (V Karlových Varech, Městská obec Karlovarská, [f.a.]) (vezi şi ediţiile 1903, 1905); Ludwig Sipöcz, *Karlsbad hajdan és most* (Reichenberg: Kiad. Karlsbad városa, 1903) (vezi şi ediţiile 1906, 1909).

21 Zdeněk Šmíd, *Mé staré dobré Vary, aneb Váš žoviální průvodce pitím i žitím* (Praha: Olympia, 2013), pp. 34, 116-119; Kósa, *Badenleben und Kurorte in Österreich-Ungarn*, pp. 126, 143-147, 157-158. Vezi şi Sipöcz – Ruff, *Karlsbad de odinioară şi acum*, pp. 16-44.

este unul dintre factorii de modernizare care a permis circulaţia mai rapidă a corespondenţei şi bunurilor, implicit a ideilor. La jumătatea secolului al XIX-lea, poşta devine un serviciu accesibil şi de uz cotidian. Tonul îl dă Marea Britanie, unde Rowland Hill propune şi implementează la 1840 o reformă generală a sistemului poştal, care înseamnă servicii poştale standardizate şi ieftine, la îndemâna oricui, preplătite prin timbre (*one penny letter*)[22]. La aceasta se asociază mobilitatea populaţiei, progresele educaţiei şi creşterea numărului ştiutorilor de carte, precum şi a corespondenţei de afaceri, toate acestea determinând o mărire a volumului corespondenţei şi, în condiţiile dezvoltării infrastructurii feroviare şi a reţelei de distribuţie poştală, livrarea într-un timp considerabil mai scurt a corespondenţei[23]. Tot acum, arta fotografică face progrese şi primii particulari cu dare de mână îşi cumpără aparate de fotografiat şi fac primele fotografii în timpul călătoriilor lor[24].

Nu în ultimul rând, în această perioadă tiparul se dezvoltă la un nivel pe care l-am putea numi „industrial": este epoca presei cotidiene de mare tiraj, a revistelor şi a foiletoanelor, a ediţiilor ieftine, a cărţilor de buzunar tipărite, şi ele, în tiraje importante, toate acestea fiind distribuite în chioşcuri de ziare prezente peste tot în peisajul urban, mai ales în zonele aglomerate, pe bulevarde, în gări…[25]. Este epoca cititului în tren (acum apare în Franţa expresia „roman de gare", iar în Anglia „railway novel" sau „yellowback", din cauza copertelor galbene ale cărţilor)[26]; deja la 1830 se spunea despre călătoria cu trenul că este atât de simplă, încât pasagerul poate să citească un ziar în deplin confort[27].

Din peisajul pe care l-am creionat în rândurile de mai sus fac parte cărţile poştale. Primele apar în Austro-Ungaria în anul 1869, în Marea Britanie şi Germania un an mai târziu, în România în anul 1873[28] şi în câteva decenii câştigă în popularitate, pentru că oferă un mijloc de comunicare mai simplu, mai concis, mai ieftin şi mai rapid decât clasica scrisoare. O parte a cărţii poştale este destinată adresei destinatarului şi timbrelor poştale, cealaltă parte mesajului de corespondenţă. Este un mijloc de comunicare pe deplin adaptat vremii, care se considera a fi un secol al vitezei şi al conciziei[29]. Este vremea marilor amenajări

---

[22] Briggs – Burke, *Mass-media: o istorie socială*, pp. 125-127; 'Rowland Hill's Postal Reforms', in The British Postal Museum & Archive blog, (https://postalheritage.wordpress.com/2009/08/21/rowland-hill%E2%80%99s-postal-reforms/), accesat martie 2019.

[23] Eliot – Rose (eds), *A Companion to the History of the Book*, pp. 273, 292-293.

[24] Jelardi, *La storia del viaggio e del turismo in Italia*, pp. 111-112.

[25] Briggs – Burke, *Mass-media: o istorie socială*, p. 119; Eliot – Rose (eds), *A Companion to the History of the Book*, pp. 243, 304-308, 332-333; Pauline Tarpin, *Lecteurs, livres et lecture en France: étude sur l'évolution des pratiques, de l'offre et de leurs implications au niveau sociétal. Sciences de l'information et de la communication*. 2010, p. 19-20; (https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00494984), accesat martie 2019.

[26] Tarpin, *Lecteurs, livres et lecture en France*, p. 19; Eliot – Rose (eds), *A Companion to the History of the Book*, p. 293.

[27] Schivelbusch, *The Railway Journey. The Industrialization of Time and Space*, p. 76.

[28] Marcel Dănescu, *Dicţionar filatelic* (Bucureşti: Editura Sport-Turism, 1987), pp. 60, 67.

[29] Eliot – Rose (eds), *A Companion to the History of the Book*, p. 476.

urbane, a tăierii bulevardelor, a construirii de monumente care celebrează momente şi personalităţi istorice, a metroului şi a gărilor monumentale care leagă metropolele de suburbii şi provincii, nu în ultimul rând a telegrafului şi a telefonului...

La scurt timp după apariţia cărţilor poştale se produce o inovaţie care este importantă din punctul nostru de vedere. Încep să apară cărţi poştale care au una dintre cele două părţi ilustrată[30] cu imagini reprezentând peisaje urbane, mari bulevarde, monumente istorice, edificii publice, biserici şi catedrale, dar şi poduri, viaducte, gări, staţii de metrou, porturi, peisaje montane, scene din staţiuni balneare, imagini cu valoare etnografică, în general locuri reprezentative, aşa cum le înţelegeau fotografii şi artiştii care pregăteau clişeele, instituţiile şi societăţile care comandau cărţile poştale, cei care le tipăreau şi publicul vremii. Numeroase alte cărţi poştale sunt ilustrate cu scene de gen sau dialoguri umoristice, portrete ale unor celebrităţi, reproduceri ale unor obiecte de artă.

Aceste ilustraţii sunt introduse din mai multe motive: fotografia este tot mai populară şi ea joacă adeseori, imprimată fiind pe cartea poştală, o funcţiune publicitară. Pe de altă parte, aparatele de fotografiat sunt încă rare şi, mai ales, sunt incomode pentru a fi duse în călătorie. Acest neajuns este suplinit de cărţile poştale ilustrate, care le oferă călătorilor plăcerea unei amintiri vizuale, fotografice, pe care aceştia doresc s-o ia din călătoriile lor. Cealaltă parte a cărţii poştale rămâne destinată locului unde se scrie adresa destinatarului şi timbrelor poştale. În primele decenii (până pe la 1900), textul de corespondenţă se scria pe partea ilustrată (în josul acesteia), ulterior pe partea dedicată adresei destinatarului. Uniunea Poştală Universală, care funcţionează de la 1874, a determinat un proces de standardizare a cărţilor poştale, acestea ajungând la o structură unitară, nu foarte diferită de cea pe care o cunoaştem astăzi. Dar, partea ilustrată a cărţilor poştale s-a generalizat, astfel că aceste mici înscrisuri poştale au oferit, pe lângă mesajul efectiv, şi o impresie vizuală, o amintire din locul în care se află expeditorul, care se poate afla în localitatea de domiciliu sau … în vilegiatură. Un suvenir. Conform unor exegeţi, cartea poştală este cel mai popular suvenir al acelor timpuri[31].

În realitate, răspândirea suvenirurilor se petrece, deloc întâmplător, tocmai în epoca în care turismul, cu tendinţa sa de a standardiza toate activităţile sale, ia avânt[32]. Suntem încă departe de „industria" pe care o constatăm pretutindeni în jurul nostru, atunci când călătorim, şi totuşi obiceiul de a cumpăra (sau de a lua) suveniruri din locurile vizitate este foarte vechi. Este practicat din antichitate, l-au practicat şi englezii în Grand Tour. Gustul pentru păstrarea de amintiri din călătorie, dezvoltarea serviciilor poştale şi apariţia cărţilor poştale ilustrate, acest mijloc de corespondenţă ieftin, rapid şi a cărui trimitere este adeseori preplătită (atunci când reprezentarea timbrului este tipărită în colţul din

30 Jelardi, *La storia del viaggio e del turismo*, p. 113.

31 Ibid., p. 112.

32 Kósa, *Badenleben und Kurorte in Österreich-Ungarn*, pp. 159-162.

dreapta sus al cărţii poştale, pe partea dedicată adresei destinatarului), determină în scurt timp răspândirea obiceiului de a trimite cărţi poştale din călătorie sau, pur şi simplu, de a le cumpăra ca amintire[33]. Un exemplu în acest sens îl reprezintă citatul din deschiderea prezentei lucrări, care aparţine unui ziarist englez care călătoreşte la 1900 în Alpii elveţieni[34]; tot atunci, un mic magazin dintr-un orăşel alpin putea vinde într-un sezon de vară 5.000 de cărţi poştale[35], ceea ce reprezintă un număr impresionant. Editurile din Germania tipăresc în această perioadă circa 30 de milioane de cărţi poştale, inclusiv la comanda unor edituri, instituţii sau societăţi comerciale din Austro-Ungaria, Franţa, Elveţia, Italia[36]. Astfel, cărţile poştale devin o parte de neînlocuit a oricărei călătorii şi, nu în ultimul rând, parte a culturii turistice.

Un alt aspect care trebuie amintit aici este faptul că, parte fiind a culturii turistice, cărţile poştale joacă un rol important în formarea şi promovarea unei anumite imagini a locului ilustrat. Jill Steward a analizat foarte bine, din acest punct de vedere, formarea unor imagini-cult în Imperiul Austro-Ungar tocmai cu ajutorul cărţilor poştale: imaginea Vienei ca şi capitală, cu spaţiile ei largi, palate, monumente, sau peisajul alpin din Tirol sau Salzkammergut, peisajul montan cu viaducte şi tunele de la Semmering, imaginea-cult a Salzburgului, reprezentat întotdeauna de pe malul celălalt al râului Salzach şi aşezat la poalele impresionant al fortăreţei de la Hohensalzburg. Astfel, anumite imagini-tip sunt transmise pe cale poştală în toate colţurile lumii şi contribuie la răspândirea unui anumit tip de imaginar vizual asupra unei ţări sau a unui oraş[37], imaginar care, în bună măsură, încă funcţionează.

Pe lângă imaginea propriu-zisă şi informaţiile de ordin poştal, economic sau politic, un alt aspect care nu poate fi trecut cu vederea în documentarea cărţilor poştale este textul. La începuturile cărţii poştale au existat temeri cu privire la intimitatea conţinutului lor şi, din acest motiv, precum şi din motive de adresare grăbită, textul se depersonalizează şi cel mai adesea îşi pierde intimitatea[38]. Nu o dată, putem citi pe cărţile poştale că expeditorul mărturiseşte că scrie în grabă, înainte de plecarea poştei, în gară, înainte de plecarea trenului sau scrie dintr-o staţie de cale ferată unde trenul staţionează mai mult… Uneori expeditorul se rezumă la câteva cuvinte de salut, alteori îngrămădeşte, cu migală, cuvânt după cuvânt, povestindu-şi bucuriile, tristeţile, realizările, starea de sănătate…

---

33 Spre exemplu, statisticile întocmite pentru cărţile poştale tipărite pentru staţiunile balneare din Ungaria până la anul 1905 indică un număr de 180 de cărţi poştale diferite pentru Băile Herculane, 95 pentru staţiunile de la Piešťany, respectiv 54 pentru *Sliač* (ultimele două localităţi se găsesc în prezent în Slovacia), vezi Ibid., p. 162.

34 Briggs – Burke, *Mass-media: o istorie socială*, p. 125.

35 Steward, 'Tourism in Late Imperial Austria', p. 124.

36 Jelardi, *La storia del viaggio e del turismo*, p. 114; Eliot – Rose (eds), *A Companion to the History of the Book*, p. 295.

37 Steward, 'Tourism in Late Imperial Austria', passim.

38 Briggs – Burke, *Mass-media: o istorie socială*, p. 125.

Unii expeditori scriu din staţiuni balneare, alteori descoperim militari pe care operaţiunile militare din Marele Război îi poartă de-a lungul şi de-a latul Europei, membrii de familie care scriu acasă din locurile în care studiază sau în care au găsit loc de muncă. Uneori, citim în cărţi poştale mici drame de familie sau, alteori, poveşti romantice. Din conţinut şi din aspectul scrisului descoperim persoane de condiţie modestă, cu o slabă cunoaştere a scrisului, care fac eforturi să scrie şi care îşi exprimă în modul acesta primar sentimentele pentru cei de-acasă, alteori descoperim persoane educate, cu un scris pe care îl practică în mod cotidian. În ultimii ani există interes din partea cercetătorilor pentru documentarea acestor frânturi de viaţă privată pe care le ascund, uneori laconic, uneori aproape ilizibil, cărţile poştale[39].

Revenind la ipoteza de lucru precizată în deschiderea prezentei lucrări, ea nu poate fi cercetată făcând abstracţie de sursele documentare specifice – cărţile poştale. Acestea provin din colecţia personală a autorului şi sunt rezultatul preocupărilor de colecţionar ale acestuia – subiective! – pentru spaţiul Europei Centrale (în principal Imperiul Austriac şi Austro-Ungar) şi al Balcanilor, pentru perioada de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi până în primii ani de după 1918, adică epoca de aur a cărţilor poştale.

Palierul cronologic ales nu este întâmplător. Este vorba de epoca în care turismul depăşeşte perioada începuturilor şi, aşa cum am arătat mai sus, începe să funcţioneze cu ajutorul unor instituţii (de la agenţii de voiaj, municipalităţi preocupate de popularizarea localităţii proprii şi atragerea turiştilor, asociaţii de promovare a turismului şi până la hoteluri, restaurante şi mici afaceri locale), inclusiv al societăţilor de căi ferate şi al poştei. Până la Marele Război, regiunea Europei Centrale a beneficiat de o remarcabilă stabilitate politică. Abia la finalul războiului Imperiul Habsburgilor se destramă şi pe teritoriul lui iau naştere o serie de state succesorale: Austria, Ungaria, Cehoslovacia, România, Regatul Sârbilor, Croaţilor şi Slovenilor, Polonia. Apariţia noilor frontiere complică libera circulaţie a persoanelor, aşadar, a călătorilor şi a turiştilor, dar nu o blochează.

Nu în ultimul rând, am luat în calcul schimbarea importantă în calitatea cărţilor poştale (acesta este, desigur, un alt factor subiectiv din perspectiva colecţionarului…): în primele lor decenii de existenţă, tiparul este unul de calitate, imaginile ilustrative sunt executate color, prin diferite tehnici, dar începând cu anii 1920 tiparul color, care dădea vechilor cărţi poştale din epoca lor de aur farmec, este aproape în totalitate abandonat şi înlocuit cu tipar alb-negru, net inferior calitativ… Uneori se câştigă în ceea ce priveşte claritatea imaginii, dar cu siguranţă se pierde frumuseţea şi farmecul acelei *Belle Époque*…

[39] Mária Lupescu – Radu Mârza, 'Sending Greetings during the Great War', în Ioan Bolovan et al. (eds), *World War I. The Other Face of the War* (Cluj-Napoca: Cluj University Press, 2016), pp. 411-441; Radu Mârza, 'Cărţile poştale ca sursă istorică', în Vlad Ţoca et al. (eds), *Studii de istoria artei. Volum omagial dedicat Profesorului Nicolae Sabău* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2013), pp. 335-354.

Aşa cum am arătat mai sus, materialul documentar folosit pentru această cercetare este format din cărţile poştale din colecţia personală. Aceasta indică un anumit grad de subiectivitate în alegerea surselor. Un alt aspect problematic este faptul că nu toate cărţile poştale sunt cumpărate de expeditor, respectiv trimise pe cale poştală ca urmare a unei călătorii, cu alte cuvinte unele cărţi poştale pot fi rezultatul unei corespondenţe locale, fapt care se practica frecvent în epocă. Pe de altă parte, textul multor cărţi poştale nu este suficient de lizibil pentru a clarifica acest aspect. Dar, un indiciu cu privire la circulaţia cărţii poştale este localitatea de destinaţie, care poate fi citită pe adresă sau pe ştampila poştală. Uneori, turiştii cumpără seturi întregi de cărţi poştale, care se vând împreună şi pe care cumpărătorii le pot desface şi trimite sau le pot lua ca amintire. Pe piaţa cărţilor poştale acestea sunt frecvente, însă colecţionarii le atribuie o valoare mai redusă, pentru că le lipseşte o calitate fundamentală: circulaţia poştală…

În cele ce urmează, vom încerca să aplicăm consideraţiile teoretice de mai sus asupra cărţilor poştale din colecţia proprie, din care am ales materialul ilustrativ al lucrării. Chiar dacă nu se ridică la înălţimea şi prestigiul celui din Franţa, Elveţia sau Italia, fenomenul turistic din Austro-Ungaria este unul important la nivel european[40]. La 1900 Austro-Ungaria este una dintre realităţile politice majore şi în acelaşi timp reprezentative pentru Europa acelor vremuri, din punct de vedere politic, economic, dar şi demografic şi cultural. Destinaţiile ei turistice sunt extrem de variate şi cărţile poştale, apărute în sute de ediţii şi tiraje de sute de mii de exemplare, le documentează convingător.

Este vorba, înainte de toate, de marile oraşe care, întâmplător sau nu, beneficiază exact în această perioadă de programe de dezvoltare edilitară şi construcţii monumentale. La Viena se naşte Ringul, cu pleiada de edificii publice amplasate de-a lungul lui, de la Muzeul de Istorie a Artei şi Muzeul de Istorie Naturală, Opera, Parlamentul, Primăria, Universitatea, Bursa (Fig. 1), acelaşi fenomen fiind vizibil la Budapesta, „capitala mică" a Austro-Ungariei (Fig. 3). Calea ferată fiind parte a vieţii cotidiene, imaginea ei, a gărilor şi a viaductelor este reprodusă frecvent pe cărţi poştale (Fig. 2). Alături de capitale, alte oraşe mari ale Imperiului sunt Bratislava, Cernăuţi, Cluj, Linz, Salzburg, Timişoara (Fig. 4). O menţiune specială merită oraşele încărcate cu exotismul Balcanilor, precum Sarajevo sau Mostar (Fig. 5) ori oraşele-porturi de la Adriatica, spre exemplu Trieste, Fiume (în prezent Rijeka, în Croaţia), multe cărţi poştale valorificând scene portuare (Fig. 6).

O categorie distinctă de cărţi poştale care rezultă de pe urma turismului sunt cele care ilustrează staţiuni balneare, montane sau de la mare. Staţiunile balneare şi cele montane (uneori este vorba de una şi aceeaşi localitate) sunt răspândite echitabil pe tot cuprinsul Monarhiei, din Boemia şi până în Transilvania. Unele dintre aceste staţiuni sunt printre cele mai renumite din Europa, celebre atât pentru calităţile curative ale apelor termale, cât şi pentru „lumea bună" care le frecventează: cele trei staţiuni importante din regiunea sudetă: Karlsbad,

[40] Steward, 'Tourism in Late Imperial Austria', passim.

Marienbad, Franzensbad (astăzi ele se găsesc în Republica Cehă[41]), Bad Ischl, Baden, Băile Herculane, Pöstyén (în germană: Pistyan, azi în Slovacia, purtând numele Piešťany) sau Trencsénteplic (Trenčianske Teplice, astăzi în Slovacia) (Fig. 7 - 9). Unele au relevanță strict regională, precum Borsec, Sovata, Băile Covasna în Transilvania.

Două masive muntoase din Austro-Ungaria au atras numeroşi turişti începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea: Alpii austrieci, respectiv Munţii Tatra de pe teritoriul Slovaciei de astăzi (Fig. 10). În Alpi, printre cele mai cunoscute sunt regiunea Semmeringului, celebră şi datorită spectaculoasei căi ferate care o traversează[42] (Fig. 11) şi regiunile Salzkammergut şi Tirol care, aşa cum am arătat mai sus, au determinat cristalizarea şi răspândirea unor peisaje considerate reprezentative pentru Austria. Se bucură de prestigiu şi interes din partea vizitatorilor şi Munţii Carpaţi din Transilvania[43] şi Bucovina, prin localităţile turistice Braşov, Păltiniş, respectiv Vatra Dornei.

Singura mare de care a dispus Imperiul Austro-Ungar, altfel un imperiu continental prin excelenţă, este Adriatica. Pe litoralul răsăritean al acesteia, de la Trieste şi Peninsula Istria, prin Dalmaţia şi până în Muntenegrul de astăzi, s-a dezvoltat o reţea de staţiuni a cărei perlă incontestabilă a fost Abbazia (astăzi Opatija în Croaţia) (Fig. 12). Aceste staţiuni s-au dezvoltat în legătură cu nevoia de ieşire la mare a Imperiului, din raţiuni comerciale şi militare (vezi porturile de la Trieste, Pula şi Fiume, Zadar, baza flotei de submarine de la Kotor) şi în legătură cu magistrala feroviară de sud (*Südbahn*), care lega capitala Imperiului de Trieste. În acest context, dar mai cu seamă beneficiind de legătura feroviară, s-au născut destinaţiile de vară de la Adriatica: Abbazia, frecventată de împăratul Francisc Iosif şi numeroase alte capete încoronate (inclusiv regele Carol I al României), familii aristocratice şi „lume bună" în general, alături de aceasta staţiunile vecine din Golful Kvarner (Volosca, Fiume), Crikvenica, Zadar, Trogir, Split, Ragusa (astăzi Dubrovnik), Kotor, Budva şi vechiul Castelnuovo (azi Herceg Novi – ultimele trei localităţi se găsesc în prezent în Muntenegru) (Fig. 13).

Pornind de la premisele teoretice expuse la începutul lucrării şi de la realitatea cărţilor poştale din propria colecţie[44], dar şi din observaţiile făcute de-a lungul timpului cu privire la frecvenţa unor anumite tipuri de destinaţii turistice care se regăsesc pe cărţile poştale, putem certifica că cele mai multe dintre sutele de mii – milioanele de cărţi poştale care au circulat pe la 1900 – 1910 – 1920 erau

41 Vezi nota 17.

42 Radu Mârza, 'Semmering', (https://peregristorii.wordpress.com/2018/06/28/semmering/), accesat martie 2019.

43 *Gruße aus dem Bärenland. Siebenbürgen in alten Ansichtskarten*, Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Konrad Klein (München: Verlag Südostdeutsches Kulturwerk, 1998), 143 p.

44 Există însă şi importante colecţii de cărţi poştale deţinute de mari biblioteci, de exemplu Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga" din Cluj, (http://dspace.bcucluj.ro/handle/123456789/39347) sau marea bază de date administrată de Biblioteca Parlamentului de la Budapesta, (https://gallery.hungaricana.hu/en/), accesate martie 2019.

expediate de călători şi turişti. Dintre acestea, ca frecvenţă, cel mai des se găsesc (s-au păstrat!) cărţi poştale trimise din marile oraşe şi din categoriile de staţiuni balneare – montane – de pe litoral, prezentate mai sus. În viitor, o cercetare interesantă s-ar putea întreprinde asupra tirajelor cărţilor poştale, dar aceasta ar presupune acces la arhivele editurilor şi tipografiilor care au imprimat şi comercializat cărţile poştale. Multe clişee fotografice au fost refolosite de-a lungul timpului, poate mai bine de zece ani, uneori au fost refolosite în alte contexte politico-statale (imagini din vremea Monarhiei Austro-Ungare retipărite, cu alt text, în vremea statelor succesorale).

După cum se poate vedea din materialul ilustrativ inclus în prezentul studiu, turiştii care vizitează pe la 1900 Austro-Ungaria, fie că vizitează capitala Viena sau o staţiune de la mare precum Kotor procedează asemenea ziaristului englez citat la începutul lucrării noastre şi care cumpăra la 1900 cărţi poştale într-o staţiune din Alpii elveţieni. Nu ştim dacă procedează la fel de obsesiv ca englezul citat, dar cu siguranţă scriu un număr impresionant de cărţi poştale. În continuare, iată câteva dintre acestea, cele mai interesante şi mai reprezentative din punct de vedere istoric şi al frumuseţii lor.

LISTA ILUSTRAŢIILOR

Fig. 1 Viena (Austria), Opera, Ringul
Fig. 2 Viena (Austria), Gara de Nord
Fig. 3 Budapesta (Ungaria), Bulevardul Andrássy, Piaţa Oktogon
Fig. 4 Pozsony, Pressburg (azi Bratislava, Slovacia), Promenada
Fig. 5 Sarajevo (Bosnia şi Herţegovina), Cheiul şi Palatul Guvernatorului
Fig. 6 Trieste (Italia), Portul
Fig. 7 Karlsbad (azi Karlovy Vary, Republica Cehă), Mühlbrunn Kolonnade
Fig. 8 Herkulesfürdő, Herkulesbad (azi Băile Herculane, România), Privire generală
Fig. 9 Trencsénteplic (azi Trenčianske Teplice, Slovacia), Strada Széchenyi (Corso)
Fig. 10 Poprádi - tó, Popper See (în prezent Popradské pleso, Slovacia), Lacul şi vârful Kôpky
Fig. 11 Semmering (Austria), Viaductul Kalte Rinne
Fig. 12 Abbazia (azi Opatija, Croaţia), Terasa restaurantului Quarnero
Fig. 13 Kotor, Cattaro (azi Muntenegru), Vedere generală asupra golfului Kotor

(Ilustraţiile fac parte din colecţia personală a autorului)



Fig. 1 Viena (Austria) - Opera, Ringul

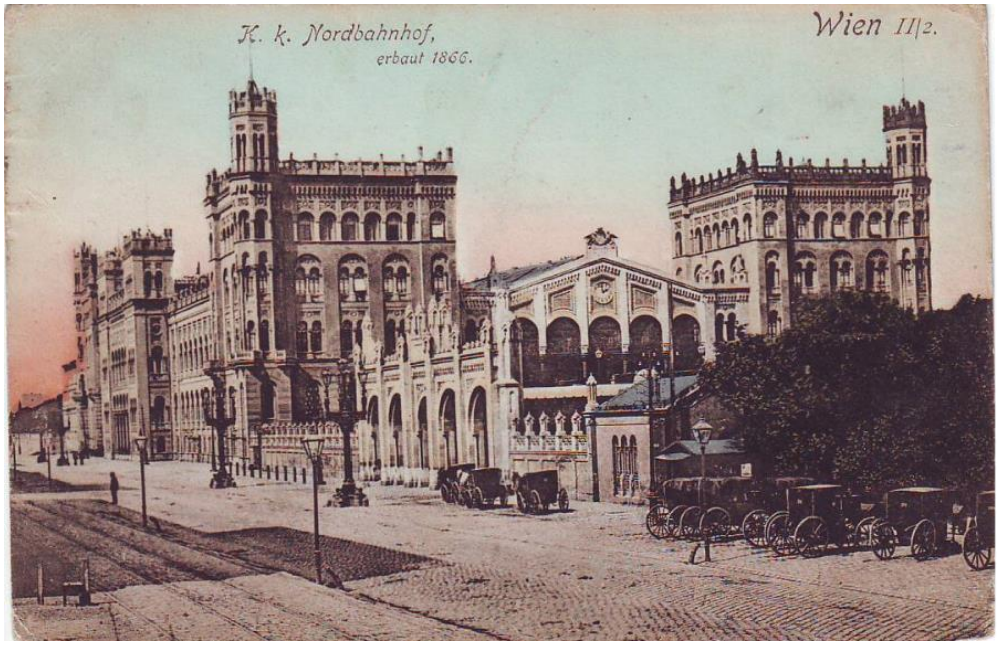


Fig. 2 Viena (Austria) - Gara de Nord



Fig. 3 Budapesta (Ungaria) - Bulevardul Andrássy, Piaţa Oktogon



Fig. 4 Pozsony, Pressburg (azi Bratislava, Slovacia) - Promenada



Fig. 5 Sarajevo (Bosnia și Herțegovina) - Cheiul și Palatul Guvernatorului



Fig. 6 Trieste (Italia) - Portul



Fig. 7 Karlsbad (azi Karlovy Vary, Republica Cehă) - Mühlbrunn Kolonnade



Fig. 8 Herkulesfürdő, Herkulesbad (azi Băile Herculane, România) - Privire generală



Fig. 9 Trencsénteplic (azi Trenčianske Teplice, Slovacia) - Strada Széchenyi (Corso)



Fig. 10 Poprádi - tó, Popper See (în prezent Popradské pleso, Slovacia) - Lacul şi vârful Kôpky



Fig. 11 Semmering (Austria) - Viaductul Kalte Rinne



Fig. 12 Abbazia (azi Opatija, Croaţia) - Terasa restaurantului Quarnero



Fig. 13 Kotor, Cattaro (azi Muntenegru) - Vedere generală asupra golfului Kotor

DEZBATERI ISTORIOGRAFICE. MITURI. IMAGINAR

THE „TYRANNY OF HISTORY". SOME THOUGHTS REGARDING THE LATE IRON AGE ARCHAEOLOGY IN ROMANIA

Gelu A. FLOREA

Archaeology means field work, considerable amount of reading and writing (e.g. research and documenting findings) but also reflection on how accurately the past can be understood and reconstructed using the means of this specific research strategy. In other words, the historical and archaeological writing is *ipso facto* subjective; as a matter of fact, it is *our* way of reading the past, and its result consequently becomes a subjective cultural construct. Almost each generation is writing its own history, not only because of the need to update with the achievements of the latest research, but also because of the need to answer to questions that always become new and more specific.

The renewal of discourse represents the very essence of today historical research. Theory and methodology are widely debated especially in the western (Anglo-Saxon) schools of archaeology and new approaches are brought to attention every now and then. In fact, the 20th century witnessed important changes in the archaeological thought[1], including excavating techniques and the importance of what interdisciplinary studies are bringing to the „table". The changes are so important that it can be said that this field of research re-invented itself in a constant manner. It is becoming more and more obvious that there is no „archaeology" but „archaeologies" promoting different approaches, theories and methods which are not always overlapping, and as R. Chapman notes *different theories are supposed to look at the world in different ways (…)*[2].

Archaeology at the beginning of this century may look more like a forensic lab-science than the traditional public image of an adventurous field work spiced up with fabulous finds. A lot of new information concerning various aspects of ancient technologies, diet and everyday life, ritual, demography, individual and collective identities and many more, are invading the archaeologist's desk, urging to be fit into a big picture, much more detailed and accurate than it ever was. The enormous amount of data collected during every campaign from an excavation site with the help of the Earth- and Nature sciences cannot be managed and interconnected anymore without the help of the computer sciences. This interdisciplinary approach to the remote past challenges the traditional,

---

[1] *(…) I believe that current developments are helping archaeologists to transcend the limitations of narrowly focused sectarian approaches and resulting in more holistic and fruitful interpretations of archaeological data*, Bruce Trigger, *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. XIII.

[2] Robert Chapman, *Archaeologies of Complexity* (London: Routledge, 2003), p. 28.

predictable culture-historical one, remodelling the analysis paradigms and excavation strategies.

Under these circumstances, it is not surprising at all that philosophy is frequently summoned to guide the today's understanding of the ancient mind and its specific ways of representing the world. Another major question raised is if and in which ways our understanding, conditioned by different experiences, is able to comprehend the complexity of the past. Peter S. Wells' appeal to physiology, psychology and neuroscience opened a new perspective on the ancient visual and mental perception of art in prehistory and how people interacted with it and with(in) the environment[3].

A huge theoretical literature is today available for any field or „indoor-archaeologist" bringing up important issues regarding the very essence of the research and on the specialist's capability of understanding the unearthed past. Sometimes, radical and troubling questions on the purposes and means of traditional archaeology's methods are raised: *(…) we must expect to encounter „unknown" social practices and social forms with no correspondence with which we already „know". It is surely problematic to depart from what we know, but is nonetheless important to try. It is similar to the ontological insecurity that the trained scientist and special agent Dana Scully of the X-files experiences in her frequent contacts with the unknown. Her struggle to make sense of what she is trained to believe is repeatedly questioned by what she experiences in the field. In a monologue she complains: „How can I reconcile what I see with what I know?" That is something that we as archaeologists ought to question ourselves everyday, whether we are excavating or reading texts*[4].

European Late Iron Age archaeology is one of the outstanding examples of these theoretical progresses. The traditional model of Late Iron Age society is challenged in international conventions or in influential works written by scholars[5]. There are relevant debates going on regarding topics like the emergence of the early states and urbanism in the societies of Temperate Europe, on the impact of the contacts with the Mediterranean in indigenous communities, on the

[3] Peter S.Wells, *Image and Response in Early Europe* (London: Duckworth, 2008), passim.

[4] Fredrik Fahlander, 'Archaeology and Anthropology: Brothers in Arms?', in Fahlander Fredrik – Oestigaard Terjeeds (eds), *Material Culture and Other Things. Post-Disciplinary Studies in the 21st Century* (Vällingby: Elanders Gotab, 2004), p. 203.

[5] As discussed for example by Greg Woolf, 'The End of „the end" of the Iron Age ?', in Colin Haselgrove (ed.), *Celtes et Gaulois. L'Archeologie face à l'Histoire. Les mutations de la fin de l'âge du Fer. Actes de la table ronde de Cambridge de 7-8 juillet 2005* (Glux-en-Glenne: Bribacte, 2006), p. 267 sqq.; Collis John, *The Celts. Origins, Myths, Inventions* (Stroud: The History Press, 2010); Olivier Buchsenschutz (ed.), *L'Europe celtique à l'âge du Fer* (Paris: Presses Universitaires de France, 2018), summarizes some of the new perspectives on Temperate Europe's Late Iron Age society and civilization.

origin of the changes that occurred in this last sequence of Prehistory[6]. Important new contributions are dealing, from an archaeological and anthropological perspective, with the patterns of consumption and ritual seen as a complex expression of the social organization of local communities (e.g. feasting)[7]. Also, the traditional concept of identity/identities is questioned and reshaped, starting with the individual one (gender, status, ethnicity etc.) and continuing with collective identities[8]. Archaeology of the Late Iron Age is becoming more and more skilful in reconstructing the complexity of a remote and traditionally considered simpler society. New critical approaches concerning ancient texts are credible emphasizing that they are more relevant in speaking about those who wrote them than about the peoples to whom they are referring to. The traditional historical approach in archaeology became obsolete mainly as a consequence of the increasing lack of confidence in the accuracy of the ancient written sources. This new understanding of the complexity of the past also fuelled an active and wide process of construction of new methods and theories.

All these comprehensive and significant changes in today's international archaeological research found at least a part of Romanian archaeology in a methodological dilemma which occurred, in my view, shortly after 1989, when Marxist materialism (until then – the only ideological background of any official historical approach) obviously became obsolete. Archaeology was seen during the communist era as an auxiliary discipline to (ancient) history, and subsequently was expected to bring up information, solid facts and arguments in order to reconstruct the national history in a comfortable way[9]. Much of the field data and of the interpretation was supposed to fit into the larger historical scenario, generally established on the information provided by ancient written sources. Official communist ideology guided the interpretative paradigm and, meanwhile, selectively absorbed the convenient results of the historical/archaeological research as „foundations" for the „scientific social materialism".

The collapse of Marxist ideology found historical sciences in Romania, at least immediately after 1989, unprepared and archaeology probably most of them all. The lack of funding for acquiring relevant books and periodical publications into

---

[6] Vincent Guichard – Suzanne Sievers – Otto Urban (eds), *Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer, Actes du colloque de Glux-en-Glenne 8-11 juin 1998* (Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, 2000), passim.

[7] See the work of Matthieu Poux, *L'Âge du vin. Rites de boisson, festins et libations en Gaule indépendente* (Montagnac: Éditions Monique Mergoil, 2004), passim; Michael Dietler, 'Feasts and Commensal Politics in the Political Economy. Food, Power and Status in Prehistoric Europe', in Polly Wiessner – Wulf Schiefenhövel (eds), *Food and the Status Quest. An Interdisciplinary Perspective* (Providence, RI: Berghahn Books Oxford, 1996), pp. 88-125.

[8] Stasa Babić, 'Status and Identity in Archaeology', in Diaz-Andreu Margarita et al. (eds), *The Archaeology of the Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion* (London: Routledge, 2005), pp. 67-85.

[9] Lucian Boia, *Istorie şi mit în în conştiinţa românească* (Bucureşti: Editura Humanitas, 1997), pp. 32-33.

specialized libraries and for professional mobility of the academics (participation in international conferences, excavations undertaken abroad etc.) limited the access of many scholars, for a decade or so, to updated information, especially regarding theoretical developments. Besides that, certain reluctance to theory is also specific to most of the Romanian archaeologists, mainly those belonging to the old school. That is why, I think, innovative discourse was rather rare in our field of research and when it appeared was mostly the result of individual efforts[10].

During the last 10 – 15 years things have been changing in Romanian archaeological writing and a slow but visible renewal can be noticed.

THE „TYRANNY OF HISTORY"

The study of the Late Iron Age in Romania was significantly impacted on the culture-historical paradigm and by the pressure of the official ideology. „Late Iron Age" was synonym to „Dacian/Getic civilization". Dacians and Getae were officially assumed as ancestors to the Romanian people along with the Roman conquerors. Generally speaking, there were no important theoretical approaches to question this point of view; the archaeologist was focusing on the artefact as a part of a typological series, with chronological relevance, and on its relation with the well-known historical background[11]. Historical and evolutionist scenarios were extensively elaborated with the help of archaeological finds, and step by step an entire „architecture" of common-knowledge took shape in the 1970s, 1980s and partially in the 1990s. Some of them entered in the school handbooks, in the comprehensive syntheses of national history and even in the literature and cinematography. Parts of it are still standing nowadays, embedded in the larger public's conscience.

The civilization of the Getae and Dacians was evaluated especially through the most important historical moments mentioned by the ancient sources: the kingdom of Burebista, established in the 1st century B.C., and the second kingdom, under the reign of king Decebalus, which fell as a consequence of the second Dacian-Roman war of A.D. 105-106. Frequently, information mentioned by written sources was taken into account as most relevant for the chronology of archaeological sites and data[12]. For instance, the majority of the Transylvanian Late Iron Age hill-forts were supposed to date back to this historical sequence, departing only from their strategic position on the map (controlling access on the main valleys) and from the perspective of an assumed large territorial defensive

---

[10] For instance, Alexandru Vulpe, 'Geto-dacii?', *Centrul de Istorie Comparată a Societăților Antice*, 1-2 (1998): 2-11 or the outstanding work of Alexandru Niculescu, 'The Material Dimension of Ethnicity', *New Europe College Yearbook*, *1997-1998* (2000): 203-250; Alexandru Niculescu, 'Archaeology, Nationalism and the History of the Romanians', *Dacia. Nouvelle série*, XLVIII-XLIX (2004-2005): 99-104.

[11] Babić, 'Status and Identity', p. 69.

[12] Kris Lockyear, 'The Late Iron Age background to Roman Dacia', *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. Ser. 56 (2004): 35.

system of the Dacian kingdom. Some of these suppositions were confirmed by trial excavations, but in most of the cases only a few pottery shards collected during extensive field surveys are witnessing that they belong roughly to the Late Iron Age.

Another idea which was formative for a few generations of archaeologists was the thesis of the „cultural unity of the Dacian civilization", which comes from the 1960s - 1980s. It roughly means that a homogenous material culture – i.e. collective identity – is to be found within the boundaries of the territories called in ancient times Dacia, which corresponded, more or less, to the limits of modern-day Romania: pottery and other artefacts, architecture, religion. The immediate consequence of this idea is that Dacians/Getae was one people (almost a „nation"). One of the weirdest effects was that archaeologists looked for, and emphasized, the common patterns especially, ignoring the diversity that was an expression of local identities. This was once more seen as naturally related to the major event in Dacian history – the emergence of the first kingdom, under the authority of Burebista and comprehended as the political unification of a people which already was united through its language, traditions and culture. The idea of competition among aristocrats was almost absent from the Romanian approaches, because, traditionally the history (and consequently – the archaeology) of the Late Iron Age Dacia was dominated by a preconception. Apparently, the Dacian kingdom was imagined as being controlled by the king's and the high priest's authorities, which had the allegiance of all the chieftains (some of them allegedly appointed in their positions) and tribes. All of them, including their fortified residences (hill-forts)[13], were prepared to face and to resist any *external* menace (especially the Roman expansionism). This is a rather idealistic conception of an implicit „internal peace", contradicted both by the written sources and by some of the archaeological finds, and seems to ignore the internal competition inherent to most of the human societies (especially the hierarchical ones).

A critical and accurate approach was limited by the evolutionist view that was privileging the idea of the social development from simple to complex – i.e. from tribal communities to kingdom – as a linear progression, also obscuring cultural and social diversity, again under the tyranny of the culture-historical methodology.

During the last five decades impressive progress has been made in field research of the Late Iron Age in Romania. Excavations in a few important sites, from different parts of the country, were published. Also, some important monographs on material culture were edited: imports, iron artefacts, architecture, bronze casting and other metalworking technologies etc. As a matter of fact, quite a large amount of archaeological data is now available, as premises for more advanced studies and for rethinking the traditional paradigms.

---

[13] Lockyear, '*The Late Iron Age*' is suggesting a different scenario regarding the emergence and evolution of the fortresses in the Orăştie Mountains.

Remarkably, in the last fifteen years or so, Celtic studies were also revitalized in Transylvania after a long period of eclipse. A few important field researches have been started: the recently discovered cemetery of Fântânele, „La Gâța", found in the close neighbourhood of the well-known homonymous necropolis excavated by I. H. Crișan, or some other funerary finds and small settlements in the western and central Romania (identified during motorway construction public works). Rescue archaeology also brought to light some important sites and findings in central and western Transylvania. A series of books and papers dealing with the Celtic presence in Transylvania have been published lately[14], and, along with the annual international convention organized by the Târgu Mureș county museum[15], they bring an outstanding contribution to the progress of this field of research in Romania. Most of them re-examine in a very rational way the complex interactions between the Celtic settlers of the 4th and 3rd centuries B.C in the Carpathian Basin and the indigenous cultural milieu, and the changes that prepared the emergence of the so called „classical Dacian" Late Iron Age (1st century B.C. – 1st century A.D.). Largely incorporating the achievements of the international theoretical debates and the latest lines of enquiry, some of these contributions represent important methodological references for the newest developments in the Romanian archaeological research.

UNIFORMITY *VERSUS* DIVERSITY, CENTRALIZED *VERSUS* REGIONAL/LOCAL IN UNDERSTANDING DACIAN CIVILIZATION IN THE 1ST CENTURY B.C. - 1ST CENTURY A.D.

Everything started back in the 1950s, when archaeologists were unearthing the impressive architectural complex in the Orăștie Mountains: fortresses with ramparts built using the limestone block technique, very similar to the late Hellenistic architecture, monumental temples and the unique ceremonial centre in Grădiștea de Munte (i.e. Sarmizegetusa Regia). Amazing finds (rich artefacts expressing a high-status occupation of the sites) and the famous ceramic basin stamped with the names DECEBALVS and PER SCORILO[16] confirmed that, most probably, in ancient times that was the central place of the last Dacian king.

As a matter of fact, in those early post war years, the Dacian civilization was about to be discovered in its most spectacular archaeological aspects. Meanwhile,

---

[14] For instance, Aurel Rustoiu, *Războinici și societate în aria celtică transilvană* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2008); Aurel Rustoiu – Mariana Egri, *The Celts from the Carpathian Basin. Between the Continental Traditions and the Fascination of the Mediterranean. A Study of the Danubian Kantharoi* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2011).

[15] See the work of Sandor Berecki (ed.), *Iron Age Communities in the Carpathian Basin. Proceedings of the International Colloquium from TârguMureș, 9-11 October 2009* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2010), followed up to present day by other publications of the next editions of the colloquium.

[16] Constantin Daicoviciu et al., 'Șantierul arheologic Grădiștea Muncelului – Blidarul, Rezultatele săpăturilor din campania anului 1954', *Studii și Cercetări de Istorie Veche*, VI/1-2 (1955): 201-203.

the recently found monuments and sites were connected to the ancient literary sources (especially Strabo, Cassius Dio and Iordanes), and soon they were seen mainly as a setting for the historical events related to the emergence of king Burebista's kingdom, the high-priest Dekaineos „reforming" activity and, especially, to the two wars fought by the emperor Trajan against the kingdom of Decebalus in AD 101/102 and 105/106.

Step by step, those monuments, and the heroic history of the Dacians, became a national pride and were integrated in the national communist mythology, especially starting in the late 1970s and early 1980s. In those decades Romanian regime used and influenced historiography, archaeology included, and in this regard, one of the most visible obsessions was the celebration of „the centralized and independent Dacian state, in the times of Burebista". This topic was especially important to prove the idea of the unity of the ancient indigenous tribes under the one rule of the first king, who defeated western Celtic tribes and conquered the Greek cities on the western Black Sea shores. It was some sort of an almost mythical „Golden Age" when a centralized unifying authority ruled a large territory and became respected even by the greatest powers of that time. Again, some ancient texts (especially Strabo, VII, 3, 11), were invoked (without much of a critical judgement) as the undeniable confirmation of a glorious episode of the history of the Dacians.

According to the traditional interpretation of Strabo's text (and a few other sources), Burebista's military actions ended with the foundation of an „empire" and, as a result of his cooperation with the high priest, a new order was established, including reorganizing religion, cult and priesthood. One of the results of his wars was the unification of all the Dacian tribes that inhabited a large territory (from the Balkans to the Northern Carpathian Mountains and from the Black Sea shore to the river Tisa). I. H. Crişan' monograph on the reign of Burebista was one of the most influential books in the Romanian Late Iron Age archaeology and historiography of the 1980s which[17], along with other important authors, illustrated this main stream trend.

The same author's book on the Dacian pottery[18] was meant to be, and actually functioned as one of the archaeological foundations of the idea of the „unity of the Dacian material culture". Briefly said, after studying ceramics from different sites, he reached the conclusion that if the same main shapes were common in all of these sites, then they just had to be used by the same people. The book incorporates an

---

[17] Especially the revised 2nd edition Ion Horaţiu Crişan, *Burebista şi epoca sa* (Bucureşti: Editura Enciclopedică, 1977).

[18] Ion Horaţiu Crişan, *Ceramica daco-geţilor. Cu specială privire la Transilvania* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1969), p. 95: *Aceeaşi analiză minuţioasă a ceramicii duce la concluzia că pe tot teritoriul locuit de daco-geţi, atît în interiorul cît şi în afara arcului carpatic, ea este unitară*; and pp. 230-231: *Unitatea de tehnică şi de ornamentare este perfectă – uneori lasă impresia că anumite vase descoperite în Muntenia, Moldova sau Transilvania au ieşit chiar din mâna aceluiaşi meşter (…)* etc.

important quantity of archaeological data (a richly illustrated general typology and a chronology of Dacian ceramics) which was an important reference at that time but, nevertheless, it turns out that, meanwhile, it was very selective, emphasizing common characteristics, and neglecting local specificity. It also privileged the idea of the uninterrupted typological continuity throughout the three main stages of evolution of the local ceramics, from at least the Early Iron Age until the Roman conquest of 106 AD – until the end of the Late Iron Age.

This was seen as an irrefutable argument that everywhere in Dacia peoples/tribes belonged to the same „nation", which had the same cultural background. This idea, based on the false assumption „material culture = identity", had its late echoes even in some of the contributions dating back in the 1990s.

Mainly from the 1950s, until the 1970s, extensive archaeological excavations in the sites of the Orăştie Mountains revealed a spectacular display of monuments and other finds (fortresses and settlements, large quantities of iron artefacts, imports etc.). A complex and original religious stone architecture was brought to light. At that time, the limited information that existed about some rituals, deities and other beliefs came only from a few ancient texts, so archaeology was expected to provide massive new data.

The temples (both round and rectangular) and the Sanctuary (i.e. the ceremonial center) from Sarmizegetusa Regia[19] were considered as typical for the entire Dacian cult and religion from, at least, the 1st century B.C. until the Roman conquest. Rectangular shrines (or stone elements coming from such buildings) were also found in other hill-forts from the area (Costeşti-Cetăţuie, Piatra Roşie, Băniţa, and, later, nearby Costeşti-Blidaru), or at more distant sites (Bâtca Doamnei, Neamţ County, Piatra Craivii, Alba County etc.).

Soon the association of a fortress with at least one temple, similar to those in the Oraştie Mountains, became an expected pattern in all the territories which were considered to be parts of Burebista's kingdom. Two examples of such exaggerations are referring to the so-called rectangular temple at Barboşi[20] (Galaţi County) and to the „pan-Dacian ceremonial center" at Racoş[21] (Braşov County).

In the first case, some sunken features were interpreted as foundation pits for wooden plinths or columns, only by formal comparison to the rectangular

[19] Lately, a valid difference in meaning between „temple" and „sanctuary" was emphasized, regarding the Sacred Area of Sarmizegetusa Regia, see Răzvan Mateescu, *Istoriile unui templu* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2011), pp. 83-84.

[20] Silviu Sanie, *Din istoria culturii şi religiei geto-dacice* (Iaşi: Editura Universităţii „Al I. Cuza", 1999), pp. 20-21.

[21] Florea Costea, *Augustin – Tipia Ormenişului. Comuna Augustin, jud. Braşov. Monografie arheologică* (Braşov: Editura C2 Design, 2006), pp. 206-207: *(...) el se constituie în timp şi ca rezultat al unor practici ritualice generalizate, care polarizează recunoaşterea credincioşilor dintr-o zonă extinsă (...)*.

stone buildings found in the Orăştie Mountains. These ritual structures, were implicitly considered to be „official standards" for any other shrine, found in any other part of Dacia.

Another, more elaborated justification assumes that since, according to Strabo, Burebista and the hight priest Dekaineos established a „new religion" and also a set of new ritual standards – they had to be widely acknowledged and implemented by local communities as in a disciplined and hierarchically controlled society. As a consequence, to this assumption, in Racoş hill-fort, during the 1st c. B.C., important public work was carried out to adapt ritual and sacred architecture, following the prescriptive „orders" coming from the central religious authority in Sarmizegetusa Regia. The excavation was poorly documented and, in my opinion, misinterpreted from a biased position. E. g. at least one of the alleged rectangular structures identified as temples, was based on insufficient evidence: a few stone plinths found on the hill's slopes or some common rubble (i.e. „plinth fragments") found *in situ.* But, the assumed standard of the exemplary temples existing in the Orăştie Mountains was stronger than the reality, so, sometimes, the latter was adapted to fit into the model.

In other words, this is a perfect sample, not only of a traditional culture-historical approach, but also of the old thesis of the cultural (and religious) unity of Dacians considered to be the unmediated result of the political unification under the rule of king Burebista.

I think that we might be dealing here with a misuse and misunderstanding of the archaeological data, as a result of the ignorance of, at least, the strong possibility that *different communities have their own interpretations of the norms, and these can also shift imperceptibly, over time. (...)*[22]. In studying the archaeology of religions and rituals, especially in the cases of illiterate cultures, a too general approach must be avoided. It cannot be assumed *ab initio* that all the communities and individuals belonging to a specific culture manifested their devotion in the same unchanged ways, and all throughout their history. Actually, archaeology reveals particular/individual facts and situations, more precisely, only their material traces. Meanwhile, the temptation of accessing and using information provided by ancient writers is sometimes not enough censored by criticism. The results of combining the two sets of sources may be scientifically inconsistent unless a proper method is implemented. Under such circumstances, generally, the historical scenario (as subjective and imprecise as it is perceived and transmitted by the Greek or Latin authors) is working as a limitative framework. The ultimate purpose of all historical/archaeological research is to understand and maybe to reconstruct a broader picture of the past in the most possible accurate way. Inevitably, the researcher's subjectivity is involved in every such attempt, along with the temptation to fill in the gaps between the needed and existing scientifically proved data.

[22] Collis, *The Celts*, p. 139.

Dealing with archaeological data, without having a valid theoretical background (e.g. material culture and identities, archaeology of the ritual, cultural uniformity/diversity as expression of identities, the nature of the archaeological evidence etc.), means facing the risk of simplification. Also, presuming that everything that the archaeologist uncovers has to fit in a larger historical scenario recorded by ancient authors, means the refuse of the complexity of the reality.

DIMITRIE CANTEMIR ŞI *ISTORIA IEROGLIFICĂ*

Ovidiu PECICAN

Cum se ştie, *Istoria ieroglifică*, unicul roman al lui Dimitrie Cantemir, căruia unii îi mai contestă încă până şi apartenenţa la specia beletristică respectivă, a rămas printre manuscrisele autorului la moartea acestuia, în 1723, şi multă vreme după aceea. El a ajuns astfel, împreună cu restul arhivei cantemiriene din Rusia, în patrimoniul Arhivelor Statului ruseşti, de unde, o sută şi aproape optzeci de ani mai târziu, scrierea a fost procurată în copie de Grigore Tocilescu, cel care a editat opera principelui prima oară în limba română cu ambiţia de cuprindere totală (fără a fi izbutit, din păcate). Ediţia Tocilescu, realizată în ultimii ani ai secolului al XIX-lea şi în primii din veacul al XX-lea, a fost rezultatul explorărilor de arhivă pe care universitarul bucureştean le-a efectuat, vreme de patru luni, în anul 1877. În raport cu această descindere ştiinţifică la Moscova, petrecută chiar în anul marii colaborări militare ruso-române şi al proclamării independenţei noastre de stat, romanul a apărut cu un oarecare decalaj, cauzat, probabil, de exploatarea materialului adus în ţară în ordinea prealabil stabilită. El a fost tipărit în 1883, cu grafie latinizantă, urmând preceptele Academiei din vremea dominaţiei „doctorilor ardeleni", în spiritul dicţionarului lui Massim şi Laurian.

Practic, datorită acestor împrejurări ţinând de stăruinţa cu care Cantemir a purtat cu sine manuscrisul romanului, elaborat în jurul vârstei de treizeci de ani la Istanbul, pretutindeni unde a mers mai apoi, în Moldova, la urcarea pe tron, şi în Rusia, la precipitata lui părăsire a ţării în care domnise, imediat după eşecul campaniei de la Stănileşti pe Prut (1711), este de crezut că *Istoria ieroglifică* a fost ignorată de public. Şi în ultima parte a vieţii prinţului moldovean, cea dintre 1711 şi 1723, romanul pare să fi rămas necunoscut, fără cititori. Ceea ce se poate observa în urma consemnării acestor circumstanţe este, pe de o parte, grija autorului de a nu pierde sau lăsa cumva în urmă scrierea lui ficţională (cu speranţa, poate, de a reveni asupra textului ori de a-l traduce într-o limbă de circulaţie mai largă, latină sau franceză, sau rusă, cine ştie), şi, totodată, neputinţa sau lipsa lui de dorinţă de a-l introduce în vreun circuit cultural.

În aceste condiţii, a trebuit să mai treacă o vreme până când, obţinând informaţia referitoare la existenţa acestei lucrări, fără a şti prea bine ce reprezenta, editorii occidentali au consemnat ştirea despre existenţa *Hyerogliphica*-ei, iar pe urmă o tăcere de mai bine de încă un secol şi jumătate a pecetluit taina referitoare la această strălucită inaugurare a genului literar romanesc în literatura română. Căci nu faptul că *Istoria ieroglifică* a fost scrisă la Istanbul, deci în afara ţării, de un moştenitor domnesc, „o beizadea" moldoveană ajunsă, pe moment, capuchehaie la curtea sultanului în numele voievodului care îi era frate contează, ci caracterul

românesc al romanului pe care îl conferă atât limba în care este el scris, cât şi inspiraţia evenimentelor transfigurate de pana harnică a fabulatorului.

Născut iar apoi păstrat departe de ţara de origine şi de moşia de baştină a autorului, romanul *Istoria ieroglifică* este prima operă majoră de ficţiune originală, cu valenţe estetice, din literatura română modernă; o capodoperă a barocului stilistic, a alegoriei animaliere şi a sensibilităţii politice a scriitorului... El continuă să fie până astăzi receptat cu prea multă timiditate şi prea ezitant ca atare, datorită mai multor circumstanţe împovărătoare.

Întâi de toate, apasă asupra lui decalajul receptării acestei creaţii de mare forţă expresivă în raport cu timpul şi cultura în care a fost scris şi ambientat. Faţă de anul 1705, când *Istoriia ieroglifică* era gata, anul 1883, când apare, aparţine unei lumi şi unei ambianţe cu totul diferite. Convenţiile culturale s-au modificat spectacular între timp, de la estetica barocului făcându-se mai multe salturi istorice, prin iluminism, romantism, realism şi până la naturalism şi decadentism, la exigenţele *mimesis*-ului autenticist, psihologizant, atent la un alt fel de rafinamente (precum la poeţii parnasieni sau la povestitori ca Barbey d'Aurevilly ori Villiers de l'Isle Adam şi la romancierul Huysmans, în romanul *În răspăr*). Un roman de felul *Istoriei ieroglifice* trebuie că a fost întâmpinat ca un obiect literar bizar, greoi şi enigmatic, căzut din pom în capul trecătorilor. Dificil de înţeles chiar şi la un prim nivel, elementar, de lectură, el era şi masiv, nefiind egalat, la acea dată, nici măcar din punct de vedere cantitativ de vreo altă operă literară românească.

Până să ajungă la convenţia artistică în care a fost scris, mediul cititorilor cantemirieni, cât va fi fost, trebuia să înfrunte, însă, mai întâi, capcana unei limbi necunoscute. Căci limbajul utilizat de Cantemir în roman este unul care aparţine deopotrivă unei limbi dispărute şi aparent neîndemânatec-rudimentare, pe de o parte, şi unui idiom pe cale de a se moderniza şi de a se adapta la nevoile unei noi expresivităţi, culte, elitare, prin aporturi neologistice din limbi sacre (în principal greaca, latina şi ebraica). Defavorabilă într-un moment dominat de preponderenţa gustului pentru franceză şi literatura scrisă în franceză era chiar frecvenţa cuvintelor greceşti, socotită acum inoportună şi excesivă, datorită situaţiei din veacul fanariot, socotită caracteristică unei epoci de decadentism şi orientalizare în istoria noastră modernă. Şi pentru că atâta nu ar fi fost de ajuns, mai era de constatat şi că frazele romanului lui Cantemir sunt neasemănătoare în raport cu ale oricărui alt prozator român, autorul încercând să elaboreze un stil cult, înalt, artificios, o frazare amplă şi sinuoasă (iarăşi modelul fiind baroc, dar nu fără posibile înrudiri cu proza scrisă în latină), cu dislocări de verbe. Pentru a face şi mai nelaîndemână lucrurile, autorul a inserat, la tot pasul, şi inconfortabile paranteze cu sentenţii, lucru firesc într-un moment cultural când Franţa dăduse deja o pleiadă întreagă de moralişti de cea mai înaltă clasă (Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère) şi într-o literatură care dispunea de copii manuscrise după aşa-zise cărţi populare din care maximele nu lipseau.

Mai există însă cercul convenţiilor culturale din vremea scrierii *Istoriei*... Romanul cantemirian, deşi mărturiseşte, prin vocea prozatorului, că a urmat un model antic prestigios, anume cel al structurii compoziţionale a *Etiopicelor* lui

Heliodor, vine, de fapt, la un nivel mai difuz, cu reelaborarea unor convenţii literare orientale ajunse în joncţiune şi puse la treabă împreună, intersectat ori alături de cele occidentale. Acest lucru a fost evidenţiat de cercetări mai vechi şi mai recente, care au situat printre modelele cu care Cantemir a intrat în dialog romanele faimoase, în secolul al XVII-lea, ale lui John Barclay, *Argenis* şi *Euphormionis Lusininis Satyricon*, *Criticon*-ul lui Baltazar Gracian[1] sau *Le Roman du Renart* şi modelele lui îndepărtate (*Panciatantra* indiană şi urmaşa ei arabă, *Khalila-wa-dimna*[2]). Pe un alt plan, mai înalt, atracţia esoterică faţă de Egipt şi problematica egiptologică îşi găseau un reazem nu doar în textul veterotestamentar, ci şi în lucrări mai aproape de un orizont egiptologic propriu-zis, precum *Mona hyerogliphica* a lui John Dee şi în cele ale lui Athanasius Kirchner. Vreme de câteva decenii, savantul german scrie o serie de cărţi cu deschidere către egiptologie, faimoase la vremea lor[3].

La toate acestea se adaugă şi convenţia, pentru care i-a servit drept model Procopius din Cezareea, a scrierii unei istorii secrete. Chiar dacă înaintaşul bizantin nu ascunde nimic atunci când consemnează fapte, în timp ce Cantemir disimulează, cu mijloace literare, şi ceea ce înfierează (devoalând, totuşi, în cele din urmă, identităţile modelelor umane ale protagoniştilor animalieri), tot *Historia arcana* rămâne modelul pentru ceea ce încearcă prin 1705 Dimitrie Cantemir cu mijloacele lingvistice, literare şi, mai ales, prin propria capacitate de a imagina.

Pentru poetica romanului cantemirian specifică rămâne transfigurarea realului prin ficţionalizare, după modelul basmului mitologic animalier şi transpunând actualitatea într-un pretins *illo tempore* mesopotamian privit cu mijloace egiptene (încifrarea simbolică de tip hieroglific). Caracteristică poziţionării autorului în raport cu materialul care făcea obiectul travaliului său artistic este însă o situare cu corespondent mitologic. Beizadeaua Dumitraşco a Moldovei a adoptat, în prelucrarea faptelor luate în cătare, perspectiva vrăjitoarei Circe în raport cu oamenii lui Ulise. Cum se ştie din *Odiseea*, nimfa Circe, sau Kirke, avea puterea de a-şi metamorfoza inamicii în animale cu ajutorul unor poţiuni magice. Ea nu se rezuma să scoată din oameni partea bestială a modului lor de a fi,

---

[1] *La 1794 a apărut la Iaşi un roman alegoric Critil şi Andronius. Critil însemna judecata, iar Andronius, firește, bărbăția. Critil găsește în insula Sf. Elena un om sălbăticit, trăind împreună cu fiarele, lipsit de grai, fiindcă nu-i trebuie... Ei bine, această carte nu-i decât o prelucrare dintr-un roman alegoric de reputaţie mondială al lui Gracián*, „El Criticón", apud George Călinescu, 'Viaţa la ţară', în *Opere. Publicistică, V (1940 – 1946)*, ed. Nicolae Mecu (Bucureşti: Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2008), p. 195. Tradus şi adaptat la sfârşitul veacului al XVIII-lea, romanul era cunoscut de Dimitrie Cantemir, după toate semnele, încă de la începutul aceluiaşi secol.

[2] Alina-Georgiana Focşineanu, *Kalila wa Dimna şi Istoria ieroglifică. O posibilă filiaţie* (Bucureşti: Editura Ars Longa), 2015.

[3] *Prodromus Coptus* (1636), *Lingua Aegyptiaca Restituta* (1643), *Obeliscus Pamphilicus* (1650), *Obelisci Aegyptiaci ... interpretatio hieroglyphica* (1666), *Sphinx Mystagoga* (1676), *Obelisci Aegyptiaci* (1676) şi *Oedipus Aegiptiacus* (1680). Cel puţin una dintre aceste opere îi va fi atras atenţia şi beizadelei din Moldova.

ci le dădea, cum se ştie din lecturile homerice, chiar şi înfăţişări zoologice, îmbogăţind fauna existentă cu noi exemplare.

Perspectiva circeană a furnizat literaturii, de-a lungul timpului, numeroase ilustrări remarcabile care includ fabulele marilor fabulişti, de la Esop la La Fontaine şi la bănăţenii Nicolae Oţălea şi Dimitrie Ţichindeal, basmele (*Frumoasa şi Bestia* de Charles Perrault) ş.a. Ea presupune din partea autorului nu doar o situare caricaturală în raport cu obiectul adus în discuţie, ci chiar o filosofie întreagă (*homo homini lupus*, de la Plaut şi Ovidiu până la Thomas Hobbes şi Sigmund Freud, este una dintre ilustrările acesteia; dar şi mult mai popularele viziuni referitoare la „lumea pe dos", circulante de-a lungul epocii medievale şi moderne la nivelul culturii populare).

Inspirat sau nu, în mod direct, de cântul al X-lea al *Odiseei* pe care, graţie bunei sale educaţii, nu o ignora, Cantemir putea alege postura autorului-magician, posesor al puterii subtile de a transforma lumea în scrierile sale contemplând-o de la o altitudine etică ce îi permitea să plaseze la nivelul cuvenit de animalitate pornirile joase, descalificante, şi să situeze pe soclul meritat protagoniştii ce manifestau virtuţi morale exemplare.

Primul romancier al literaturii române moderne s-a situat deci, metodologic vorbind, de partea circeanismului, lăsând deoparte tentaţia realismului nud şi dând frâu liber imaginaţiei sale, dezvăluind dar şi învăluind o lume în care jocul esenţelor şi al aparenţelor cunoaşte o dinamică sclipitoare. Dintru început, o astfel de opţiune îl situa pe Cantemir în contrast cu ceilalţi autori de proză din Moldova vremii (Grigore Ureche, Simion Dascălul, Miron Costin), care, scriind texte de relevanţă istoriografică, urmăreau să formuleze lucrurile cât mai clar, într-o românească şi cu un stil cât mai limpede.

Inserarea *Istoriei ieroglifice* într-o altă selecţie de fapte culturale, de astă dată luând ca reper cultura europeană în expresia ei din Italia, poate servi însă intenţiilor de a se obţine o mai justă aşezare a uluitoarei lucrări româneşti în contextul cultural european căruia îi aparţine de drept. Deşi faptele la care voi face mai departe referire sunt plasate la mijlocul secolului al XVIII-lea (deci la câteva decenii după moartea lui Dimitrie Cantemir), ele contextualizează suplimentar scrierea romanului cantemirian şi facilitează mai buna înţelegere a atitudinii culturale a autorului său. Astfel, în 1748 izbucnea la Veneţia, în legătură cu cea mai în vogă artă a momentului, arta teatrală, o lungă şi puternică polemică: cea între dramaturgii veneţieni Carlo Goldoni şi Carlo Gozzi. Pe fundalul erodării modelului teatral al *commedia*-ei *dell arte*, întemeiată pe improvizaţia liberă în marginea unui scenariu dramatic frugal (*ossatura*, *canovaccio*, *scenario*), putând fi jucată doar de actori de meserie, specializaţi în tipuri fixe (*tipi fissi*), capabili de improvizaţie, de gaguri improvizate şi de glume cu trimiteri echivoce la realitate, dezvoltată în contrast cu dramaturgia cultă, scrisă, erudită, literară, dramaturgul Carlo Goldoni a propus o reorientare a textului teatral înspre realism, urmând ca acesta să fie scris în limbaj direct, după natură. Acestei direcţii i s-a opus însă activ Carlo Gozzi, autorul unor basme fantastice scrise într-un limbaj literar ales, mizând în

continuare pe magia ficţională, pe feeric, pe insolit şi pe miraculos, redeşteptând interesul pentru folclor[4].

Unii cercetători au văzut în această confruntare de poziţii estetice o expresie timpurie a bătăliei dintre clasicism şi romantism, identificând în programul lui Carlo Gozzi o expresie temperamentală şi culturală de factură timpuriu romantică[5]. Dar aceste opţiuni erau şi ale *commedia*-ei *dell arte*, pe care Gozzi o continua într-un mod propriu, original, gen criticat de Goldoni pentru hiperbolizări şi antiteze, pentru ridicolul gigantescului (al exagerării) şi al romanescului[6]. Goldoni voia să opună fantasticului şi ficţionalului *commedia*-ei *dell arte* adevărul, convenţionalului acesteia – viaţa, artificialităţii – natura, iar măştilor – nişte personaje realiste (*caratteri*)[7]. La aceste intenţii, Carlo Gozzi răspundea că adversarul său *... aduce în teatru aceste adevăruri care îi apar în faţă, recopiate absolut şi în mod trivial, şi nu imitate după natură, şi nici cu eleganţa necesară unui scriitor. Nu a ştiut sau nu a vrut să separe adevărurile care trebuie de acelea care nu trebuie să apară pe scena unui teatru...* Criticând disponibilitatea adversarului de a veni în scenă cu lucrurile *ce îi apar în faţă*, Gozzi se distanţează de poetica firescului, a autenticului, în numele respingerii lucrurilor ignobile, ce nu merită să rămână. El vede în *mimesis* o modalitate vulgară, nedemnă de prestigiul artei. Imitarea după natură, procedeu prestigios încă din antichitate, i se părea că nu are de a face cu procedurile teatrale şi cu viziunea lui Goldoni, situate, după Gozzi, sub demnitatea teoretizărilor din *Poetica* lui Aristotel. În orice caz, pentru autorul fabulelor fantastice, nu autenticitatea raportată la cotidian era demnă de un artist, ci eleganţa atitudinală şi stilistică. În aceeaşi linie, Gozzi crede că Goldoni *a făcut, deseori, din nobili, oglinda josniciei şi a ridicolului, iar din plebe exemplul virtuţii*[8].

Din punctul de vedere al poziţionării *Istoriei ieroglifice* într-o asemenea gâlceavă artistică de rezonanţă europeană, se poate spune fără frica de a greşi că beizadeaua Dumitraşco, autorul său, ar fi fost, jumătate de secol mai târziu, pe poziţiile lui Carlo Gozzi. El porneşte de la un subiect preluat din actualitatea imediată şi îl transpune în registrul basmului fantastic, transfigurează personajele aristocraţiei de la Dunărea de Jos, atribuindu-le măşti animaliere, transformă pamfletul trivial în parabolă şi face toate aceste lucruri într-un stil ales, artificios, situat la antipodul realismului exprimat simplu.

Pentru a constata diferenţa dintre stilul *Istoriei ieroglifice* şi cel al altor boieri cultivaţi, maeştri în proză, este destul să se arunce o privire prin operele lui Miron şi Nicolae Costin (al doilea fiindu-i congener lui Cantemir). În fond, era

---

[4] Nicolae Alexandru Toscani, 'Prefaţă', în Carlo Gozzi, *Basme teatrale. Dragostea celor trei portocale, Corbul, Regele Cerb, Turandot*, *Femeia Şarpe*, trad. de N. Al. Toscani (Bucureşti: Editura Univers, 1981), pp. 9-11.

[5] Ibid., p. 11.

[6] Reformă teatrală cu scopul … *de a readuce la raţiune, încetul cu încetul, un public obişnuit cu hiperbolele, antitezele şi cu ridicolul uriaşului şi a romanescului*, apud Ibid., p. 10.

[7] Ibid.

[8] Ibid.

predictibil: autorul este fiu de domnitor, aparţine prin naştere şi educaţie celui mai înalt strat al aristocraţiei moldoveneşti, drept care nu era de gândit să exprime vreo poziţie „populară", accesibilă şi favorabilă straturilor mai joase ale societăţii. Dimpotrivă, cu un instinct sigur, el înnobilează prin fantezie şi erudiţie până şi pe protagoniştii romanului său pe care îi critică cel mai acerb şi îi detestă cel mai tare. Valorificarea unor elemente de folclor, cum ar fi, de pildă, ritmul şi rima în stil popular din *Jelania Inorogului*, se înscrie în acelaşi program „pre-romantic", dar, la drept vorbind, mai degrabă baroc şi, cu un cuvânt insular, *torry*.

Faptul că nu ni s-au păstrat urmele vreunei polemici literare referitoare la calea de urmat în scrierea de naraţiuni de pretext istoric, iar romanul lui Dimitrie Cantemir este şi el o asemenea naraţiune, după cum au subliniat-o cu asupra de măsură cei mai mulţi comentatori de odinioară, nu înseamnă că ele nu puteau exista sau că, în mod mai mult sau mai puţin intuitiv, diverşii autori români ai timpului nu s-au aliniat de o parte sau de alta a respectivelor baricade (realism versus fantezie).

În virtutea aceleiaşi perspective circeene, inspirate de personajul mitologic al lui Homer, se poate presupune însă că romancierul a ales o asemenea cale pentru a-şi compune opera pentru că socotea că ea îi oferă cheia încifrării şi, totodată descifrării conţinuturilor cu care lucra. Se poate crede cu temei că pentru Cantemir romanul, aşa cum îl concepea el, era bagheta magică prin excelenţă adecvată magiei metamorfozărilor, exprimării încifrate a unei idei şi/sau realităţi, unealta indispensabilă a vrăjitorului.

A crede deci că modelul heliodorian a fost singurul sau cel mai important dintre cele urmate de scriitor ar putea fi un semn de imprudenţă sau de naivitate; cu siguranţă, un simptom al unui reducţionism superficial.

Adaug, tot aici, că, probabil, şi pentru cititorii moldoveni şi munteni cultivaţi, contemporani cu Cantemir, recrutaţi, eventual, chiar dintre boierii care ar fi putut recunoaşte siluetele stilizate ale celor satirizaţi în chip animalier ar fi fost, din motivele estetice, stilistice şi lingvistice arătate mai sus, destul de dificil să savureze performanţele romancierului. Oricât de incitaţi ar fi fost de jocul de măşti propus de autor, şi anume să se recunoască şi să îi recunoască şi pe ceilalţi politicieni familiari lor, dificultăţile lexicale, de topică, cele stilistice, amestecul convenţiilor literare, módele culturale mai puţin cunoscute la nordul Dunării (atât cele orientale, cât şi cele apusene), precum şi versantele esoteric şi criptic al romanului, şaradele pe care le pune el în joc, toate i-ar fi solicitat din cale afară, sortind, de la o vreme, lectura abandonului.

Şi totuşi, de ce, după redutabilul efort de a concepe o formă originală atât de marcată în jurul unui conţinut şi complex prin el însuşi, şi nefamiliar universului literar frecventat de cititorii de limbă română, Cantemir a socotit, după toate semnele, mai chibzuit să nu îşi popularizeze creaţia prin copiere manuscrisă?[9]

[9] În 1906, Nicolae Iorga era de părere contrară: *Dacă n-a tipărit Istoria ieroglifică, în care făcea sub nume acoperite satira politică a timpului său, el* [= Cantemir – n. O.P.] *n-a ascuns-o de nimeni*, vezi Nicolae Iorga, *Istoria românilor în chipuri şi icoane* (Bucureşti: Editura

(Fiindcă, cel puţin până astăzi, nu s-a descoperit nicăieri în lume niciun alt manuscris care să conţină, măcar fragmente din întregul *Istoriiei ieroglifice*, nici mărturii directe sau indirecte despre ecourile acestei lecturi[10].)

Cel mai bun moment pentru a-şi răspândi opera printre români putea fi cel de după scrierea textului şi până la preluarea domniei Moldovei (dacă presupunem că, în mintea lui şi a contemporanilor, scrierea şi publicarea unui roman de către un domnitor *en titre* putea părea o aventură, semn de neseriozitate, necadrând cu statutul privilegiat, de înainte-mergător al ţării, pe care voievodul îl ocupa prin însăşi poziţia lui). Existau, în societatea moldovenească a timpului, cel puţin câteva spirite antrenate în lecturi şi subtilităţi, în care opera cantemiriană şi-ar fi putut găsi receptorii. Mă gândesc la marii boieri posesori sau iniţiatori de compilaţii cronicăreşti sau la congenerul lui, Nicolae Costin, reprezentând a doua generaţie cărturărească din familia proprie. Şi totuşi, nimeni nu notează niciunde că ar fi aflat despre aventura beletristică a principelui, cunoscut acasă doar ca autor al unei opere filosofice de tinereţe, *Divanul*, şi, pesemne, şi ca alcătuitor al unui tratat de muzică turcească.

Iar mai târziu, în Rusia, când o serie de boieri l-au urmat în refugiu, primind, şi ei, moşii, sate, cum de nu a încercat să le împărtăşească, măcar atunci, secretul lui de prozator? Era cu el, până la un moment dat (1719), cronicarul Ion Neculce, a cărui proză istorică are virtuţi stilistice de precursor al lui Creangă şi care nu era tocmai un neinstruit[11]. Nici din cronica lui Neculce nu rezultă însă că ar fi citit, măcar o bucată din *Istoriia ieroglifică*.

Rămâne mai plauzibil de crezut că, dacă, într-adevăr, nu şi-a făcut cunoscută creaţia în anii de după scrierea ei, Cantemir şi-ar fi scris şi citit lucrarea în mediul intim constantinopolitan şi numai pentru uzul acestuia, defulându-se de

---

Humanitas, 2012), p. 227. Totuşi, nu s-au găsit mărturii sau urme care să ateste circulaţia timpurie a acestei opere.

[10] Pompiliu Teodor, 'Dimitrie Cantemir şi preiluminismul sud-est european', în *Interferenţe iluministe europene* (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1984), p. 53 face o scurtă istorie a receptării incipiente a *Divanului*, opera tipărită a lui Dimitrie Cantemir din prima parte a vieţii: *În intervalul 1703 – 1797 sunt cunoscute trei copii manuscrise în Moldova, două în Ţara Românească, cinci în Transilvania. Copiştii ... sunt persoane laice sau reprezentanţi ai clerului regular şi secular. Difuzarea deosebită a Divanului în Transilvania se explică prin împrejurările politice şi religioase ale provinciei, în care Contrareforma câştigase la începutul secolului unul din succesele ei majore prin trecerea la catolicism a clerului superior ortodox, a unei părţi a preoţimii, precum şi a unor comunităţi. Dar Divanul circula în mediile ortodoxe sau greco-catolice arabofone din Siria şi Liban, fiind chiar tradus în arabă*. Nimic din toate acestea în cazul *Istoriei ieroglifice*, lucrare care, prin specificul ei beletristic, de divertisment, ar fi putut, în principiu, să atragă mai mulţi cititori decât dezbaterea teologic-filosofică din *Divanul*.

[11] *Şi-am venit la pământul mieu, zăbovind în străinătate 9 ani, 2 ani la Moscu şi 7 ani în Ţara Leşească, cu multe valuri şi supări, caré nu le mai poci înşira cu condeiul meu*, Ion Neculce, *Opere. Letopiseţul Ţării Moldovei şi O samă de cuvinte*, ed. critică de Gabriel Ştrempel (Bucureşti: Editura Minerva, 1982), p. 679.

dezamăgirile şi de tensiunile care îl măcinau, dar oferind astfel şi o „jucărea" – cum urma să spună Ioan Budai-Deleanu, referindu-se la propria epopee eroi-comică, *Ţiganiada*, peste un secol – pentru petrecerea agreabilă a timpului în anturaj intim, urmând modelul procedural al celor *O mie şi una de nopţi*. După Ion Verdeş: *Scrierea reflectă psihologia unui pretendent la domnie care se socotea frustrat de drepturile sale legitime la puterea politică, în calitate de descendent direct al unui domn*[12]. Cine puteau fi, într-o asemenea situaţie, cei cărora le citea autorul, pe măsura aşternerii pe hârtie a operei sale ori abia după ce o încheiase, naraţiunea lui literară? Doamna Casandra, desigur, mireasa dobândită cu doar trei ani în urmă, evocată mai târziu de fiul ei, Antioh, ca ... *femeie cumpătată, liniştită, ageră la minte, iubitoare de cărţi*.... Mai tânără cu un deceniu decât soţul ei ce avea treizeci de ani, fiica lui Şerban Vodă Cantacuzino putea fi cititorul cu dedicaţie al capodoperei cantemiriene. Alte urechi nu erau făcute să aibă acces, în acel moment şi acolo, la conţinutul cărţii scrise în limba de acasă, căci, pe de o parte, pe autor îl pândea inamiciţia domnitorului muntean, pe de alta, critica adusă Porţii Otomane în paginile cărţii nu i-ar fi atras îngăduinţă, ci represalii din partea anturajului sultanului. Scenariul de mai sus nu are însă, în sprijinul său, nicio dovadă directă. El se impune doar în condiţiile constatării că niciun alt prilej din viaţa lui Cantemir nu a adus, în aparenţă, vreo cunoaştere publică, fie şi restrânsă la medii atent selectate de cititori, a romanului de tinereţe al domnitorului. Cel care menţionează primul existenţa *Istoriei ieroglifice* este Antioh Cantemir, în postumitatea tatălui său.

Interdicţia de receptare la care şi-a supus Cantemir romanul rămâne, astfel, o enigmă etanşă până în ziua de astăzi şi ea se va păstra astfel şi mai departe dacă anii, deceniile, poate chiar secolele care vin nu vor aduce elucidări suplimentare în această privinţă. Tot ce se poate presupune rămâne în domeniul ipotetic. Fiindcă nu este deloc sigur că scriitorul şi-ar fi depreciat propria operă – de ce ar fi păstrat-o atunci cu grijă până la sfârşit, în manuscrisul unic ornat şi ilustrat cu propria mână?! –, făcându-se vinovat de o incapacitate autoevaluativă notorie, şi nici că îşi dispreţuia contemporanii români în aşa măsură, încât să nu îi socotească demni de a-i întâmpina romanul. Nici că intenţiile de a încifra multistratificat conţinuturi şi secrete, şi esoterice – distincţie necesară pentru lucruri care nu sunt în mod necesar acelaşi lucru – nu avem dovezi că i-ar fi prilejuit „pudoarea" auctorială. Puteau fi împrejurările politice şi sociale atât de vitrege pentru o personalitate cu valoare recunoscută, precum Dimitrie Cantemir, pretutindeni pe unde a umblat, în Turcia, în Moldova şi la Moscova, ba chiar şi pe unde nu a fost, cum o indică neechivoc alegerea lui ca membru al Academiei leibniziene din Berlin?

Dacă ar fi să emit o supoziţie cu privire la prudenţa absolută a lui Dimitrie Cantemir în a-şi lăsa romanul la dispoziţia nestingherită a cititorului, aş pune această decizie pe seama conştiinţei autorului că opera lui literară constituia o provocare fără precedent, un scandal din multiple puncte de vedere. Ecoul pe care

[12] Ion Verdeş, *Dimitrie Cantemir: Istoria ieroglifică* (Bucureşti: Editura Albatros, 1977), p. XVI.

l-ar fi întrunit în societatea moldovenească a timpului faptul că o beizadea, un posibil domnitor, ajuns şi capuchehaie a ţării la curtea sultanilor, deci un personaj dublu oficial – frate al voievodului Antioh Cantemir şi reprezentant diplomatic numit al acestuia în faţa sultanului – putea scrie literatură, ocupându-se deci de „jocuri frivole", putea scandaliza din plin aristocraţia conservatoare şi nu prea deschisă la nou a Moldovei timpului. Este vorba despre inadecvarea calităţii de autor de literatură la poziţia socială a scriitorului şi la demnitatea anexată acesteia. Societate conservatoare în destule privinţe, mediile elitare din Moldova vremii se dezvăluie şi prin alte exemple. Mă gândesc acum la reacţia marii boierimi la acţiunea de preluare, amplificare şi continuare a letopiseţului moldovenesc al lui Grigore Ureche de către Simion Dascălul, autor lipsit de origini aristocratice, aparţinând „stării a treia". Însuşi Cantemir s-a asociat denigrării acestuia, iniţiată încă de mai marii Moldovei lui Vasile Lupu, Iordache Toderaşco Cantacuzini şi Niculae Buhuş[13].

Dar Cantemir ştia că adevăratul scandal era cel care, trecând de moravurile ritualizate ale societăţii moldoveneşti, se regăsea în viziunea *Istoriei ieroglifice* înseşi[14]. Aici lumea înaltei boierimi, a cinurilor peste care aceasta se suprapunea şi, de fapt, întregul univers social din ţările române (şi chiar din turcocraţia întreagă), era reprezentată ca un mediu subuman, animalier. Intriga romanului putea fi oricât de complicată, iar animalele şi păsările care se prezentau în avanscenă puteau veni cu perspective oricât de instruite şi de sofisticate, cum, de altfel, şi făceau. În pofida acestor parade însă, realitatea primordială a ficţiunii era că totul se petrecea, după chipul şi asemănarea oamenilor, printre animale, deşi lumea acestora copia lumea oamenilor, având oraşe, obiceiuri, ritualuri, prejudecăţi, patimi şi instituţii de tip uman. Bestializarea politicii, a realităţilor instituţionale (de la căsătorie la domnie etc.) nu lăsa loc îndoielilor posibile asupra intenţiei auctoriale de a biciui, într-un pamflet necruţător, sarcastic, lumea astfel înfăţişată. În raport cu această „ramă", faptul că sub condeiul cantemirian se discută pe faţă şi pe dos, descusându-se şi reasamblându-se metehnele şi virtuţile formelor de guvernare existente în contemporaneitatea scriitorului, ale ritualurilor şi formelor de acţiune făţişă şi dosnică din societate, vorbindu-se într-o terminologie împrumutată din istoricii latini („senatori", „[re]publica" etc.) sau din universul de concepte politologice grec (epitrop, politia etc.), rămâne secundar, deşi, el însuşi, putea stârni indignarea, ca unul ce contribuia la punerea sub acuzare a regimului autocratic.

---

[13] Ovidiu Pecican, *Lumea lui Simion Dascălul* (Cluj-Napoca: Editura EFES), 1998, passim.

[14] Potrivit lui Ion Verdeş: *Concepându-şi romanul ca o satiră ascuţită a moravurilor, a vieţii sociale şi politice a vremii, Cantemir, de teamă să nu se întoarcă împotriva sa numeroasele atacuri la adresa contemporanilor, unii dintre ei oameni de vază şi cu mare putere socială, a învesmântat numele persoanelor, al faptelor şi al locurilor unde acestea au fost comise în haina cifrată a simbolurilor...Dintr-o excesivă prudenţă, dar şi din nevoi literare, multe personaje sunt indicate prin mai multe simboluri sau expresii cifrate...* Verdeş, *Dimitrie Cantemir: Istoria ieroglifică*, pp. XIII-XIV.

În fine, absența din amplul număr de pagini a evenimentelor și personajelor atașante, a oricărei contrabalansări serioase a abaterilor și relelor aduse în discuție, lipsa, măcar, a unei povești de iubire și concentrarea, călăuzită de o „umoare neagră", doar asupra manevrelor, comploturilor, intrigilor politice detestabile, fără un orizont cu adevărat izbăvitor (în pofida finalului cu aparență de rezolvare a conflictelor) nu recomanda simpatiei publicului potențial mașinăria literară cantemiriană. Absența unui *happy end* în orizont existențial, suplinită destul de convențional printr-o concordie politică de circumstanță, ca și tentarea atingerii orizontului tragediei de rezonanță universală prin înfățișarea însingurării Inorogului (dar reducând-o pe aceasta la expresia ei politică, fără a atinge vreun tip de abisal psihologic), făceau ca romanul princiar să rămână principial expresia unei intrigi politice, conduse cerebral, intelectual care nu angaja emotivitatea, pasionalitatea cititorului. Cel puțin în acest punct se poate întrezări o limită a concepției auctoriale; dar numai dacă o judecăm din perspectiva evoluției ulterioare a artei romanului și raportăm construcția epică a *Istoriei ieroglifice* la tradiția romantică și modernă de după baroc și iluminism, în timpul acestor curente culturale predominând alte virtuți: jocul inteligenței și al rațiunii, arta combinatorie.

Cel puțin prin aceste niveluri, *Istoria ieroglifică* era o creație subversivă, iar subversiunea ei nu s-a consumat integral în raport cu tipul de regim pe care aspirantul la domnie cam lipsit de speranță care era Cantemir în perioada scrierii textului său îl critica, ci s-a putut dovedi astfel și față de domnia lui secundă, cea din 1711. Subversiv a rămas, acest roman, sub raport politic, și față de autocrația petrină, după refugierea în Rusia, o publicare fiind acum, foarte probabil, și mai inoportună. Nici Rusia autocrată nu era imună la criticarea, fie ea și parabolică, a autocrației, a cupidității, a guvernării prin intrigi, a manevrelor compromițătoare. Ba chiar dimpotrivă. Aici, ceremonialul oriental al intrigilor de curte și al dezbaterilor manipulative ar fi sunat, eventual, la fel de subversiv ca *Scrisorile persane* ale lui Montesquieu sau ca solia Marelui Turc din piesa lui Molière. Cu atât mai mult, cu cât se prea poate ca aceste opere literare să fi ajuns în cercurile nobiliare ale Rusiei petrine.

Nu trebuie însă scoase din discuție nici alte pricini de scandal legate de factura scrierii. Limba ei scornită, de fapt retorica barocă, uzând de hiperbat, împopoțonând frazele cu paranteze enorme (cele mai multe dintre ele maxime de sine stătătoare, cărora autorul le atribuia expres un rost estetic, ornamental, dar al căror sens etic nu putea scăpa cititorului), aglomerările de metafore și formulările enigmatice făceau, ele însele, obiectul unei posibile nedumeriri, perplexități sau chiar revolte a cititorului încă leneș, neconfruntat vreodată cu asemenea șarade, înafara profețiilor biblice și a celor ținând de zodiac, de *Rojdanic*, de scrierile populare ce se pronunțau asupra viitorului. Nu în ultimul rând, amestecul inextricabil de convenții literare – de la roman la poveste și de la fabulă animalieră

la criptogramă enormă[15], cu infinite braţe expandate în toate direcţiile, de la proză la poezie şi de la ficţiune la istoria cea mai concretă cu putinţă – ar fi dat bătăi de cap şi celor mai iscusiţi şi răbdători cititori, stârnind, foarte probabil, nu doar nerăbdarea, ci şi oprobriul acelora.

Adaug, un lucru nemaiobservat, că printre operele literare ale epocii când a fost scrisă, *Istoria ieroglifică* ar fi făcut o figură aparte, constituind un soi de avangardă (în caz că un asemenea termen ar fi putut figura în panoplia culturală a vremii, ca urmare a atestării mentalităţii care i-a putut da naştere), o abatere de la normele uzuale ale genului. Amestec de proză narativă, de versuri esopice şi de sentenţii, *Hieroglyphica* lui Cantemir continua o linie reprezentată cu cinste de Gracian, dar care, pe vremea apariţiei *Anilor de drumeţie ai lui Wilhelm Meiste*r, în 1821, mai constituia încă o formulă socotită inovatoare. În cazul lui Goethe, s-a vorbit despre adoptarea unei asemenea compoziţii eclectice ca urmare a tentativei autorului de a surprinde complexitatea lumii contemporane în plină transformare într-un chip cât mai adecvat[16]. Scopurile complexe urmărite de Cantemir în romanul său – satiră şi pamflet politic, basm alegoric, fabulă animalieră cu tâlc, vehicul al unui esoterism încifrat în simboluri, epopee – impuneau, cel puţin într-o măsură similară, o pluralitate de mijloace literare şi o intersecţie de convenţii culturale. Nu este deci exclus ca demersul romanesc odată încheiat să i se fi părut autorului însuşi prea bizar şi prea inadecvat orizontului potenţial al receptării. Căci, în pofida poeziei, a proiecţiilor sale utopice şi a deschiderilor pluridirecţionale magistrale pe care le-a vădit prin întreaga sa operă, prinţul moldav s-a dovedit mereu atent la contextele pragmatic abordabile existente, la realul imediat, cu care a şi ştiut să se pună în acord, indiferent de dramaticele sacrificii pe care acest fapt le-a presupus. Cred, de aceea, că există şanse foarte mari ca autorul să nu fi cutezat să se despartă niciodată de creaţia lui, nemultiplicând-o – nu s-a găsit încă un duplicat manuscris al ei, necum vreo ediţie tipărită –, conştient de revoluţiile (folosesc pluralul pentru că erau în joc mai multe decât numai una) pe care scrierea sa le punea în joc.

Oricâte căi s-ar deschide în faţa celui care vrea să priceapă ce s-a putut întâmpla cu adevărat în cazul nondifuzării *Istoriei ieroglifice*, ele par să rămână, cel puţin deocamdată, neverificabile. În pofida acestui rezultat negativ şi a mărturisirii mele deschise cu privire la o anumită atitudine pesimistă în privinţa chestiunii dezbătute, astăzi avem, totuşi, unele puncte de sprijin în elucidarea destinului mai

---

[15] Nu s-a discutat încă despre faptul că *Istoria ieroglifică* a fost scrisă curând după ce, între 1701 şi 1703, Cantemir a redactat *Compendiolum universae logices institutionis* şi a copiat cele peste 800 de pagini ale lucrării *Ioannis Baptistae van Helmont, Physices universalis doctrina* publicate la Frankfurt, în 1682, de fiul savantului occidental, Mercurius. În timp ce prima dintre ele îşi vădeşte reflexele în construcţiile logice ale personajelor din roman, cea de a doua dintre ele conferă parte din *coté*-ul esoteric al naraţiunii.

[16] Jean Livescu, 'În căutarea condiţiei sociale a omului modern', în Goethe, *Opere*, vol. 7: *Proză: Anii de drumeţie ai lui Wilhelm Meister*, trad. de Valeria Sadoveanu (Bucureşti: Editura Univers, 1988), pp. X-XI.

degrabă parcimonios, dacă nu de-a dreptul trist, al *Istoriei ieroglifice* în primele două veacuri de... „receptare" (pentru primii o sută şaptezeci şi opt de ani putem vorbi de non-receptare, de ignorare). Ele ţin de ansamblul operei cantemiriene şi de faptul că, prin natura temei abordate şi dezbătute, romanul lui Cantemir deschide seria de trei lucrări în care miezul tematic este asigurat de viaţa politică a Moldovei şi Ţării Româneşti în timpul vieţii autorului. În ordinea compunerii lor, a doua lucrare a fost biografia istorică dedicată vieţii tatălui lui Dimitrie Cantemir, Constantin Vodă, fostul serdar, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis* (1712 sau după 15 august 1714 – ante iunie 1716), iar cea din urmă este *Scurtă povestire despre stârpirea familiilor lui Brâncoveanu şi a Cantacuzinilor* (1719). Observ în treacăt că în timp ce *Istoria ieroglifică* era o operă de tinereţe, cu aspect (chiar dacă nu şi cu sâmbure) ficţional, ţinând de perioada orientală a vieţii autorului, celelalte două au survenit la maturitate, la numai câţiva ani una de alta, şi au avut un caracter nonfictiv, memorialistic şi, respectiv, de raport asupra politicii de actualitate din vecinătate. Prima dintre acestea a fost rezumată de Bayer şi a cunoscut o primă ediţie în seria Tocilescu a operelor cantemiriene, în 1883. Cea de a doua, scrisă la adăpostul anonimatului, a apărut întâi în rusă, ca anexă la ediţia Şcerbatov din 1772, dar autorul ei a fost identificat în persoana lui Dimitrie Cantemir încă de către Hartwig Ludwig Christian Bacmeister într-o notă ce însoţea traducerea germană a textului pe care o efectuase chiar el (Leipzig, 1783). Textul original, scris moldoveneşte, se presupune că ar fi slujit drept model pentru traducerea rusă păstrată în arhiva ţarului Petru I, redacţia în limba română rămânând însă în familia autorului[17].

Legătura dintre *Istoriia ieroglifică* şi *Scurtă povestire despre stârpirea familiilor...* era atât de evidentă pentru familie, încât atunci când a scris biografia dedicată tatălui său (după toate aparenţele prin 1732 – 1734 sau anterior), Antioh Cantemir, fiul mai mic al romancierului şi istoricului, confunda cele două lucrări (poate nu total inocent, fără un scop anume). Astfel, în lista operelor rămase de pe urma celui despre care trata *La vie du Prince Demetrius Cantemir écrite de la main propre d'Antiochus Cantemir, son fils cadet, ministre plén[ipotentiaire] de Sa Majesté Czarienne à Londres*, a şaptea dintre cele zece lucrări menţionate, apare după cum urmează *L'Histoire des deux Maisons de Brancovani & Cantacuzeni, écrite en langue Moldave, sous le titre Hieroglyphica. In 4º. Mss*.[18] Paul Cernovodeanu pune faptul pe seama unei confuzii datorate impreciziei fiului. Se prea poate însă ca notarea titlului în forma respectivă să trădeze convingerea lui Antioh că raportul despre luptele dintre Brâncoveni şi Cantacuzini era, sau trebuia să fie, cheia de lectură

[17] Paul Cernovodeanu, 'Studiu introductiv', în Dimitrie Cantemir, *Scurtă povestire despre stârpirea familiilor lui Brâncoveanu şi a Cantacuzinilor* (Bucureşti: Editura Minerva, 1995), p. IX.

[18] Ibid., pp. IX-X. Confuzia reflectă pentru întâia oară rezultatul critic al comparării celor două opere: sesizarea similitudinii de subiect, cea a materialului epic într-un caz relatat ca atare, în celălalt transfigurat literar, „ficţionalizat" în forma unui basm cu măşti zoomorfe şi năravuri umane.

strict necesară înţelegerii corecte a *Istoriei ieroglifice*. Într-un asemenea caz, care nu poate fi însă documentat, s-ar putea ca acest aport să fi venit dinspre formaţia diplomatului Antioh Cantemir, om angajat în politica imperiului, şi deci predispus, poate, la o hermeneutică în termeni politici a basmului animalier patern (inclusiv pentru că o astfel de dezlegare a parabolei putea corespunde gustului pentru şarade politice al epocii). Ea a fost corectată într-un alt text, în *Vita et Elogium Principis Demetrii Cantemyrii* alcătuită, probabil, de Ivan Ilinski, între 1726 – 1727, la cererea Academiei din Berlin, printre membrii căreia se numărase şi prinţul decedat pe atunci de puţini ani. Să fi ignorat Antioh Cantemir descifrarea exactă a lui Ilinski? Poate, dar nu necesarmente. Dacă a cunoscut-o şi, totuşi, a comprimat într-un singur titlu două texte separate ca identitate, moment al scrierii şi ţeluri urmărite, atunci va fi fost vorba, într-adevăr, de o tentativă de a „manipula" aducerea textelor în cauză pe piaţa culturală europeană.

Faptul nefericit al ocultării romanului unic scris de Cantemir pentru circa două secole a impietat, în orice caz, asupra situării sale la locul cuvenit, nu doar în cadrul literaturii române, ci şi, în general, printre operele literare şi culturale de vârf ale Europei baroce şi preiluministe. Pe măsură ce obstacolele enumerate mai sus au început, nu fără ezitări şi lentoare, să fie înlăturate, unul câte unul, printr-o hermeneutică persuasivă, de către diferiţi comentatori din secolul al XX-lea, se înţelege tot mai mult că *Istoria ieroglifică* este o operă de un fel aparte, de valoare excepţională, o „maşinărie textuală", cum spune Umberto Eco, de o complexitate şi cu ţinte de o ambiţie înaltă, toate acestea fiind susţinute de un eşafodaj narativ, poetic, stilistic şi lingvistic de o anvergură pe măsură. Însăşi simpla enumerare fugară, ca mai sus, a acestor trăsături ale sale edifică asupra unui mod baroc şi manierist de tratare a ideii operei şi de punere a ei într-un *modus operandi*.

Obişnuim să numim roman această alcătuire pentru că nu avem un termen mai adecvat pentru tentativa cantemiriană şi fiindcă romanul pare specia literară care oferă genul proxim cel mai potrivit lucrării despre care vine vorba[19]. Este roman căci se prezintă ca o amplă construcţie epică în proză, având personaje angajate într-un conflict a cărui rezolvare este dezvăluită la finalul parcursului, folosind descrieri, dialoguri şi evocări directe şi indirecte, utilizând tropi literari de tipul comparaţiei, epitetului, metaforei, recurgând la personificări şi alegorii, ficţionalizând o materie inspirată de realitatea politică şi de moravuri a timpului.

Una dintre problemele cu care se confruntă exegetul este însă percepţia faptului că *Istoria ieroglifică* poate fi citită şi ca operă filosofică, şi ca o contribuţie *sui generis* în materie de cunoaştere logică, şi ca meditaţie de substanţă esoterică. Toate acestea – ca, de altfel, ideea că „romanul" se dovedeşte, încă din titlu (mai exact, dintr-una din lecţiunile ce se pot da titlului, cea principală), o... istorie – se situează în zone discursive plasate înafara literaturii beletristice, pe care o

[19] În opinia lui Nicolae Manolescu: *Noi astăzi putem vedea în* Istoria ieroglifică *un fel de roman, dar… […] Niciunul din genurile literare existente la noi înainte de 1830 nu s-a putut transforma în roman…*, Nicolae Manolescu, *Arca lui Noe. Studiu despre romanul românesc* (Bucureşti: Editura Cartea Românească, 2018), p. 56.

transcend, chiar dacă o şi acoperă şi intersectează. În istoria receptării lucrării considerarea ei în calitate de contribuţie istoriografică/memorialistică a precedat orice altă interpretare şi a părut să fie cea care se impunea, lucru explicabil prin interesul prioritar manifestat de istorici în raport cu filologii, cu istoricii şi cercetătorii literari. Or, dacă problemele încep încă de la situarea *Istoriei...* în câmpul literelor frumoase, a zonei ficţionalului artistic, obligând experţii şi, într-un cerc mai larg, întregul public cititor să ezite unde trebuie situată cartea, în ce topos circulat din multiple direcţii, atunci cum poate progresa, în sensul unor precizări suplimentare, discuţia istorico-critică, pe mai departe? Probabil printr-o inventariere cât mai completă, etalată într-o succesiune artificială, desfăşurată – de vreme ce, în realitatea romanului, lucrurile despre care vorbesc coexistă în simultaneitate – a tuturor planurilor pe care le implică; inventariere, dar şi discutare treptată a acestora.

Pornind de la planul de cea mai largă generalitate, voi observa că Dimitrie Cantemir nu este, în literatura universală, primul autor care foloseşte naraţiunea artistică în calitate de vehicul al unor conţinuturi ce se vor prin excelenţă filosofice. Fără a fi în măsură să precizez prea multe în această direcţie, nu ştiu să se fi făcut încă o trecere în revistă a acestui sub-tip romanesc, îl voi aminti aici, printre maeştrii genului, pe catalanul Ramon Llull (cunoscut şi sub numele lui latin, Raimundus Lullus), care, înspre 1283, îşi încheia, la Montpellier, romanul *Blaquerna* (*Romanç d'Evast e Blaquerna*)[20], *o naraţiune extinsă în care acţiunea devine inseparabilă de doctrină*[21]. Text edificator, romanul lui Llull dedică lui Iisus începutul, lui Dumnezeu Tatăl mijlocul şi Sfintei Fecioare sfârşitul lucrării lui, despre care spune că este o *carte făcută cu gândul ca oamenii să-L cunoască şi să-L iubească, să Îl laude, slujească şi cinstească pe Dumnezeu, Domnul nostru slăvit*[22]. Iar în scurtul său prolog, autorul precizează că: *Spre amintirea celor cinci răni de care Domnul Nostru Iisus Hristos le-a primit pe Sfânta Cruce ..., dorim să împărţim această scriere în cinci cărţi, în care să fie date învăţătura şi regulile de viaţă pentru cinci stări ale oamenilor...*, anume: căsătoria, monahismul, preoţia, demnitatea pontificală şi sihăstria[23]. S-ar putea ca, în virtutea acestor precizări, să se obiecteze la calificarea romanului lullic drept roman filosofic prin aceea că, de fapt, perspectiva pe care o dezvăluie este teologică. Temele filosofiei occidentale medievale erau însă profund legate de teologie, maniera discutării lor fiind mai curând calificabilă drept filosofică. Există un consens asupra calităţii de filosof a autorului catalan, ca şi în privinţa considerării *Romanţului lui Evast şi al lui Blaquerna* drept roman filosofic.

Ulterior au fost scrise şi alte romane filosofice. Cele mai vechi şi mai prestigioase ar putea fi unele dintre aşa-zisele romane populare: *Varlaam şi Ioasaf*, o adaptare în strai creştin a *Vieţii lui Buddha*, *Sindipa* şi *Esopia*, precum şi *Till Buhoglindă* ori *Bertoldo şi Bertoldino*. Prin ele, dar şi prin alte lucrări, neţinând de

[20] Ramon Llull, *Blaquerna*, trad. de Jana Balacciu Matei (Bucureşti: Editura Meronia, 2011).
[21] Ibid., p. 7.
[22] Ibid., p. 13.
[23] Ibid.

genul epic, precum *Fiziologul*, înţelepciunea şi „eroii" săi au făcut mereu obiectul atenţiei oamenilor cultivaţi sau cu dorinţa de a se cultiva.

S-a spus că, în calitatea sa de gen de sine stătător, naraţiunea filosofică constituie un gen care a apărut în sec. al XVIII-lea şi care îi permite autorului său criticarea aspectelor (moravuri, politică, religie etc.) din societatea în care trăieşte utilizând artificiul unei istorii fictive. Naraţiunea filosofică poate utiliza elemente împrumutate basmelor, precum prezenţa elementelor miraculoase. Acest gen literar se distinge prin formula „a fost odată" sau „într-un castel mare exista" pe care le poţi întâlni în deschiderea unor basme/poveşti, ca şi prin prezenţa unui loc şi a unui timp nedeterminate. Dar o naraţiune filosofică este şi *Criticon*-ul (1651 – 1657) lui Baltazar Gracian, care a fost scrisă în sec. al XVII-lea, *lucrare alegorică şi pesimistă, care prezintă contrastul dintre viaţa primitivă ideală şi răul civilizaţiei*, *cursul vieţii tale într-un discurs*, după cum şi-l definea însuşi autorul. La drept vorbind, şi anumite texte ale lui Lucian din Samosata se încadrează de minune în definiţia de mai sus, după cum şi romanele deja menţionate ale lui John Barclay, *Argenis* (1630) şi *Euphormionis Lusininis Satyricon* (1624[24]).

Pentru proiectarea *Istoriei ieroglifice* ca lucrare filosofică originală pledează mai multe argumente. Aici îl voi aduce însă pe primul în ordinea lecturii: structura dialogală a celei mai mari secţiuni a părţii întâia a cărţii. Modelul, urmat de o serie de savanţi ai Europei timpuriu moderne, de la Leon Battista Alberti şi Tomaso Campanella la Denis Diderot şi Voltaire, a fost unul prin excelenţă filosofic şi teologic. Dacă *Divanul*, lucrarea de tinereţe a beizadelei moldovene, pare să urmeze tiparul dialogal al Sfântului Augustin din *Solilocvii*, dezbaterea animalieră de mai târziu îşi regăseşte modelul mai curând nu în dialogurile lui Platon, căci *dialogul antic nu angajează niciodată mai mult de trei interlocutori în acelaşi timp*[25], ci în cel renascentist, precum cele scrise de Leon Battista Alberti la care, în *Despre familie*, se angajează în dialog şi şase personaje simultan. Caracterul strâns silogistic, fie şi în formă eristică, al unora dintre argumentări nu lasă loc de dubiu: cel puţin în acele pagini, ceea ce ia naştere este o dezbatere teoretică de tip filosofic al cărei obiect este mutabil, de la istoria naturală şi clasificarea animalelor la chestiunea puterii şi a supremaţiei politice. Sub raportul conţinutului, Cantemir pare că traversează o întreagă problematică de factură filosofică europeană, antică, medievală şi modernă: chestiuni de clasificare zoologică în descendenţă aristotelică, politică şi sofistică precum la Platon şi la urmaşii lui mai recenţi.

Să presupunem însă că lăsăm deoparte toate celelalte posibilităţi de descifrare pe care se cuvine ca un cititor avizat să le pună în joc la lectura *Istoriei ieroglifice* şi că ne-am rezuma doar la exploatarea ipotezei literar-beletristice, luând textul ca pe un roman şi reducându-l doar la condiţia acestei specii (proteimorfe,

---

[24] În 1616 a conceput o Apologie sau o „terţă parte" a Satyricon-ului, ca răspuns la atacurile iezuiţilor. O aşa-zisă „a patra parte", cu titlul Icon Animorum, descriind caracterul şi manierele naţiunilor europene, a apărut în 1614.

[25] Francesco Furlan, 'Prefaţă', în Leon Battista Alberti, *De familia. Despre familie*, ed. şi trad. de Smaranda Bratu Elian (Bucureşti: Editura Humanitas, 2015), p. 21.

altminteri, şi ea, mai ales la un spirit efervescent şi enciclopedic de felul celui cantemirian). Ei bine, dincolo de posibilitatea de a-l califica drept un roman politic, cel al confruntării dintre Leu şi Vultur, el poate fi citit ca roman alegoric, roman satiric, roman umoristic, ca roman cu propensiuni epopeice (confirmarea, în acest caz, oferind-o fragmente copioase ritmate şi chiar rimate, ca şi prezenţa, ici şi colo, a unor versuri), precum şi prezenţa în naraţiune a unor planuri existenţiale diferite (animale şi oameni, ba chiar şi zeităţi precum Pleonexia). Se descoperă, la acest nivel, ecoul caricaturii politice, al dansurilor alegorice de la curtea din Versailles a lui Ludovic al XIV-lea, rezonanţa unor universuri muzicale nu fără legătură cu compoziţiile de tip aulic exersate de Jean-Baptiste Lully, universuri imaginare comune ca spirit cu opera bufă italiană[26] şi câte altele... Chiar şi în chenarele literaturii, ceea ce a făurit Dimitrie Cantemir în romanul lui este un sistem solar al literaturii; nu o planetă, şi nici o planetă cu sateliţi cu tot (ceea ce deja e mai mult).

Există oare o „preistorie" românească a romanului cantemirian? Analiza arată că, scriindu-l la Istanbul, autorul se afla într-un mediu în care se intersectau mai multe tradiţii culturale. Dintre cele care lasă urme vizibile în *Istoria ieroglifică*, şi care nu sunt româneşti, se impun atenţiei cea antică greacă (prin modelul romanesc al lui Heliodor, cu *Etiopicele*) şi cea occidentală clasică, de limbă latină (prin John Barclay cu ale sale *Argenis* şi *Euphormionis Lusininis Satyricon*). Cum se prezintă însă anterioritatea literară moldovenească şi, în general, românească, în romanul principelui? S-au evidenţiat până acum, din cuprinsul *Istoriei ieroglifice*, replicile lirice la *Viaţa lumii* de Miron Costin şi infuziile de snoave (precum cele despre isprăvile Lupului) şi de poezii lirice populare (în *Jelania inorogului*, de exemplu). Altminteri, mai nimic despre însuşi ansamblul lucrării, deocamdată. În pofida acestei parţiale cecităţi, rezultat al unei lipse de interes real, se poate observa că, prelucrând materialul epic furnizat de istoria trăită contemporană în sensul transpunerii sale în convenţia fabulei animaliere şi a barochizărilor discursive, Cantemir duce mai departe, dar într-o cu totul altă direcţie, tradiţia cronicărească autohtonă şi, în primul rând, pe cea costiniană (căci Miron Costin este cel care a ajuns cu nararea trecutului până la vremurile tinereţii lui). Pe de altă parte, scrisul de inspiraţie istorică al autorului *Istoriei ieroglifice* pare afin sau „contaminat" de stilul şi de formula polemică foarte corozivă a cronicarilor munteni (Stoica Ludescu, Radu Popescu etc.). Faţă de munteni însă Cantemir este mult mai radical, căci nu se rezumă la a şfichiui din tropi, ci transfigurează însuşi materialul ce i se oferă, făcând din domnitori şi din marii boieri nişte animale subversive şi versatile. El diminuează astfel radical istoria trăită, reducând-o la o zoologie sui generis, care îmbracă veşminte curteneşti şi respectă retorica sinuoasă şi foarte bine educată a aristocraţilor locului într-o parodie vivantă, dinamică, a bestiariilor medievale,

[26] Opera bufă italiană a fost inaugurată încă din secolul al XVII-lea de genovezul Alessandro Stradella (1639 – 1682) prin *Tutorele Trespolo* (*Il Trespolo tutore*), a cărei premieră a avut loc în 31 ianuarie 1679. Deşi genul s-a dezvoltat abia jumătate de secol mai târziu, asemenea precedente pregăteau atmosfera epocii care urma.

atrăgând atenţia asupra lipsei de caracter şi a demisiilor morale ale protagoniştilor săi.

Din acest punct de vedere, *Istoria ieroglifică* apare ca o mare sinteză radical polemică la adresa producţiei culturale româneşti, valahe şi moldave, deopotrivă, a prozei culte în limba română, ca şi a poeziei culte, de altfel. Lucrul acesta, de aparenţă grandioasă, nu era totuşi chiar atât de vast pe cât pare, ţinând seama că nu trecuse un secol încă de când scrisul româneşte începuse să se împământenească în locul slavonei oficiale de până atunci, care atinsese mari virtuţi stilistice cu un veac înainte, sub pana hieratizantă a cronicarilor monahi moldoveni (Macarie, Eftimie şi Azarie).

Dacă aşa stau lucrurile în ce priveşte antecedentele literare româneşti, cum se prezintă evoluţiile literare după *Istoria ieroglifică*? După Nicolae Manolescu *niciunul din genurile literare existente la noi înainte de 1830 nu s-a putut transforma în roman*…[27]. În cazul romanului lui Dimitrie Cantemir, aceasta se datorează, după toate semnele, pur şi simplu absenţei copiilor acestuia din circuitul pământean. Au existat în secolul al XVIII-lea opere literare traduse din limba rusă, unele de mai multe ori, de mai mulţi cărturari anonimi, şi introduse în circulaţia beletristică românească. Cu toate acestea, romanul cantemirian nu s-a numărat nici printre acestea, semn că el nu a cunoscut nicio prelucrare în rusă şi, de fapt, nicio circulaţie în Rusia, în originalul românesc sau în vreo adaptare rusească.

Rămâne însă de aflat dacă secolul fanariot şi ascensiunea prestigiului limbii eline în principate au putut disloca în aşa fel tradiţia scripturistică românească, încât să nu lase urme de niciun fel în romanul nostru modern, cel de după 1830. Nicolae Manolescu are, într-un anume sens, dreptate: *Genul se iveşte ... pe de o parte, printr-o ruptură de tradiţia autohtonă, afirmându-şi oarecum din capul locului internaţionalismul, pe de alta, printr-o radicalizare a conştiinţei estetice*[28]. Istanbul era nu doar un loc de intersecţie geografică, ci şi culturală. A scrie un roman acolo, ca autor moldovean, deci român, era ideal pentru a te plasa într-o situaţie de sinteză şi de ruptură faţă de tradiţia de acasă şi a asimila şi exprima o altă tradiţie, cea occidentală. La fel, această dinamică creatoare a însemnat, pentru autorul ei, după cum o atestă *Istoria ieroglifică*, şi o radicalizare a conştiinţei estetice, ceea ce explică nevoia de a transforma nu doar istoria în pamflet, ci şi pe acesta într-o fabulă, într-o ficţiune epică de proporţii, într-o alegorie uriaşă a caruselului politic răsăritean (sau... universal?!).

Dacă lucrurile stau, într-adevăr, astfel, atunci *Istoria ieroglifică* reprezintă, chiar şi ocultată, cum s-a întâmplat să fie, o avangardă a romanului românesc produsă cu un secol şi ceva înainte de adevăratele începuturi mai consistente ale genului romanesc la noi. Ea nu se explică, social vorbind, nici prin vreo apartenenţă a autorului la rangurile inferioare ale boierimii, nici prin formarea unui context cultural favorabil stării a treia (burgheziei, aşadar, fie şi incipiente), chiar dacă „Frondele" româneşti – răscoalele seimenilor şi ale slujitorilor de la mijlocul secolul

[27] Manolescu, *Arca lui Noe*, p. 56.
[28] Ibid.

al XVII-lea, produse deci cu câteva decenii înainte de naşterea viitorului domnitor şi scriitor – semnalează conturarea unui strat social intermediar consistent deja şi în societatea românească. Prin opţiunile sale stilistice – baroc, clasicitate, preiluminism, ermetism, esoterism, artificiozitate, ceremonie – Cantemir vorbeşte în numele unei predispoziţii absolutist monarhice şi al unei aristocraţii atente la *blagorodia* (nobleţea) ei în materie de gust, interesată să ofere o referinţă fundamentală boierimii şi domniilor pământene în faţa ofensivei levantine şi turcocratice şi deschisă influenţei civilizatorii occidentale.

Complexitatea modului cantemirian de a întrebuinţa noţiunea de istorie merită, şi ea, un popas. Unul dintre sensurile descifrabile ale cuvântului respectiv se referă la trecut. Istoria este privită astfel în înţelesul ei de istorie trăită, de evenimente petrecute în odinioară. Un sens secund atribuit termenului este însă acela de şaradă în curs de deslușire, de anchetă asupra unei probleme încâlcite, labirintice. Astfel, istoria ajunge să evoce parcursul unei cercetări, a unei iscodiri neocolite de complexităţi. Ambele sensuri deja amintite trimit la istoria-realitate, la ceea ce s-a întâmplat cu adevărat într-un trecut oarecare, mai vechi sau mai apropiat.

Alte sensuri trimit însă la reflectarea acestui trecut sau, mai bine zis, a acestor feluri de a înţelege trecutul. Istoria poate fi deci şi narare a unui eveniment, a unei aventuri, a unei păţanii. O „păţanie hieroglifică" înseamnă, desigur, raportarea unei întâmplări încâlcite, greu de descifrat. Altminteri, în sens general, ea se cuvine asimilată sau echivalată cu noţiunea de istoriografie (scris despre trecut). Nu trebuie însă uitat nici derivatul literar, ficţional şi implicit polemic pe care îl păstrează termeni precum „istorioară", diminutiv indicând caracterul bref al relatării sau, în ordine calitativă, povestirea despre fapte fără suport în realitatea istorică, ficţiuni (deci cu o conotaţie diminuantă, bagatelizantă). Istoria a devenit acum simplă povestire ficţională, scorneală, „minciună cu coarne", „basnă", cum îi spune Cantemir însuşi în jurul vârstei de cincizeci de ani, pe când dezavuează legenda originii românilor în forma transmisă de Simion Dascălul, compilatorul care a brodat pe marginea cronicii lui Grigore Ureche.

De fapt, tema romanului, dezvăluită încă din prima sa pagină, este puterea. Preocuparea era „la modă" în literatura apuseană. Ea putea fi întâlnită încă la marii dramaturgi ai curţii lui Ludovic al XIV-lea – pe al cărui ambasador la Poartă se ştie că beizadeaua din Moldova îl frecventa şi la a cărui reşedinţă era tratat nu cu simplă curtenie diplomatică, ci cu prietenie adevărată –, în tragediile lui Jean Racine, precum *Britannicus* (1669). Încă în 1660, competitorul acestuia, Pierre Corneille, spusese că tragedia cere *un mare interes al statului sau o pasiune mai nobilă şi mai virilă decât iubirea, precum ambiţia sau răzbunarea, şi vrea să ofere deplorării nenorociri mai mari decât pierderea unei amante*[29]. Prin alegerea subiectului său, Cantemir se face, aşadar, ecou al poeticii clasice occidentale, a marilor tragedieni.

[29] Pierre Corneille, *Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique*, 1660, vezi (http://theatre-classique.fr/pages/theorie/CORNEILLE_UTILITEDUPOEMEDRAMATIQUE.HTM), consultat în 15 mai 2019 (Traducerea fragmentului de Ovidiu Pecican).

Cu toate acestea, el nu le urmează întru totul modelul, căci nu îşi culege personajele şi împrejurările din scrierile clasicităţii greco-romane, ci persiflează acest model, opunându-i un pretext oriental plasat cronologic într-o pre-istorie mitică (*Mai dinainte decât temeliile Vavilonului a să zidi şi Semiramis într-însul raiul spândzurat ... a să̆di şi Evfrathul între ale Asiii ape vestitul prin uleţe-i a-i porni*[30]), tratându-l, totodată, la antipodul clarităţii attice a prozei lui Tacit[31], de unde îşi preluase Racine subiectul din *Britannicus*, în manieră „ieroglifică". La Cantemir, evenimentele narate se petrec într-o lume demult apusă, prealabilă istoriei, în care animalele terestre (mamiferele) şi zburătoarele îşi dispută întâietatea. În mod paradoxal, ele cunosc şi experienţa convieţuirii cu omul, aşa cum rezultă, de pildă, din poveştile despre Lup ale Vulpii (sau Hulpii, cum, inconsecvent, îi spune autorul). Este greu deci să se socotească, aşa cum ar părea la îndemână, că timpul acţiunii este acel *illo tempore* sacru al vremurilor de după Potop şi dinainte de repopularea cu oameni a pământului, când animalele salvate de Noe asigurau continuitatea vieţii în lume. De altfel, nimic edenic nu se regăseşte în universul ieroglific cantemirian. Dimpotrivă, puterea politică, orbirea din vanitate a celor puternici, intrigile şi viermuiala celor ce urmează acestora în ierarhie, goana după avuţii şi poziţii sunt valorile care acaparează planul mobilurilor personajelor. Singur Inorogul le stă împotrivă, ca purtător al purităţii şi al dorinţei de bine şi de adevăr... Cum se poate înţelege, deci, scenografia şi protagoniştii sunt cu totul altminteri decât în tragedia clasică franceză, chiar dacă mobilurile şi acţiunile personajelor, tarele morale în discuţie se suprapun în bună măsură acestora.

Chiar înainte de a inaugura un stil clasic românesc, Dimitrie Cantemir se năştea ca prozator beletristic polemizând, de pe poziţiile unei stilistici baroce, dar şi ale unei viziuni asianice, de marcă orientală, cu o asemenea posibilitate. Această polemică este însă şi una stilistică, fiindcă epicul cantemirian frizează, de multe ori, poezia, tot aşa cum romanul lui ajunge să poată fi citit ca o adevărată epopee corozivă, profund satirică.

În aceste condiţii, opţiunea lui Cantemir de a reduce protagoniştii la o condiţie animală are nu un sens simbolic ascendent, ca în cazul accesului la lumea fermecată a animalelor înţelepte, ci dimpotrivă, diminuant. Deşi educate, de multe ori, şi posedând ştiinţa ceremonialului retoric şi curtenesc, animalele şi păsările lui sunt joase caracterial, ticăloşite, măcar că inteligenţa şi ştiinţa, ba chiar şi logica, nu le lipsesc deloc. De aceea, se poate spune că epopeea animalieră cantemiriană, în pofida aerului ei de basm alcătuit din fabule conexe, este una caricaturală, satirică, pamfletară, corozivă. În acest sens Cantemir îi urmează pe Homer, cel din *Batrahomiomahia*, pe Lucian din Samosata, pe Apuleius, şi îi prefigurează pe

---

[30] Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, ed. de Stela Toma (Bucureşti: Editura Academiei, 1973), p. 69.

[31] Jean Racine, *Britannicus*, ed. de Bernard Chédozeau (Paris: Éditions Bordas, 2003), p. 25: *În ochii contemporanilor lui Racine, Tacit se impunea prin două calităţi majore: exactitatea istorică şi reflecţia politică.* Ele nu îi sunt străine nici lui Cantemir cel din *Istoria ieroglifică* (O.P.).

Jonathan Swift, pe Voltaire şi pe alţi mari satirici ai secolului al XVIII-lea occidental. Totodată, în planul literelor româneşti, el îi anunţă pe Ioan Budai-Deleanu, Ion Creangă şi, altfel decât cronicarii munteni contemporani cu el, pe I. L. Caragiale, ba chiar şi pe Cioran.

Istoria ieroglifică se dovedeşte plină de trimiteri secrete şi aluzii, până la nivelul detaliului. Un exemplu în acest sens este legat de Hulpe/Vulpe. Aceasta observă, în partea I a cărţii, pe când toţi vor să înţeleagă mai bine ce fel de nume este cel al Statocamilei, că ... *în numele acesta doară de ieste vreo ascunsă ieroglifie (precum la eghipţiieni numele filului însămneadză chipul împăratului)...*[32] Prin urmare, nu semnificaţia directă a numelui (fil/pil este numele vechi românesc al elefantului) ci semnificaţia sa simbolică este vizată: aceea imperială, de faraon. Se înţelege astfel pentru care motiv Cantemir a scris o istorie hieroglifică: el exprimă nu doar alegoric, ci şi încifrat, simbolic, realităţile la care se referă. Afirmaţia se verifică fiindcă *Istoriia ieroglifică* nu este numai povestea animalelor şi a păsărilor (respectiv a boierilor din Moldova şi din Ţara Românească), ci şi a unei lumi simbolice (unde Pleonexia este Poarta Otomană etc.). Avem de a face nu numai cu o transfigurare animalieră a personajelor, ci şi cu o geografie simbolic exprimată a dubletului ficţional al lumii reale.

Ar fi de urmărit, de altfel, pretutindeni în *Istoria ieroglifică*, descrierile urbanistice şi arhitectonice care, simbolice fiind, pe de o parte, iar dintr-un alt punct de vedere părând de factură manieristă, au şi caracterul parabolic-utopic cu care şi-a obişnuit cititorii utopismul, aşa cum se înfăţişează el de la Platon la Campanella şi până la Thomas More ori Francis Bacon.

În partea terţă a romanului *Istoria ieroglifică*, descriind cetatea Epithimiia, prin vocea Hameleonului, Cantemir menţionează inscripţiile hieroglifice de pe unele ziduri de case din această aşezare: *Părepţii caselor pri dinafară tot de marmure scumpă şi tot feliul de scrisori ieroglificeşti într-însele săpate avea şi toată dihaniia precum vie la păr, aşe săpată cu floarea marmurelui să asămăna, de care lucru, nu cu mâna pe părete săpate, ce vii pre nişte câmpi împrăştiate a fi să părea*[33]. În evocarea de mai sus avem una dintre cheile înţelegerii metaforei din titlul operei literare cantemiriene. Atunci când reprezintă animale, hieroglifele *toată dihaniia* ***precum vie*** *la păr, aşe săpată cu floarea marmurelui să asămăna, de care lucru*, ***nu cu mâna pe părete săpate, ce vii pre nişte câmpi împrăştiate a fi să părea*** (subl. O.P.), întrecând în realism simpla magie a desenului, făcându-le să pară aievea. Hieroglifele cantemiriene rămân simboluri grafice numai pentru cine le contemplă superficial. Ele, în schimb, sunt menite a reflecta un realism mai profund, adevărul vieţii, cu toată acuitatea şi acurateţea posibile. Deşi par simboluri, travestiri, personificări, ceea ce clamează, de fapt, autorul pentru ele, este un mimetism maxim, un adevărat realism; desigur, nu unul fotografic, ceea ce ar fi nu doar anacronic la început de secol al XVIII-lea, ci şi greu de închipuit, câtă vreme, deocamdată, realismul de acest fel rămâne rezervat picturii occidentale; dar unul

[32] Cantemir, *Istoria ieroglifică*, p. 90.
[33] Ibid., p. 128.

înrudit ca performanţă cu acela vizibil în pictura maeştrilor apuseni, şi nicidecum în cea care îl antura pe autor la Istanbul, redusă, pentru mediile islamice, la motive florale stilizate, iar pentru cele creştin-răsăritene la stihinicul diagnosticat de Lucian Blaga, la hieraticul şi schematicul încremenit al erminiilor Bisericii Ortodoxe. Pentru a ajunge la o astfel de viziune, beizadeaua Dimitrie Cantemir se va fi „ospătat" nu doar din imaginile litografiate de prin cărţile apusene care îi treceau prin mână, ci şi din producţia laborioasă a lui Le Muir, pictorul adus de ambasadorul Franţei cu sine şi pus să realizeze „reportaje" imagistice în ulei după cele mai diverse aspecte din societatea otomană a timpului. Vor fi fost, de asemenea, tablouri în manieră europeană şi în casa ambasadorului ţarului la Poartă, contele Tolstoi, unde, de asemenea, tânărul cărturar era bine primit.

Dar fragmentul respectiv nu trebuie desluşit doar astfel. El are şi o altă cheie, un alt mesaj, căci pare inspirat de *Tabula Cebetis*[34], căreia îi şi este o replică originală. Prin el, dialogul cu tradiţia antică, livrescă şi filosofică, îşi urmează cursul. Cantemir nu va fi ignorat cu totul nici intensa circulaţie a tabulei în evul mediu pictural şi în pânzele şi grafica modernităţii timpurii. El capta, deci, şi unul dintre cursurile la modă sau, cel puţin, recurente în cultura europeană, străduindu-se, la rândul lui, să participe la acest dialog, să se încadreze orizontului cultural respectiv.

---

[34] Sorin Mărculescu, 'Prefaţă. *Criticonul*, o epopee a imanenţei', în Baltasar Gracián, *Criticonul* (Bucureşti: Editura Univers, 1987), pp. 12-14: ... *o reprezentare alegorică a vieţii omeneşti, sub formă dialogată şi avându-l ca autor prezumtiv pe Cebes, personaj important în dialogurile lui Platon, Phaidon şi Criton. ... Concepută ca descriere a unui tablou alegoric fictiv, instalat într-un templu al lui Saturn, scrierea ne înfăţişează viaţa ca pe o incintă circulară prevăzută cu o poartă prin care intră omul. Zidul de incintă semnifică limitele vieţii, iar copiii din exterior sunt sufletele încă nenăscute. La poartă stă un bătrân (un daimon) care îl iniţiază pe fiecare nou venit în exigenţele vieţii celei drepte, îndemnându-l „să nu se încreadă în bunurile sorţii, să nu considere nimic statornic şi sigur şi să nu privească nimic ca pe un bun propriu", ci să îndrume cât mai repede cu putinţă spre educaţia de sine (cf. Figura lui Dezamăgire plasat la „intrarea vieţii", Criticonul, III, 4-5). Tot la intrare, dar în interiorul incintei, şade pe tron Amăgire (ápate), geniu al disimulării, înzestrat însă cu o înfăţişare plină de atracţie, care îi pune pe toţi oamenii, «pe unii mai mult, pe alţii mai puţin", să bea „iluzie şi ignoranţă" dintr-o cupă (cf. Criticonul, I, 7: „cişmeaua amăgirilor"; I, 7-8: Falimundo/ Amăgire). „Gândurile" (ai dóxai), „Poftele„ şi „Plăcerile" se agaţă de oameni şi le făgăduiesc să-i călăuzească spre fericire. Oamenii ajung astfel mai întâi la Tyche (lat. Fortuna), care le dă şi le ia bunurile sorţii (bogăţie, faimă, putere). „Bunurile sorţii" duc la „Întristare", „Suferinţă", „Căinţă". Acestea pot conduce la rândul lor fie la „reaua învăţătură" (pseudopaideia, cf. Cecropsul, Criticonul, II, 4-5), fie la „adevărata învăţătură" (paideia, cf. Artemia, Criticonul, I, 8, şi Sofisbella, II, 4, sau Ştiinţa prudentă, III, 6); „Adevărata învăţătură" locuieşte pe un munte înalt, a cărui ascensiune e înlesnită de către „Cumpătare" şi „Perseverenţă" şi „luminată de Lumină"; fiicele sale sunt Persuasiunea (peido) şi Adevărul (alétheia), omul care ajunge sus fiind încununat de ele ca învingător al „fiarelor sălbatice" ale pasiunilor. Gracián a cunoscut, fără îndoială, această scriere, dar „drumul către fericire" (eudaimonia), a cărui descriere constituie esenţa Tabloului lui Cebes, ca şi a Criticonului, e infinit mai bogat şi mai nuanţat „descris" în această din urmă operă, motivul «drumului» îmbinându-se aici cu motivul „căutării" (demanda, quête), într-un cadru de o mare luxurianţă plastică şi ideatică.*

IMAGINEA ŢĂRANULUI ÎN SCRIERILE LUI C.A. ROSETTI

Constantin BĂRBULESCU

Studiul de faţă face parte dintr-un proiect mai larg în care încerc să surprind imaginea ţăranului în scrierile paşoptiştilor, a ţăranului ca personaj individual, dar mai ales ca personaj colectiv. Construcţia identităţii naţionale în spaţiul românesc este de neimaginat fără o reflecţie asupra ţăranului ca principală componentă a corpului social. La majoritatea autorilor paşoptişti ţăranul devine un sinonim al poporului, românul exemplar, dar fiecare autor în parte îşi aduce contribuţia la această identificare.

La început gândeam cu oarecare reticenţă încadrarea lui C.A. Rosetti în eşantionul autorilor noştri; către el m-a împins mai degrabă curiozitatea. În peisajul paşoptiştilor români părea un personaj exotic. Şi pe măsură ce mă apropiam de el prin intermediul scrierilor şi al biografiilor, sentimentul exotismului sporea în loc să se diminueze. Fără îndoială un personaj excepţional; o să vedem în paginile de mai jos şi argumentele acestei afirmaţii. Eu, în ignoranţa mea crasă, mi-am imaginat că voi putea surprinde cu uşurinţă articulaţiile imaginii ţăranului în opera acestui mare iubitor de ţărani. Lucrurile s-au dovedit, în realitate, puţin mai complicate; pentru că C.A. Rosetti a scris mai mult decât ne putem imagina de obicei. Într-un text anterior deplângeam soarta tristă a editării operelor lui Mihail Kogălniceanu şi, mai ales, lipsa unei biografii. În cazul lui C.A. Rosetti ar trebui să plâng şi mai mult, chiar dacă, din fericire pentru noi, avem nu una, ci două bune biografii: una datorată unui istoric[1] şi cealaltă unui istoric literar[2] care de fapt a contribuit cel mai mult la editarea operei rosetine. Norocul meu şi al posterităţii lui C.A. Rosetti s-a numit Marin Bucur. De la el avem cele trei volume de corespondenţă[3], biografia amintită şi o ediţie completă, cât de completă putea fi ea în comunism, a jurnalelor revoluţionarului muntean[4]. Dar nimeni nu s-a încumetat până acum să înceapă o ediţie critică a operelor sale. Cum nu avem încă nicio ediţie de opere a prietenului şi tovarăşului său liberal Ion C. Brătianu. Poate şi pentru că cei doi nu au fost percepuţi drept oameni de litere, ci doar drept oameni politici. Şi totuşi, cazul lui C.A. Rosetti e mai complex: el începe prin a scrie poezii,

---

[1] Vasile Netea, *C.A. Rosetti* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1970).

[2] Marin Bucur, *C.A.Rosetti. Mesianism şi donquijotism revoluţionar* (Bucureşti: Editura Minerva, 1970).

[3] *C.A. Rosetti. Corespondenţă*, ed. Marin Bucur (Bucureşti: Editura Minerva, 1980); *C.A. Rosetti către Maria Rosetti. Corespondenţă*, ed. Marin Bucur (2 vols, Bucureşti: Editura Minerva, 1988), vol. I (1846-1871); *C.A.Rosetti către Maria Rosetti. Corespondenţă*, eds Marin Bucur - Neonila Onofrei (Bucureşti: Editura Minerva, 1998), vol. II (1871-1876).

[4] C.A. Rosetti, *Jurnalul meu*, ed. Marin Bucur (2 vols, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1974).

publică chiar un volum în 1843, după care renunţă la literatură şi se dedică trup şi suflet activităţii revoluţionare cu pandantul său „literar", memoriile politice, în care excelează. Urmează apoi o impresionantă şi de fapt uriaşă activitate publicistică. Plus o la fel de mare activitate oratorică. Se pare că oratoria şi publicistica au speriat gândul potenţialilor exegeţi aşa că până astăzi chiar, în afară de culegerea de scrieri din tinereţe şi exil publicată încă în epocă[5], nimeni nu s-a încumetat să mai publice un „florilegiu" din publicistica şi oratoria revoluţionarului. Păcat! Revenind cu picioarele pe pământ ne dăm seama cu groază că dacă dorim să ne afundăm în oratoria şi în publicistica rosetină trebuie să luăm zi după zi colecţia *Românului* sau Dezbaterile Adunării Deputaţilor sau ale Senatului în deceniile pe care se întinde activitatea sa. Ceea ce *sparie gândul*, vorba cronicarului. Prin urmare, condiţiile în care se desfăşoară investigaţia noastră sunt extrem de ingrate şi în mod sigur imaginea ţăranului în opera lui C.A. Rosetti pe care o vom schiţa în paginile de mai jos are toate şansele să fie extrem de incompletă. Cu toate acestea, ne încercăm norocul...

C.A. Rosetti se naşte la 2 iunie 1816 pe uliţa Clemenţei, în mahalaua Boteanul din Bucureşti[6], din părinţi nobili. Şi moare tot în Bucureşti, la 9 aprilie 1885. În testamentul său recomandă *tuturor, şi mai cu seamă fiilor mei, să iubească* ***poporul*** *şi pe săteni şi să lupte cu iubire pentru fericirea tuturor*[7]. Sublinierea cuvântului *săteni* în testament nu ne aparţine. Poate că aceste ultime cuvinte exprimă cel mai bine concepţia de o viaţă a autorului. C.A. Rosetti poate fi într-adevăr definit drept cel ce a luptat *cu iubire pentru fericirea tuturor*. Pentru că dacă un Mihail Kogălniceanu se declară liberal şi democrat, atunci un personaj ca C.A. Rosetti ar fi putut să se definească super-liberal şi extra-democrat; dar el, modest, se consideră doar un *democrat împieliţat*, ceea ce iarăşi îl caracterizează foarte bine. Fără îndoială, C.A. Rosetti are darul auto-definiţiilor.

DEMOCRATUL ÎMPIELIŢAT

Cum aminteam în rândurile de mai sus, cândva în 1854 pe când se întorcea din aventura de la Dunăre din anii războiului Crimeei, în Constantinopol fiind, îi scria lui Ion Ghica: *Sunt democrat împieliţat, dar nu sunt smintit*[8]. Această auto-caracterizare este fără îndoială sinceră şi, repet, cred că îl caracterizează foarte bine. Pentru că C.A. Rosetti este democratul paşoptist prin excelenţă. Este poate cea mai pregnantă trăsătură a sa. Meditaţii pe subiectul inegalităţii de statut prin naştere apar de timpuriu în jurnal şi fără îndoială că îl preocupaseră de chiar mai înainte; la începutul lui 1846 notează: *Neegalitatea aceea mă omoară. Când mă văz pe mine în casă, şi afară pe sluga mea tremurând [mă întreb pentruce?] Căci pe mine m-a născut Alexandru şi pe el Stan. Şi eu un ticălos şi el un geniu. Şi eu, cu banii ce*

---

[5] C.A. Rosetti, *Scrieri din juneţe şi din esiliu* (2 vols, Bucureşti: Tipografia „Românul", Carol Göbl, 1885).

[6] Bucur, *C.A. Rosetti. Mesianism şi donquijotism*, p. 9.

[7] *C.A. Rosetti ca tipograf* (Bucureşti: Institutul de Arte grafice „Carol Göbl", 1903), p. 63.

[8] *C.A. Rosetti. Corespondenţă*, p. 273.

Alecsandru mi-a dat, mă perz în desfrânări şi el cu sărăcia ce Stan i-a dat se perde în lipsă. Sînt trebuincioase rangurile? Stăpân şi slugă, mare şi mic, aşa spun, însă eu aşi vrea să piară astă trebuinţă[9]. Iar când se întoarce anul următor în ţară o scenă de pe vasul care îl poartă pe Dunăre spre Giurgiu îi provoacă o reflecţie asemănătoare: *Numai câţiva oameni sunt astăseară pe acest vas Arbad. Puţini, puţini de tot. Şi ce deosebire în fiecare? Ici, alături o femee pe un pat comod, doarme în braţe cu soţul ei şi la picioare[-i] fica ei pruncă, doarme legănată de o altă femee, sluga, ce este silită să vecheze sau, cel puţin, adesea să se deştepte, să strice dulceaţa somnului ei, pentru ca să învelească un copil, pe care stăpână-sa, într-un moment de plăcere, l-a născut. Şi pentru ce acea femeie este aşa de chinuită? Pentru că a născut-o Ion. Şi pentru ce cealaltă este liniştită? Pentru că a născut-o George*[10]. În acei ani astfel de gânduri par curente. Or, egalitarismul său funciar este dovada cea mai pregnantă a schimbărilor produse în câmpul ideilor sociale şi politice autohtone prin intermediul contactului direct cu lumea occidentală dar mai ales mediat de lecturile autorilor francezi. Altfel spus, spiritul liberal şi democratic occidental, într-un fel sau altul, îşi face loc în minţile tinerilor boieri autohtoni şi le modelează prin ideile sale generoase modul de a percepe realitatea politică şi socială. Este momentul prim declanşator al revoltei fără de care anul 1848 nu ar fi existat la români.

Democratismul său se poate desfăşura în toată splendoarea lui în memoriile politice din exil şi mai ales în *Apel la toate partidele* din 1850 care este o adevărată profesie de credinţă: *Toţi oamenii sunt de-o potrivă făcuţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; toţi se nasc liberi, inteligenţi şi perfectibili, având aceleaşi drepturi şi datorinţe; fie-şi ce om este fiul iubit al naturei, pentru a căruia făptuire, viaţă şi fericire, a lucrat şi lucrează neîncetat. În fie-şi ce om sunt seminţele tuturor ideilor şi faptelor omenirii întregi, precum într-o singură ghindă stă închisă făptuirea pădurilor. Tot omul este fiul tatălui; tot omul este artistul şi ţinta sa. Urzitorul a ascuns în fece om, făr-osebire, o parte din voinţa, acţiunea şi mintea lumii întregi, şi prin urmare, precum ceasornicul nu mai merge de-i va lipsi un singur cui, astfel şi într-un stat de va fi un singur om ce nu poate răsufla, trăi, gândi, vorbi şi lucra liber desfăşurând în toată întinderea lor şi potrivit cu caracterul, voinţa şi propria sa misiune, putinţele ce i-a dat natura, statul acela este pierdut*[11]. Dacă astăzi doar limbajul mesianic, specific de altfel lui C.A. Rosetti, un fel de marcă stilistică personală, mai poate crea alteritate, în epocă, mai ales pentru publicul românesc, el era de un radicalism extrem. Aceste idei de egalitate dincolo de barierele sociale, această fraternitate radicală a boierului şi ţăranului trebuie să fi fost aiuritoare pentru un public care gândea realitatea socială în termenii Vechiului Regim. Până şi tinerii neîncrezători trebuie iniţiaţi în această mistică a egalităţii după cum mărturiseşte un învăţăcel odată ajuns la Paris: *Costa-Foru zicea ieri: „Când mi-ai citit în Bucureşti pe Lamennais, eu credeam că sînt basme acelea, eu credeam că cel*

[9] Rosetti, *Jurnalul meu*, p. 114.

[10] Ibid., pp. 179-180.

[11] Rosetti, *Scrieri din juneţe şi din esiliu*, vol. II, p. 73.

mare trebuie să chinuiască pe cel mic". *De va fi adevărat că el acum nu mai crede, atunci este adevăr că de voi trăi, voi ferici patria mea*[12]. Iată-l deci pe Lamennais pus la contribuţie pentru democratizarea societăţii româneşti; şi fără îndoială că acesta, alături de toată floarea literaturii romantice şi a gândirii social-politice franceze, a contribuit mai mult poate decât ne imaginăm adeseori, la schimbările sociale şi politice din Principate în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Dar democratismul său ca urmare a principiului egalităţii tuturor oamenilor, moştenit direct din Revoluţia Franceză, presupune în plan politic votul universal pe care în anii '50 îl apără cu fervoare în faţa unui aristocrat mai mare şi mai pragmatic decât el, Ion Ghica: *Zici că votul universal este bun, dar piste câteva generaţii, voiind mai întâi să prefaci învăţăturile şi năravurile oamenilor, să-i pregăteşti cu sistema monarhiei, pentru republică. Revoluţia de la 1848 este acţia, dezvoltarea şi punerea în lucrare a dreptăţii a căria fii sânt libertatea, egalitatea şi frăţia, care sânt toate cuprinse în sufragiul universal, şi ale căria arme puternice sânt solidaritatea populilor, care este frăţia şi egalitatea în toată întinderea ei simţită acum în toată lumea, proclamată pe baricadele Romei, ale Veneţiei, ale Vienii ş-ale Ungariei şi consacrată cu sângele martirilor ce să varsă pe toată ziua pentru mântuirea neamului omenesc. (...) Votul universal este unicul mijloc, singura şcoală ce va pregăti pe oameni pentru votul universal şi cred c-atât este destul nu numai ca să mă-nţelegi, ci ca să te şi convingi*[13]. Nu l-a convins pe Ion Ghica. Iar în 1866 când participă activ la elaborarea principiilor Constituţiei, nu votul universal este cel consacrat, ci un vot cenzitar, destul de restrictiv de altfel. Iar singura aventură politică autohtonă din epocă, care include între ingredientele sale şi votul universal, este aspru criticată de Rosetti. Este vorba de plebiscitul organizat de Al. I. Cuza în mai 1864 pentru a consfinţi noua arhitectură constituţională de după lovitura de stat. E drept că plebiscitul a fost organizat după o procedură specială, şi anume vot exprimat oral şi listă specială pentru cei care se opun[14], ceea ce nu a favorizat în nici un caz opozanţii. Ei bine, această primă experienţă a votului universal în România, în condiţiile date, nu putea fi pe placul lui C.A. Rosetti. În diverse scrisori din epocă, el se arată indignat de falsificarea alegerilor. Astfel la Bucureşti *toate voturile sunt mincinoase (...) au pus toate slugile din birturi, nemţi, unguri, s-au subscris copiii din şcoale etc., etc., toţi ţiganii şi chiar pe bucătarul meu; pe toţi oamenii cari veneau cu marfă la târg de-afară şi pe unii din aceştia i-au luat d-a subscris câte în două şi trei despărţiri şi pe aceeaşi oameni. Sătenii cei mai mulţi au fost subscrişi fără chiar să ştie ei. Şi tuturor li s-a zis să subscrie de vor sau nu pământ. Iată plebiscitul! Adaugă că poliţia a mers din casă în casă cu registrul şi, dacă se cerea de nu, atunci pleca; şi când cineva mergea la despărţire şi cerea pe cel de nu, i se zicea: Adă biletul de contribuţiune. Toate acestea autentice*[15]. Şi cu toate acestea, este prima experienţă

[12] Rosetti, *Jurnalul meu*, p. 125.
[13] *C.A. Rosetti. Corespondenţă*, pp. 247-249.
[14] Vezi Cristian Preda, *Rumâni fericiţi. Vot şi putere de la 1831 până în prezent* (Iaşi: Editura Polirom, 2011), pp. 96-97.
[15] *C.A. Rosetti. Corespondenţă*, pp. 373-374.

românească a votului universal despre care credea el la 1850 că se învață practicând... Lucrurile se vor dovedi și în această privință mai complicate decât par, și orice om politic român din a doua jumătate a secolului al XIX-lea se va fi convins că orice sistem politic care în Occident funcționa acceptabil putea fi pervertit de localnici până la o caricatură jalnică. Remarca aceasta din urmă rămâne, din păcate, la fel de valabilă și astăzi.

Dacă ne întoarcem însă în timp până la anul 1856 îi vom regăsi democratismul nealterat într-o scrisoare către Kogălniceanu în care recomanda viziunea proprie pentru alegerea viitoarelor adunări Ad-hoc: *Îți voi trimite proiectul cum credem noi că trebuie să fie compusă Camera straordinară. Dar destul acum a-ți spune că trebuie să lărgiți tare cercul ei, astfel încât să intre toate clasele, să nu mai fie clase. Și să fie cel puțin 200 reprezentanți în Moldova și 250 în provincia munteană (...) Zi boierilor să lase naiba boieria; să ne facem și noi o nație mai întâi. Ca să aibă pe ce boieri prin meritele și calitățile dumnealor. Eu sunt ș-o să mor republican, dar astăzi sunt roialist enragé. Zi junilor să lase diviziile și personalitățile până vom fi o nație; ș-atunci, de nu le place Rosetti sau Kogălniceanu, lesne îi vor ataca și-i vor sugruma, de vor voi: laolaltă cu toții, frate, d-ocamdată, să jertfim tot*[16]. Să nu mai fie clase?! Această concepție trebuie să fi speriat pe mulți boieri liberali nu atât de avansați ca și el pe calea democrației și liberalismului. Dar oricum ar fi, textul de mai sus dezvăluie și versatilitatea omului politic care se adaptează conjuncturii momentului, iar analiza atitudinilor și acțiunilor sale politice de după criza din 1871 vor dovedi cu prisosință această calitate. Am fi totuși nedrepți față de C.A. Rosetti dacă nu am evidenția lupta sa pentru lărgirea dreptului de vot cu ocazia modificării Constituției în 1884. Să ne reamintim că el este inițiatorul dezbaterilor pe legea electorală și că propunerile lui sunt cu adevărat revoluționare în epocă. El a luptat atunci pentru colegiu electoral unic, care reprezenta ultima treaptă către votul universal[17]; ceea ce s-a realizat *de facto*, știm cu toții: poziția lui nu a fost susținută de majoritatea liberală, trecându-se de la un sistem electoral cu patru colegii la unul cu trei, desființându-se de fapt colegiul I, al marilor proprietari. Acest eșec îl va determina să se rupă definitiv de prietenul său de o viață, I.C. Brătianu.

Dacă C.A. Rosetti luptă o viață întreagă pentru democratizarea societății românești pe căi legale, prin adoptarea unor legi electorale tot mai permisive, tot el este cel care nu se dă în lături să manipuleze populația săracă în scopuri politice. O spune clar în 1856 tot lui Mihail Kogălniceanu: *Se sfârși rezbelul, în sfârșit, fără nici o altă manifestare decât a moldovenilor cari făcură o subscriere în favoarea armiei anglo-france. Conferințele începură, și rumânii, ca și pân-aci, fură muți. Nu puteau, nu-i lăsau nemții, nu-i lăsau Domnii etc. E! Le știu toate acestea și le-am cântat pe toate coardele. Dar o mai repet, când vorbim între noi, apoi cată să mărturisim că toate acestea sunt basme. Nu este* nici o putere pe pământ *care să fi putut să ne oprească d-a petiționa, dacă tot orașul ar fi voit să se manifeste. Să fi tras, mă rog, cu tunurile în voi de le da mâna domnilor austriaci. Când 50 sau 100 de oameni sunt*

[16] Ibid., p. 304.

[17] Netea, *C.A. Rosetti*, pp. 355-357.

adunați într-o cămară, îi poate opri un guvern; când însă cei 100 ar fi ieșit în Piață (unde cu meșteșug ar fi pregătit o adunare de 2-3 mii de desculți); și când acolo, în Piață, le-ar fi zis: iată ce credem noi c-ar trebui să cerem de la Congres, te asigur: qu'il n'y a pas d'Autriche qui puisse empêcher cela. În scurt, când o nație voiește a se manifesta, se manifestă[18]. De altfel, cu sau fără dreptate, C.A. Rosetti a fost privit drept eminența cenușie a partidului liberal, politicianul radical demagog care nu se sfiește să manipuleze *cu meșteșug*, cum zice chiar el, pe *desculți* pentru atingerea scopurilor politice de grup.

ÎMPOTRIVA CIOCOILOR

Cum am remarcat cu o altă ocazie, în cazul lui Mihail Kogălniceanu, democratismul lui C.A. Rosetti merge mână în mână cu anti-boierismul. Dacă C.A. Rosetti este democratul pașoptist prin excelență, el este în același timp și revoluționarul cu cea mai tranșantă atitudine anti-boierească, cu toate că Cezar Boliac sau Nicolae Bălcescu, ca să nu vorbim de Ion Ionescu de la Brad, îl secondează îndeaproape.

La el, atât democratismul cât și anti-aristocratismul, vin să se muleze pe un caracter contestatar, care respinge din instinct autoritatea și percepe sinceritatea ca o altă fațetă a sfidării. E nesupusul prin excelență care nu se sfiește în niciun fel să conteste prin exemplul personal convențiile sociale. Să enumerăm doar câteva: provenit dintr-o familie boierească, dar nu din marea boierime, el va șoca familia extinsă când va deschide în 1845 o librărie și o tipografie și se va angaja deci într-o activitate lucrativă; e celebră reacția mătușii sale „cucoana Obedeanca" care, aflată la plimbare pe podul Mogoșoaiei, zărește din butcă firma nepotului și...i se face rău: *Au dus-o acasă repede unde un doctor grec, bătrân, i-a dat tot ce trebuie ca să-și vie în simțiri. Deșteptată, ofta și spunea mereu: „Auzi, auzi! Rosetache negustor! Ne-a făcut familia de râs!"*[19] Pentru Rosetache însă, înființarea librăriei este un motiv de mândrie și o încercare de repoziționare socială prin integrarea în noua categorie socială a negustorilor. Momentul este rememorat cu demnitate și inclus în una din cele patru „scrisori" către Barbu Știrbei pe care le publică în exil: *Sunt 6 ani trecuți, de când ieșind cu totul din clasa cea moartă a boiarilor, am intrat într-a neguțătorilor ș-a patentarilor, crezând că, pe lângă folosul ce va aduce patriei comerciul și pilda mea, voi găsi și eu oarecare egalitate și neatârnare în mijlocul celor care, deși despărțiți în clase, sunt mult mai puternici decât voi, fiindcă trăiesc cu munca și cinstea lor*[20]. Și dacă ar fi fost doar atât! Se căsătorește din dragoste, e drept că după multe ezitări, cu Maria Grant, sora lui Effingham Grant, consulul englez la București, dar care totuși nu este de origine nobilă, ci culmea scandalului, institutoare a copiilor familiei Odobescu[21]! Noi știm astăzi că alegerea a fost cât se poate de

[18] *C.A. Rosetti. Corespondență*, p. 337.

[19] Dimitrie Teleor, *Cucoana Obedeanca. C.A. Rosetti poet. Sonete patriarhale* (București: Editura Minerva, Institutul de Arte Grafice, 1916), p. 9.

[20] Rosetti, *Scrieri din junețe*, vol. II, pp. 203-204.

[21] *C.A. Rosetti. Corespondență*, p. 18.

fericită și că Rosetti nu minte atunci când în 1856 sintetiza mariajul său prin cuvintele: *Je t'aime, tu m'aimes, nous nous aimons. C'est énorme! C'est un bonheur... insolent*[22]. Și în plus, ca orice democrat veritabil, privește cu mare suspiciune orice soi de autoritate și disprețuiește ritualurile supunerii. În 1846 când revine în țară este invitat la Vodă. Ceea ce vede îl dezgustă: *Am fost la Vodă. Acea masă de oameni se prefăcuseră în floarea soarelui, se întorcea ca dânsa, cu deosebire că ea se întoarce după soare și ei se întorceau după un trup îmbrăcat cu fir*[23]. În mai 1876 scena aproape se repetă: un nou dineu princiar, iar remarci acide, de data aceasta într-o scrisoare și nu în jurnal, pe care îl abandonase de altfel: *Je viens du dîner princier. Il était drôle ce dîner, et cependant, si je me trompe, unique dans son genre. Tous les ministres, depuis dix ans, du prince Charles. Quelle étude! Tous avaient l'air d'être du même parti. Est-ce un bien, est-ce un mal? Est-ce manque de religion, ou bonté? Est-ce amour de la Patrie, ou cynisme? On ne voyait qu'une seule différence, entre les deux parties; les uns décorés, et les autres simples mortels. Cependant c'était beau à voir: j'ai dit à Boeresco, qui se trouvait à côté de moi, au salon, avant [le] dîner: Je regarde tous ces hommes et je me dis: dans quelle misère morale et matérielle doit se trouver un pays qui a été gouverné par de tels hommes*[24]! Se pare că C.A. Rosetti și la 1846 și la 1876, deci mai mult sau mai puțin întreaga sa viață, a detestat ceea ce astăzi numim elita politică a țării. Se simte singur printre acești farisei ai banilor și ipocriziei. În 1870 din Bruxelles disprețul său superior izbucnește la o remarcă a fiului său Mircea: *Dar sunt 25 de ani de când cu sacrificiile noastre proprii de viață, avere și libertate, i-am luat cu sila din gunoiul Regulamentului și i-am adus la constituțiunea cea mai liberală, și ei ce-au făcut? Nimic pentru noi, nimic pentru a păstra drepturile și libertățile lor! Ș-apoi se supără că nu scriu, o lună, două, ei, carii în toată viața lor n-au făcut și nu fac nimic decât a câștiga, a profita, a se plimba sau a se tăvăli în toate noroaiele*[25]. Singur printre ai săi. Singur cu cinstea și onestitatea sa pe care le ridică la valori supreme într-o societate care le ignoră. În 1848 în preajma Revoluției activitatea de tipograf îi prilejuiește o întâlnire cu corupția: *Astăzi am fost la dejurstft cu un contracț pentru un ouvraj de cavalerie de a-l tipări colonelul Voinescu. Unul din cei bunicei cu părul alb mi-a propus să adaog prețul îndoit și să-l împărțim amândoi. De la 1000 de lei să furăm încă 1000. Sărmana Rumânie! Și dacă i-am zis* nu*, mi-a zis că astfel o să merg în rai*[26]. Faptul i se pare destul de semnificativ pentru a-i face loc în jurnal. Să fie oare unul dintre primele contacte cu fenomenul corupției care trebuie să fi fost cvasi-generalizat în epocă? Mă îndoiesc. Pe măsura trecerii timpului și deci a înaintării în vârstă, cu toții ajungem să cunoaștem tot mai bine societatea în care trăim și deci comportamentul oamenilor care o compun, ceea ce la făpturile morale se va traduce într-un tot mai accentuat sentiment al mizantropiei. Este cazul lui C.A.

[22] Bucur, *C.A. Rosetti către Maria Rosetti*, vol. I, p. 163.
[23] Rosetti, *Jurnalul meu*, p. 193.
[24] *C.A. Rosetti către Maria* Rosetti, vol. II, p. 157.
[25] *C.A. Rosetti către Maria Rosetti*, vol. I, p. 286.
[26] Rosetti, *Jurnalul meu*, p. 229.

Rosetti care în sinceritatea perfectă a scrisorilor către soţia sa revine cu o remarcă amară, *Quel pays!*, de fiecare dată când un fapt cotidian comun dovedeşte mizeria intelectuală şi morală a concetăţenilor săi, cum este cazul morţii, în aprilie 1874, a prinţesei Maria, unica fiică a lui Carol şi a Elisabetei: *Les 5 lignes que j'ai écrit en tête du journal, à la mort de cette pauvre fille, ont fait un tapage inouï à Bucarest. Toute la ville les a admirées, et surtout toute la réaction et l'entourage du Prince. (Quel pays!). Il faut lire les platitudes de la Presse qui va jusque'à dire que „la douleur des parents est sincère" (Quel pays!) Enfin, j'ai été pendant 24 heures l'admiration de tous, parce que j'ai parlé d'une manière sentie, sur un sigrand malheur des parents*[27]; sau mizeria morală a clasei politice aşa cum o dovedesc un an mai târziu suspiciunile de corupţie (pe care le crede fondate) cu ocazia concesiunii Crawley: *Le chemin de fer roumain est tombé; on votera le chemin pour Crawley, c.à.d. celui qui a payé mieux les députés lesquels se sont engagés à donner aux prussiens les 635 000 francs. Quel pays!*[28] Dar ţara şi oamenii ei, el o/îi cunoaşte de multă vreme. Experienţa „camaraderiei" şi a „patriotismului" emigraţiei muntene trebuie să îi fi spulberat şi ultimele iluzii. Zi după zi decepţiile sunt tot mai mari. 20 ianuarie 1849: *J'ai passé une journée triste, car nous avons eu encore une réunion hier soir qui m'a fait souffrir; l'amour n'entre pas dans le coeur de ces hommes, ils oublient que leur patrie est esclave, que le couteau est sur le coeur de leur mère, por ne se rappeler que leur propre personne. Même Crezzulesco n-a pas voulu signer un papier à la Chambre, de peur de ne pas se compromettre, disait-il. Il me disait qu'il ne peut pas sacrifier les intérêts de sa famille, que sa femme est loin de ses parents et que, par conséquent, il doit faire de son mieux pour retourner dans son pays. Voila leur patriotisme, et cela est encore ce qu'il y a de mieux. Alors, j'ai parlé: j-ai fait en quelque mots le tableau de notre pays et je leur ai dit qu'il est coupable celui qui ne travaille pas continuellement pour son pays, qu'il est coupable celui qui n'en sacrifie [pas] tout ce qu'il a et même que chaque sou depensé inutilement est un anneau de plus à la chaîne de l'esclavage, et que par conséquent chacun doit immédiatement faire le sacrifice d'une partie de sa fortune, etc. ... Ils se sont moqué de moi et nous nous séparâmes*[29]. Culmea este că această rectitudine morală nu vine dintr-o situaţie financiară confortabilă care i-ar fi permis să îşi păstreze nealterate principiile, ci de fapt situaţia sa financiară după 1848 se degradează rapid iar parcurgerea corespondenţei dovedeşte cu prisosinţă eforturile disperate ale lui Rosetti de a asigura un flux financiar minim necesar unui nivel de viaţă decent pentru el şi familia sa. În 1875 pe când Maria şi copiii sunt la Paris, izbucneşte, nemulţumit de pretenţiile lor: *Si les garçons en souffrent, qu'ils me donnent la permission de voler, et nous leurs en donnerons alors les commodités qu'ils désirent. Seulement, le vol doit être avoué qu'il a été fait à leur demande*[30]. Aici este o linie roşie pe care Rosetti, după câte ştim astăzi, în ciuda zvonurilor fantastice din presa conservatoare, nu o va trece. Astfel încât el se constituie către sfârşitul vieţii

[27] *C.A.Rosetti către Maria Rosetti*, vol. II, p. 98.
[28] Ibid., p. 127.
[29] *C.A. Rosetti către Maria Rosetti*, vol. I, p. 42.
[30] *C.A.Rosetti către Maria Rosetti*, vol. II, p. 129.

în instanță morală care își permite, de la tribuna Parlamentului, să lanseze un gen special de sfidări despre care sunt convins că puțini dintre colegii deputați din sală și-l permiteau: *Vă desfid să-mi arătați că, un singur moment din viața mea, am spus un neadevăr*[31]. De fapt se consideră instanță morală de mult mai devreme, căci în 1850 îi mărturisea mândru „cuconului" Barbu Știrbei, care în acea vreme era vremelnicescul domn al Țării Românești, că *sunt onest; te iau de martur pe d-tea, pe toți confrații dumitale în boierie, și pe principele Bibescu că n-am mințit, n-am înșelat pe nimini, că n-am călcat niciodată în casele voastre, deși d-tea chiar m-ai invitat adesea*[32]. Altfel spus: Nu sunt ca voi și nu mă amestec cu voi!

Dar se pare că ne-am îndepărtat de la subiectul textului nostru. Doar aparent pentru că eu cred că anti-aristocratismul său poate fi înțeles mai bine dacă ținem cont de acest portret moral pe care, de altfel, și-l construiește în scris și prin viu grai întreaga viață. Pentru că de fapt pentru el, boierul este negarea punct cu punct a atributelor propriei identități sociale și morale. Boierul devine astfel un C.A. Rosetti cu semnul negativ. În primul rând boierul este o ființă căreia îi lipsește utilitatea socială, o ființă parazitară, care nu face nimic, așa cum aflăm dintr-o superbă scrisoare pe care i-o trimite vărului său primar Costache Cornescu în care cu mult umor îl mustră pentru acest *dolce far niente* valah: *Cocoane Costăchiță, ori arhon pitar, căci nădăjduiesc că pîn-acum vei fi luat vro pitărie. Am primit scrisorica ta, și-ți mulțumesc din inimă pentru aducere aminte (...) Dar de ce îmi scrii numai 20 de rânduri rari și întinse astfel încât să dovedească șarlataniile tale. Materie de scris crez că are destulă un tânăr care nu și-a văzut țara lui d-atâția ani, și carele scrie unui ezilat. Cu toate acestea, și deși mă tem că mi-ai scris îmboldit de maică-ta, îți mulțumesc și d-aceste rânduri. Acum spune-m ce faci, și mai ales ce ai de gând să faci? Spune-m frățește, știi cum îmi place mie a vorbi. Adică fără ipocrizii și diplomații: spune-m de când te-ai întors în țara ta, de când ai văzut lipsa cea mare ce are de oameni; de când ai văzut că ai o țară atât de frumoasă, atât de bogată, și totodată atât de săracă; de când ai văzut casele strâmb zidite, ulițele unghioase, gloduroase, pulberoase, și stricate astfel încât abia poți umbla; de când ai văzut oameni goi de orice știință, de orice cunoștință și educație, simțeai oare câtă trebuință are de români cu cunoștințe speciale? Simțeai cât îi este dator orice român și cât mai mult este dator un tânăr ce a luat bani ca să-nvețe? De n-ai simțit bine aceasta, eu te sfătuiesc să rămâi acolo, și să te faci și tu boier numaidecât, astfel încât să poată zice sluga când îl întrebi: „Ce face coconu?" – „Șade" Dacă din împotrivă însă, starea cea tristă a patriei tale și iubirea cea mare a maicii tale a deșteptat, cu deplinătate în tine, amorul d-a studia, apoi spune-m: ai de gând să te-ntorci în Paris? Și întorcându-te, ce-o se faci, ce o să studii, și cu cine o să șezi? Căci cu mine știu că n-o să șezi, fiindcă știi că eu nu pot scădea nimic din condițiile mele ce n-ai voit să le primești*[33] (1850).

---

[31] *Discursul Domnului C.A. Rosetti asupra tocmelelor agricole rostit în ședința Camerei de la 12 februarie 1882. Cores după notele stenografice și publicat de un comitet al Partitei* (București: Tipografia Alecsandru A. Grecescu, 1882), p. 32.

[32] Rosetti, *Scrieri din junețe*, vol. II, p. 141.

[33] *C.A. Rosetti. Corespondență*, pp. 185-186.

Dar cel mai bine articulațiile anti-boierismului său ies în evidență în memoriile politice din exil unde nimic nu îi mai cenzurează dispreţul funciar pentru tot ceea ce reprezintă această aristocraţie valahă. Pe care însă o construieşte în opoziţie cu poporul, în care boierul este asupritorul cel rău, iar ţăranul supusul cel bun: *De mai aveţi o scântee de credinţă cum îndrăzniţi, nu ca Cain o dată, ci pe toată ziua şi ceasul sute de ani întregi, să ucideţi pe fraţii voştri cei blânzi, păstorii cei buni şi drepţi ce vă hrănesc ca pasărea puii ei cei goi şi neputincioşi? Cum îndrăzniţi, nu ca Iuda o dată, ci pe toată ziua şi ceasul, sute de ani întregi, să vindeţi şi să restigniţi pe crucea durerilor pe părintele şi Dumnezeul vostru; căci tatăl meu lucrătorul este, şi părintele e poporul, lucrătorul acesta ce v-a crescut, care vă ţine şi vă hrăneşte, cu mierea, cu grâul, cu munca, cu viaţa, cu durerile, suspinele şi lacrimile sale, ca să trăiţi întru fericire iubind pe părintele vostru*[34] (1850).

Ocurenţele biblice sunt obligatorii, dar mărturisesc, cel puţin în cazul meu, au un mare efect. Sătenii nu sunt doar cei care prin munca lor întreţin opulenţa boierului, ei devin punct cu punct opusul său; şi astfel cu cât profilul ţăranului se luminează bătând spre orbitor, cu atât profilul boierului se întunecă înecat în cuvinte grele, cu adevărat grele: *Săteanul în durerile sale are cel puţin drept mângâiere, credinţa sa în Dumnezeu şi înviere, amorul ş-ajutorul soţiei ş-al copiilor săi, liniştea cugetului ş-odihna somnului; el este sfinţit şi roditor prin muncă, şi voi blestemaţi şi sterpi prin trândăvie; el luminat prin suferinţe şi voi întunecaţi prin desfrânări; el Român, necorumpt, frumos, sănătos, bun, drept şi iubitor, prin rudenia sa cu pământul, şi voi corumpţi, bolnavi şi nedrepţi prin rudenia voastră cu streinii, prin trândăvie, desfătare şi şedere (...) Lipsiţi cu totul de cea mai mică idee de istoria lumii ş-a patriei voastre, de filosofie, de evanghelie, sciinţe şi cunoştinţe legislative şi administrative, şi nu păziţi nici chiar regulamentul şi puţinele file ale pravilei lui Caragea. Afară de puţine excepţiuni, slugăria, desfrânarea, ura, deşertul şi boalele vă rod zi şi noapte pe voi şi pe fiii voştri, şi într-o singură generaţiune, pieriţi, cum pier după piatră sub băşicele ploii petele de insecte. Averile, prin risipire, judecăţi şi dobânzi se scurg din casele voastre, ca apa din palmele mânilor, şi copiii din ce în ce mai răi decât părinţii lor, cei ce nu mor în chinuri în braţele voastre, vă trudesc, vă batjocoresc, şi ies din casa părintească goi cu inima şi cu mintea, fără ştiinţă, fără lege, fără iubire şi fără Dumnezeu, speculând înaintea barbelor voastre cele albe, patria, onoarea, surorile, soţiile, copilele lor şi chiar viaţa voastră*[35]. Şi poate aţi crezut că asta este totul... O, nu! Acesta este doar începutul indignării lui Rosetti; el continuă cu imagini la fel de tari, trebuie să recunosc superb alese care oglindesc sufletul lui de poet: *Domn, miniştii şi boieri, voi puseraţi pe român supt jugul străinului, şi-nchiseraţi şcolile ca să orbiţi pe Samson; voi slugi ai slugilor străinilor; lilieci ai zilelor viitoare, ce vă jucaţi şi banchetaţi în baluri, când România şi lumea toată geme pe patul durerilor; voi ce vindeţi Patria pentru aur, şi-mpodobiţi capetele copilelor voastre cu lacrimile sătenilor ce se-mpetresc în briliante când cad pe pământ; voi furi de cele sfinte, căci despuiaţi şi jăfuiţi România în groapă chiar, îngenunchiaţi în grabă*

[34] Rosetti, *Scrieri din junețe*, vol. II, p. 86.
[35] Ibid., pp. 88-89.

şi cereţi iertare până-a nu sosi anul învierii, căci în adevăr vă zic vouă, caftanele, decoraţiunile şi diplomele ce aveţi nu mai ascund poporului goliciunea voastră, precum frunzele de smochin n-ascunse lui Dumnezeu goliciunea lui Adam[36] (1850). Şi genul acesta de citate, dacă dorim, mai putem selecta destule din scrierile din exil ale lui C.A. Rosetti. Şi eu care crezusem că în privinţa sentimentelor antiboiereşti Cezar Boliac şi Nicolae Bălcescu spuseră totul! O, nu! Rosetti îi întrece prin virulenţă şi, să o recunoaştem, prin stil.

Tot lui îi aparţine imprecaţia pusă în gura ţăranului rob cu care vrem să încheiem aceste rânduri, şi care la fel de bine poate fi pusă de fapt în gura lui: *A! vântul, întunericul, tăişul briciului, otrava, acul aspidei şi moartea, toate unite la un loc, nu pot să fie mai rele decât ciocoiul! Ce te urăsc!*[37] (1851). E o adevărată declaraţie nu de iubire, ci de ură, pe care „cuconu Barbu" a auzit-o, nici nu putea să o rateze, doar Rosetti a înşirat-o în nu mai puţin de patru scrisori deschise, a înţeles-o şi în consecinţă nu a permis exaltaţilor exilaţi parizieni revenirea în ţară în timpul domniei sale.

SFÂNTUL MUCENIC SĂTEAN ROMÂN

Şi, în sfârşit, am ajuns la subiectul anunţat al cercetării noastre: imaginea ţăranului în scrierile lui C.A. Rosetti. Este ţăranul un personaj important pentru cel care anunţa mulţimii care-l aclama după căderea Plevnei în noiembrie 1877: *Domnilor, am luat Plevna externă, e adevărat, acum, însă, ne mai rămâne să luăm Plevna internă*[38]? Şi dacă este, de ce şi în ce fel? Din materialul parcurs până acum, care, spuneam mai sus undeva, este teribil de incomplet, ţăranul apare în textele scrise sau în cuvintele rostite de către C.A. Rosetti într-un fel doar ca material de contrast. Parcă ţăranul nu se individualizează ca personaj central al dramei rosetine, ci mai degrabă este folosit conjunctural în relaţie cu alţi vectori care deţin avanscena. Pare că ceea ce contează este lupta politică şi rezultatul ei, iar ţăranul este doar unul dintre mijloacele utilizate în această teribilă bătălie. Chiar dacă lupta politică se duce în numele şi pentru interesele economice şi politice ale poporului (şi deci şi ale ţărănimii) şi cu duşmanii tradiţionali ai ţărănimii, marii proprietari. Dacă citeşti oratoria lui C.A. Rosetti, atâta cât este ea disponibilă, nu poţi scăpa de senzaţia de artificial, de dincolo de limite...În februarie 1882 când se discută în Cameră noua lege a tocmelilor agricole, Rosetti îşi începe discursul grandilocvent, cu mărturisirea că vine la tribună pentru a respecta o prevedere a regulamentului care dă voie deputatului să vorbească de la locul său în intervenţiile ordinare, dar trebuie să vină la tribună când se citesc Mesajele Suveranului: *Eu dar am*

[36] Ibid., p. 90.

[37] Rosetti, *Scrieri din junețe*, vol. II, 1885, p. 218.

[38] Constantin Bacalbaşa, *Bucureştii de altădată*, vol. I (1871-1877), ed. Aristiţa Avramescu – Tiberiu Avramescu, ediţia a II-a (Bucureşti: Editura Humanitas, 2014), p. 392.

crezut că trebuie să vin la tribună, când vorbesc de săteni![39] După astfel de intervenţii nu este de mirare că a fost pentru un Vasile Alecsandri sau pentru Mihai Eminescu, prototipul demagogului politic. Aşa ar fi fost dacă C.A. Rosetti nu ar fi aderat în totalitate la spusele sale. Pe de altă parte însă, cu sau fără buna sa credinţă, în epoca de după 1848 discursul său care rămâne, mai mult sau mai puţin, tot ca la 1848, tot demagogic pare pentru o bună parte a celorlalţi actanţi politici...

Principalele articulaţii ale imaginii ţăranului la C.A. Rosetti apar deja devreme, într-un text de la 1848, şi anume în discursul pe care îl rosteşte în 9 august, la deschiderea lucrărilor Comisiei Proprietăţii. Să-l urmărim: *Fraţi săteni, trebuie să înţelegeţi că voi, şi numai voi, sunteţi Ţeara-Românească, pentru că voi sunteţi două milioane şi jumătate, pentru că pânea ce hrăneşte pe tot omul, voi o daţi, voi aţi făcut toate casele acestea, voi aţi făcut toate câte se văd pe pământul acesta românesc, şi iarăşi voi sunteţi în stare să fericiţi ţeara şi să o apăraţi de orice rele; şi trebuie să ştiţi că până acum voi aţi fost cei mai nenorociţi, pentru că Dumnezeu se mâniase pe ţara aceasta*[40]. Argumentaţia este clasică şi cumulativă: ţăranul este important prin pondere demografică (el e poporul în cele din urmă); prin contribuţie economică, subiect pe care mai târziu Eminescu va scrie pagini de foc în publicistica de la *Timpul*; prin forţă militară (potenţială) şi, nu în ultimul rând, prin condiţie socială subordonată şi servilă. Ei bine, cu toate că la 1848 pune în balanţă toţi aceşti vectori ai măreţiei clasei ţărăneşti, în scrierile sale de mai târziu doar unii vor fi valorificaţi. Pentru el, un leitmotiv al identităţii ţărăneşti este suferinţa: *Numai poporul este naţiunea, căci el numai a suferit*[41] (1850). Ea este cea care contează, cea care înnobilează corpul social, foarte probabil prin trimitere directă la suferinţa jertfei christice, şi este pusă la contribuţie în textele exemplare din exil: *Aruncaţi-vă ochiul pe sfântul mucenic sătean român, şi veţi vedea că năvălirile barbarilor, uciderile, trădările, jafurile, corupţiunea străinilor, ş-a voastră, veac peste veac, an peste an, zi peste zi, şi nenorocire peste nenorocire se grămădiră pe spatele lui ca neaua pe culmele munţilor, şi nu putură să-l doboare la pământ, să-i îngheţe sângele şi să stingă în inima lui scânteia cea sfântă a libertăţii, conştiinţa naţionalităţii, a puterii ş-a vitejiilor sale, astfel încât astăzi încă, scie că fără dânsul România „se va umplea de spini şi de pălămidă prefăcându-se într-o pustietate grozavă; că fără dânsul ţara românească rămâne stearpă, căci el este statul şi vistieria, şi când va voi, nu va lăsa pre vrăjmaş să vie şi să ia steagul, dupe cum vă închipuiţi dumneavostră" (1. Cuvântul sătenilor în şedinţa de la 17 aug. 1848); (...) Uitaţi-vă şi vedeţi pe spatele lui se văd ranele iataganului şi vânătăile bicelor, şi stă scris pe cer deasupră-i că voi sunteţi cei vinovaţi; este gol şi flămând; faţa-i pârlită de*

[39] *Discursul Domnului C.A. Rosetti asupra tocmelelor agricole rostit în şedinţa Camerei de la 12 februarie 1882. Cores după notele stenografice şi publicat de un comitet al Partitei* (Bucureşti: Tipografia Alecsandru A. Grecescu, 1882), p. 4.

[40] *Anul 1848 în Principatele Române. Acte şi documente publicate cu ajutorul Comitetului pentru rădicarea monumentului lui Ioan C. Brătianu* (3 vols, Bucureşti: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl" S-sor Ion St. Rasidescu, 1902), pp. 293-294.

[41] Rosetti, *Scrieri din junețe*, vol. 2, p. 103.

soare, fruntea-i cea lată și plină d-arăturile durerilor, și ochii cei plini de foc spun că sufletu-i este întristat până la moarte căci vede vermele cel străin vieții și naturii sale, voi și protectorul vostru, sfredelindu-se spre inima țării lui, ș-aude pruncul, sufletul său, plângând de „dimineța până la amiazi, și vede că nu lasă dorobanțul pe maica sa să-l pue la sânul ei"[42] (1850).

În textul de mai sus C.A. Rosetti pune la contribuție, ca și Nicolae Bălcescu de altfel, vorbe ale țăranilor rostite în timpul celor opt ședințe ale dezbaterilor din Comisia Proprietății; părerile țăranilor devin argumente sub pana reformatorilor liberali de după 1848. Liderul țăranilor de la 1848 pare să fie preotul Neagu Benescu și este evident că el este preferatul revoluționarilor radicali. Cum se întâmpla și în cazul textului lui Bălcescu, vorbele țăranilor sunt citate cu ghilimele ca și când ar reproduce identic procesele-verbale ale ședințelor Comisiei Proprietății; de fapt, în realitate, ele sunt o sinteză, mai mult sau mai puțin fidelă, a ideilor din aceste procese-verbale. E drept însă, că dacă Nicole Bălcescu și C.A. Rosetti ies din forma cuvintelor țăranilor, ei nu ies din spiritul lor. Interesant ar mai fi de amintit că o parte a proceselor-verbale originale ale ședințelor Comisiei Proprietății se păstrau la 1862, după spusele editorului lor, C.D. Aricescu, la C.A. Rosetti unde *oricine le poate controla*[43]. De altfel și astăzi procesele-verbale ale primelor patru ședințe pot fi consultate în *Monitorul Român* editat în timpul Revoluției, dar cele ale ultimelor patru ședințe au ca sursă lucrarea lui Aricescu și bănuim că originalele păstrate de Rosetti trebuie să se fi pierdut în incendiul casei bătrânului revoluționar (ianuarie 1884).

Am stabilit deja că pentru C.A. Rossetti țăranul reprezintă țara însăși și principala lui caracteristică este suferința. După suferință urmează însă unitatea: unitatea de gândire și unitatea de acțiune; țărănimea ca și corp social nu are dileme. Dileme au doar intelectualii care sunt percepuți ca un corp social fragmentat și neomogen: *Nu vorbesc astăzi pentru popor, căci deși sufere mai mult decât oricine, are unitatea și credința cea mai deplină, ce sunt reazemul cel mai puternic, și mântuirea cea mai sigură. Primejdia este pentru cei ce suntem împărțiți în partide, orbiți de patimi și interese personale și nu mai credem în unitatea și puterea națiunii noastre*[44] (1850). Poporul/țărănimea este unitar și omogen pentru că a fost sustras influenței dizolvante a străinilor: *La noi, atât străinii cât și boierii din pricina corupțiunii și disprețului ce au pentru popor, nu fură nici cum în contact cu săteanul, și astfel suflarea lor cea ciumoasă, molepsi orașele numai, și în orașe familiile boierești numai, precum furtuna răscolește mările de d-asupra, fundurile rămâind totdeauna liniștite*[45] (1850).

În genul acesta de raționament, care este de fapt generalizat în mediile liberale autohtone pașoptiste, modernitatea și integrarea în structurile de cultură

[42] Ibid., pp. 87-88.

[43] C.D. Aricescu, *Chestiunea proprietății, desbătută de proprietari și plugari la 1848* (București: Typographia lui Stephan Rassidescu, 1862), p. 4.

[44] Rosetti, *Scrieri din junețe*, vol. 2, p. 71.

[45] Ibid., p. 95.

şi civilizaţie occidentale sunt privite cu suspiciune în vreme ce presupusa izolare a bazei corpului social naţional, ţărănimea, se transformă în virtute naţională pentru că păstrează nealterate valorile specific autohtone. Este aici o tensiune şi o dualitate ideologică producătoare de efecte şi astăzi. Într-un fel este normal să fie aşa, pentru că revoluţionarii de la 1848 sunt făuritorii ideologiei identităţii naţionale, ei care sunt produsul curat al aculturaţiei occidentale; ca şi când identitatea naţională se forjează din ideologii diferite, specifice fiecărui palier social. Iar transformarea izolării în virtute naţională este celebrată din plin de C.A. Rosetti prin rememorarea unor fapte trăite, care însă la paşoptişti devin adevărate locuri comune ale discursului identitar. Cu extraordinara rezistenţă identitară ţărănească Rosetti se întâlneşte în toamna lui 1848, în celebra călătorie pe Dunăre în ghimie, pe drumul exilului; ea se materializează într-un *sătean din Turcia, dar român. Vorbea prea bine limba lui, fără cel mai mic accent. Îl întrebarăm de când este în Turcia şi ne zise că acolo s-a pomenit. Nici o naţie nu ne întrece în tenaţitatea limbii şi obiceiurilor. Spunea odată unul că a văzut un rumân într-un sat de unguri, şi a învăţat tot satul românește ca să se înţeleagă cu el, şi el nici o vorbă ungară*[46].

Peste şase ani, în ianuarie 1854, pe când alături de alţi exilaţi munteni se îndrepta spre Dunăre cu speranţa organizării unei legiuni româneşti care să lupte alături de turci şi occidentali în războiul Crimeei, undeva în Serbia are loc o altă mirabilă întâlnire cu aceşti extraordinari ţărani români. Dar mai bine să îl lăsăm chiar pe el să-i povestească Mariei Rosetti întâmplarea: *En route, aujourd'hui nous nous sommes arrêtés 10 minutes à un cabaret, hôtel, café, tout ce que tu veux. Là il y avait une dizaine de paysans. En le regardant j'ai reconnu un type roumain.* „Dumneata eşti român?" *je lui dis. Et il l'était et il était le seul. Un Serbe qui était là a apris un violon et nous a joué une hora roumaine. En sortant, Dascal laisse tomber un gant; et un jeune paysan de 18 ans le lui donne:* „Dumn[ea]t[a] rumân? – Rumân, domnule – Mulţi rumâni sunteţi aci în sat? – Trei numai – Ştiţi sârbeşte? - Nu". *Pas un mot de serve, et les Serves ont tous appris le roumain, malgré qu'il n'y avait que trois*[47]. Culmea este că un personaj cosmopolit ca şi revoluţionarul nostru care se căsătoreşte cu o englezoaică cu care comunică în limba franceză şi care se simte ca peştele în apă la Paris şi, în general, în Occident, ridică în slăvi izolarea lingvistică, dar în subtext izolarea *tout court*, a ţăranilor români din afara Principatelor care refuză să se integreze în societatea în care trăiesc uneori de generaţii întregi. Ceea ce pe mine astăzi mă îngrozeşte, în epocă îi încânta pe cei mai radicali liberali autohtoni. E drept că astăzi România este o realitate veche de peste un secol şi jumătate, pe când la 1848 era doar o virtualitate, ceea ce contează. Poate că eu astăzi am depăşit ceea ce Sorin Alexandrescu numea *paradoxul apartenenţei* care i-ar fi făcut pe români să fie toleranţi şi receptivi faţă de culturile străine, dar în acelaşi timp feroce apărători ai propriei identităţi[48]. Sorin Alexandrescu nu spune însă că această atitudine dublă este, cum am văzut, structurată social: receptivitatea

[46] Rosetti, *Jurnalul meu*, p. 246.

[47] *C.A. Rosetti către Maria Rosetti*, vol. I, pp. 99-100.

[48] Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român* (Bucureşti: Editura Univers, 1998), pp. 32-34.

la cosmopolitism este o caracteristică a elitei, pe când rezistenţa identitară este atributul bazei corpului social, al ţărănimii.

Dar să ne întoarcem însă la un topos al imaginii ţăranului în scrierile lui C.A. Rosetti şi să încheiem reafirmând un fapt esenţial: că aproape totdeauna caracterizarea ţăranului se face în opoziţie cu cea a elitei, într-o formă perfect dihotomică: el e bun, noi suntem răi; el e unit, noi dezbinaţi, etc. etc. Într-o scrisoare către D.A. Sturdza această structură duală este sintetizată îndelung: *Populul, fiindcă suferă mai mult, simpte mai bine decât noi frăţia, puterea şi fericirea ce-i va aduce Unirea. Populul nefiind în contact cu străinii, deşi neînvăţat, a rămas însă întreg şi român adevărat. Populul puternic prin munca sa cea neîncetată, prin familia sa cea plină de iubire şi prin raportul direct în care se afla cu natura, nu este slab, zdrobit şi întunecat de ură, de invidie, de egoismul personal sau provincial, ci ştiù să păstreze în inimă-i unitatea României, când noi, întunecaţi de oarecare învăţătură străină şi necompletă, slăbiţi de contactul cu străinii, de trunchierea provinciilor ş-a familiei, uitarăm atât unitatea, cât şi datinele naţionale, ş-ajunsărăm la Revoluţia de la '48 dezuniţi, cu inima chiar şi slăbită de toate cele ce zisei, şi de-aceea străinii triumfară cu atâta lesnire d-o revoluţie înecată mai întâi de noi înşine*[49] (1851).

Înainte de a încheia această sumară incursiune în reprezentările ţăranului în opera lui C.A. Rosetti, trebuie să evidenţiem că la el acesta apare într-o ipostază surprinzătoare pentru mine. Până şi el, alături de Vasile Alecsandri şi Nicolae Bălcescu, contribuie la eroizarea ţăranului. Rosetti este convins că virtutea militară este o caracteristică definitorie a românului ţăran. O descoperă cu încântare în 1854 la Dunăre când aude despre eroismul ţăranilor din satul Pristol care *sans s'inquiétter de ce qu'ils n'avaient pas que des bâtons, se soulevèrent à l'arrivée des Russes et chassèrent un escadron de Cosaques. Les femmes mêmes ont pris part à cette lutte. Un régiment vint ensuite et bombardèrent le village et massacrèrent ensuite tout ce qui restait encore vivant*[50]. Eroism fatal se pare... dar el iese mai pregnant în evidenţă cu ocazia incursiunii lui Magheru dincolo de Dunăre, într-un alt sat, Gîrla, unde *des paysans l'ont reçu avec enthousiasme, ils l'ont conduit dans l'église et enlevant la couverture de l'autel ils lui ont montré le drapeau de 48.* „Iată-l, domnule, să-l scoatem". *Et tous étaient prêts à faire sortir le drapeau et à partir pour la guerre. Ils lui demandaient des armes avec des larmes et un jeune garçon de 17 ans lui disait: „Domnule, am nişte haine noi, şi le-aş da cu drag pentru o puşcă". Puis ils ont tiré quelques coups de fusil avec les armes de nos soldats; Maghero leur dit de ne plus tirer car les Russes, n'étant pas trop loin, ils peuvent entendre et venir. „Ca ne fait rien – disent les paysans – nous combattrons. – Mais vous n'avez pas d'armes. – Soit, nous nous en passerons". Ainsi, tu vois, le pauvre Roumain est toujours sublime. Ce n'est que les moyens et un chef qui lui manquent*[51] (februarie 1854). Incursiunea de mai sus în pământ valah parcă a fost în întregime ticluită pentru sufletul lui Rosetti. Totul trebuie să îl fi încântat: şi drapelul Revoluţiei de la 1848 păstrat sub altar,

[49] *C.A. Rosetti. Corespondenţă*, pp. 391-392.
[50] *C.A. Rosetti către Maria Rosetti. Corespondenţă*, vol. I (1846-1871), p. 103.
[51] Ibid., p. 105.

sfânta Revoluţie!, şi entuziasmul ţăranilor, şi nepăsarea lor în faţa primejdiei, şi dorinţa lor de sacrificiu...

Dar, având în vedere deceniile în care revoluţionarul nostru este activ politic, eroizarea ar fi trebuit să se producă mai degrabă în toamna lui 1877 când soldatul-ţăran cucereşte Plevna externă. Ori se pare că nu este cazul. Mă întreb dacă a contat experienţa războiului adevărat aşa cum o descoperă în mod sigur din scrisorile pe care fiii săi, Vintilă şi Horia, le trimit de pe frontul din Bulgaria? Greu de spus. Oricum, imaginea războiului din scrisorile lui Vintilă Rosetti este terifiantă. Nimic eroic, numai nonsens cazon şi dezumanizare: *De trei luni nu mai sunt om, batjocura lumii, o maşină, o uniformă, toţi râd, cu drept, de noi, de trei luni ne plimbă de colo-colo, fără a face nimica, pe fiecare zi schimbăm de poziţiune*[52]. Şi ploaia, şi umezeala, şi frigul care devin la fel de letale ca şi duşmanul: *La 24 sept[embrie] am intrat ca de obicei în paralele redutei spre a sta 3 zile şi trei nopţi. Era foarte frig, ploua, soldaţii ajunseseră uzi. Spre seară apa pătrunsese până la piele, ploaia se amesteca cu zăpada, vântul sufla tare, ploaia ca gheaţa ne tăia faţa şi picioarele erau uzi, reci (...) Şanţurile unde ne aflam se umpluseră de apă. Soldaţii se rugau să vie un glonţ să-i ia, un caporal de la noi fu ucis, cei care-l vedeau trecând, ziceau numai: „lui nu[-i] mai e frig". Umblai toată noaptea având apa până la brâu, ridicând soldaţii ce stau culcaţi. Unii nu mai puteau umbla, picioarele degerase*[53]. Sau poate tocmai aceste scrisori ar fi trebuit să declanşeze resorturile eroizării soldatului de rând... În cazul lui Vintilă Rosetti, cel pe care familia Brătianu îl bănuia că îl va influenţa cu radicalismul său pe bătrânul Rosetti spre sfârşitul carierei sale politice, viaţa mizerabilă de tranşee pe care o trăieşte umăr la umăr alături de soldaţii ţărani este pusă constant în contrast cu mizeria morală şi laşitatea ofiţerilor superiori care, dintr-o dată, când soarele răsare şi tunul tace, încep să apară; textul merită cu prisosinţă citat: *Am văzut azi mulţi ofiţeri superiori. Pe fiecare minut trece o fiinţă cu multe fire de aur pe mână, cu una sau două decoraţiuni pe pept, urmată de 3, 4 sau 5 călăraşi, roşiori, jandarmi călări. De câtva timp aceste lighioni nu se mai vedeau pe aci. Eri, începură a apare, azi sunt mai numeroşi. Aceste zise, sum sigur că ştii că sum sănătos, că timpul s-a îndreptat, că soarele străluceşte, că tunul tace. Nu sum în pericol. Ce frumoase uniforme au! Frumoşi cai! Ştiu să călărească! De ce oare nu făceau plimbări de astea pe când eram în redută? Au venit să cerceteze cum se află oştirea, de suferă, de sunt bolnavi. Dacă doreau să aibă aceste informaţiuni, trebuia să vie în redută, pe când ningea, aveam apa până la brâu, ploaie necontenită, noroi până peste cisme, ploaie de obuze şi de gloanţe. Pe când tremuram de frig, eram uzi până la oase, zişi noapte în picioare, umblând mereu spre a nu ne degera picioarele, atunci n-am văzut un singur, nici unu măcar din ofiţerii din stat major. De ar fi ieşit din bordeiul lor, de lângă for, ar fi putut vedea ce este un picior degerat, ce este un soldat cu noroi până la gât care a dormit pe zăpadă, pe când ningea, ploua, ar fi văzut ce este soldatul nedormit, ce poate suferi Soldatul Român, care este om din Popor. Ar*

[52] Nicolae Liu, 'Vintilă C.A. Rosetti. Scrisori de pe frontul războiului din '77', *Manuscriptum*, VIII/2 (1977): 85.
[53] Ibid., p. 93.

fi putut ști cât se trimit pe fiecare zi în ambulanțe, câți sunt fără cisme, căci piciorul umflându-se au fost siliți, spre a le scoate, a tăia carâmbul și cisma în două părți egale, cum umblă unii susținuți de alți doi. Ar fi putut atunci avea o idee de ce este o campanie[54]. Se vede aici din plin că Vintilă este fiul lui Costache! Aceeași indignare și același dispreț față de aceste personaje „cu fir" același respect față de omul din Popor. Scrisorile democratului Vintilă Rosetti mustesc de o caldă empatie cu soldatul țăran. Când e avansat caporal se angajează în fața lui Mircea, fratele său mai mic care, din motive de sănătate, nu va participa la campanie, că *voi fi primul caporal care n-a pălmuit un soldat, singurul care n-a înjurat pe nici unul. Trăiesc cu dânșii ca și mai înainte, sufăr cu dânșii degeaba, căci mare lucru nu vom face.*[55] Și eu îl cred și numai pentru că peste câteva zile se dovedește atât de sensibil față de soldații săi: *Văzând soarele că răsare resimții o mare plăcere. Auzii soldații cântând. Cât au trebuit să sufere zilele astea. De zece zile încetaseră a cânta. Câtă plăcere simții auzindu-i din nou cântând*[56].

Confidentul preferat al lui Vintilă este Mircea, cel de la care avem un volum de nuvele publicat în 1882, imediat după moartea sa prematură. Două dintre ele au subiect țărănesc și se leagă, doar că în plan literar, de aventura pe care frații săi o vor trăi pe teren, pe frontul de luptă din Bulgaria. Ambele se referă la ceea ce în Primul Război Mondial va fi numit frontul de acasă. Sunt texte scrise la cald, în mai 1877, care celebrează despărțirea de cei dragi ce trebuie să plece la luptă *cu turcii, acești neîmpăcați și vecinici vrăjmași ai neamului românesc*[57]. Nuvelele patriotice pun în scenă pe de o parte o mamă, Maria lui Dinicu, și Ionel, fiul ei, iar pe de alta, un bătrân țăran, moș Radu, și ce i-a mai rămas scump pe lume, Bălan, calul său. Interesant este că pentru a face literatură patriotică la 1877, Mircea Rosetti alege personaje țărani, ceea ce de fapt nu ar trebui să ne mire prea mult, la fel va face și Vasile Alecsandri, dar mai ales că alege să se plaseze în problema complicată a războiului într-un fel de partea feminină, punând accentul pe iubire, despărțire și doar ocazional pe pierdere. Să nu uităm totuși că scrie în mai 1877 când ostilitățile încă nu începuseră și nu existau victime, iar mai târziu, când se declanșaseră ostilitățile și soldații țărani își vărsau din plin sângele pe câmpul de luptă, el alege să... tacă. Ceea ce deosebește nuvelele patriotice al lui Mircea Rosetti de poeziile din ciclul *Ostașii noștri* ale lui Vasile Alecsandri sunt nuanțele de critică socială care la Mircea, fiul tatălui, nu puteau să lipsească. Astfel, dacă pentru Maria lui Dinicu nedreptatea și asuprirea ciocoiului *pe moșia căruia lucrează* sunt doar o potențialitate atenuată de ridicarea la rangul de bărbat a fiului iubit, în cazul lui Moș Radu, pericolele condiției țărănești sunt reale: *Când logofătul ciocoiului, când subprefectul, când arendașul și alți mulți din acele numeroase ființe, cari stau la*

[54] Ibid., p. 96.
[55] Ibid., p. 92.
[56] Ibid., p. 97.
[57] Mircea C.A. Rosetti, *Nuvele* (București: Editura Librăriei Socec & Co., 1908), p. 42.

pândă de păzesc momentul propice spre a năvăli pe prada lor, - nădăjduiseră a pune mâna pe calul lui moș Radu, a-l cumpăra pe nimic![58]. Nu reușesc.

ȘI TOTUȘI, UN ROSETTI...BURGHEZ

Așa cum mi-am făcut deja de la o vreme un obicei, nu pot să trec sub tăcere dimensiunea burgheză a personajelor noastre. Care, am văzut, chiar dacă mari iubitori de țărani generici, se dovedesc prin atât de multe lucruri diferiți de țăranii pe care uneori îi adoră. C.A. Rosetti nu face excepție și uneori, în celebrele sale auto-analize din jurnal își descoperă instincte nu burgheze, ci de-a dreptul boierești, de care se rușinează, se căiește și acționează în consecință. Chiar în preajma izbucnirii revoluției de la 1848 notează spășit că, atenție...*Între alte greșeli mari ce am făcut, mai făcurăm una, de a cumpăra un cupé și cai frumoși. M-am pus foarte rar în el căci m-erea rușine. Voeam și nu-l puteam vinde. Astă seară în sfârșit am izbutit cu pagubă a-l vinde. Acum dacă voi vinde și caii, o să fiu mulțumit. Știu că lumea o să aibă materie a-și face vorbele ei. Ce-m pasă! Cela ce face o greșală, nu trebuie să se sfiască de a o drege*[59]. Într-adevăr, un revoluționar înfrățit cu negustorii bucureșteni și mare iubitor de țărani (săraci), nu putea să se afișeze în cupé pe podul Mogoșoaiei ca orice boier ruginit și reacționar din protipendadă. E drept că în cazul personajului nostru, după Revoluție situația financiară nu-i va mai permite să afișeze un nivel de trai aristocratic, chiar dacă și-ar fi dorit. Iar exilul a fost de fapt un adevărat infern financiar; C.A. Rosetti nu trăiește în exil „viața de dandy"[60] a lui Vasile Alecsandri; dimpotrivă, împovărat de copii, adeseori nu știe cum să mai facă față cheltuielilor de zi cu zi. Spectrul sărăciei așteaptă după colț iar reflecțiile asupra sărăciei apar adeseori în corespondența cu Maria. Anul 1854 nu a fost mai bun decât ceilalți: *La pauvreté chère amie, ne m'effraye point. Je pourrais dire même que je la préfère souvent à la richesse. Vivre seul, avec toi et nos enfants, loin du monde et dans la pauvreté. Mais c'est un bonheur encore, que je comprends, et dont me sens aussi préparé et aussi digne que toi-même. Mais je voudrais gagner ma vie en travaillant, et je ne saias rien. Nous avons besoin de peu de chose, mais ce peu c'est beaucoup quand on n'a rien. Et vivre aux dépens des autres c'est horrible*[61].

Dar nu aceasta a fost dintotdeauna condiția lui C.A. Rosetti. Dimpotrivă, tinerețea sa nu diferă cu nimic de cea a altor zurbagii fii de boieri bucureșteni. El chiar e celebru pentru excesele sale bahice și... amoroase. Pentru a nu fi nedrepți cu el, haideți să spunem că și-a trăit tinerețea aristocrată din plin. Până și versurile sale, ne reamintim publicate în 1843, prea puțin anticipează pe revoluționarul de mai târziu; ele mai degrabă se înscriu în tradiția eroticii de salon în care excelaseră Văcărești. Un bun exeget al operei rosetine constata că poezia lui aparține *unui tânăr tolănit cu dezgust în fotoliile saloanelor mondene, iubind dezamăgit, observând, criticând lumea înconjurătoare și lăudându-și propriul ideal moral de*

[58] Ibid., pp. 37-43 (nuvela *O romîncă*), pp. 44-53 (nuvela *Bălanul*).
[59] Rosetti, *Jurnalul meu*, p. 242.
[60] Ibid., p. 260.
[61] Bucur, *C.A. Rosetti către Maria Rosetti*, vol. I, p. 150.

dragoste, încălcat altfel imediat, la cea mai mică ispită frivolă[62]. De altfel, cea mai cunoscută poezie a sa, cea care a intrat în conştiinţa publică este o romanţă, *A cui e vina*, ce va fi reluată şi de Anton Pann în cele două ediţii din 1850 şi 1852 ale culegerii *Spitalul Amorului*[63], şi pe care autorul însuşi o reaude cântată în 1854 într-un sat de români de pe malul sârbesc al Dunării[64]. Şi tot călătoria din 1853–1854 către Dunăre în speranţa participării în vreun fel la războiul Crimeei, de partea occidentală a baricadei, ne va revela un C.A. Rosetti cu habitudini şi comodităţi cât se poate de burgheze. Venit direct din apartamentul său parizian, călătoria prin Turcia continentală se transformă într-un coşmar al comodităţilor, sau mai precis al lipsei lor, pe care el îl va trăi cu groază şi mult umor: *Nous descendons à la porte d'un café turc, qui était notre hôtel. Nous demandons une chambre et on nous dit, bien. Une heure après, tandis qu'à demi couchés sur le plancher nous reposions nos os et nos chairs endoloris, on vient nous dire que la chambre est prête. Je me lève et on me conduit. À la porte d'une écurie pleine de 20 dromadaires et une 10 [-aine] de chevaux on me montre notre chambre. C'était une... je ne sais quel nom lui donner. En roumain on l'appele coshar. 4 murs noirs qui n'ont jamais vu le soleil, ni la lumière, par la raison qu'il n'y a point de fenêtre, et une rogojina étendue sur la terre. A cette vue je recule d'épouvante comme le cheval d'Hyppolite à la vue du monstre. Mais il n'y a point d'autres chambres. Enfin on nous offre du caffé. À 8 heures on nous promit qu'elle sera vide et nous coucherons seuls. C'était misère, mais c'était admirable en comparaison; il y avait du moins un plancher pour coucher. Nous acceptons, et en attendant, nous prenons posesion de notre écurie. On allume du feu, et pendant que je faisais le cuisinier, Brt (Brătianu- n. aut.) soupirait et Stephan dormait. À 7 h. nous avons dîné, Stephan se redort, Dascal médite et soupire et moi je prends mon livre („La souveraineté du peuple", par De Flotte) et je lis. À 9 h. on vint nous dire que tout est prêt. Nous allons gaiement; mais en rentrant, à part la fumée de je ne sais combien de centaines de pipes, à part la mauvaise odeur, et la ruine de l'établissement nous trouvons que non seulement nous n'étions pas seuls, mais qu'il y avait au moins 15 autres. C'était la chambre à coucher commune. Muletiers, d'autres voyageurs, le propriétaire, notre negre et notre kavas. Il y avait dans un coin une rogojina et une pătura et nous couchons habillés; j'avais oublié de te dire que j'avais aussi, par dessus tout, un rhume de première force. J'ai donc mis une cravate d'alcool camphré et je me suis couché. Mais pouvait-on dormir? Ces maudits Turcs se levaient toute la nuit par deux ou trois, prenaient un café et une pipe et se recouchaient. Enfin à6 heures nous nous levons aussi plus fatigués que la veille. Cependant il faut excepter Stephan. Il est vrai que ses jambes et ses cuisses lui faisaient aussi un peu mal, mais rien en comparaison de ce que je souffras moi; et puis, lui il a le don céleste de dormir n'importe quand et n'importe comment. Tandis que moi je viens de découvrir, hélas,*

---

[62] Dana Dumitriu, *Introducere în opera lui C.A. Rosetti* (Bucureşti: Editura Minerva, 1984), p. 29.

[63] Ovidiu Papadima, *Anton Pann, „cântecele de lume" şi folclorul Bucureştilor* (Bucureşti: Editura Saeculum I.O., 2009), p. 139.

[64] Bucur, *C.A. Rosetti către Maria Rosetti*, vol. I, p. 101.

en moi deux qualités bien tristes. La première, c'est que je suis aristo et la seconde, qui est plus triste encore, que j'ai veilli. À 8 h. ½ nous sommes partis et le soir à 4 ½ nous sommes arrivés à un autre village Chrishan *ou* Cachan, prăpădiți, spetiți**.** *Là il y avait des Grecs; nous étions dans un chambre assez misérable, mais c'était un palais en comparaison, nous étions en pays civilisé, 3 matelas de l'épaisseur d'un doigt sur le plancher; mais c'était bien. Je me suis bien frotté encore avec alcool, j'ai bien dormi, et le lendemain à 6 heures je me suis levé bien et parfaitement aguerri*[65](decembrie 1853). Ca și pentru Nicolae Bălcescu în 1849, problema disconfortului în spațiul unde înnoptează este una din marile probleme ale călătoriei. Hanurile din Turcia nu sunt tocmai ceea ce își doresc călătorii noștri, iar neplăcerea provocată de amestecul uman, dar mai ales social, din aceste spații comune îl face pe Rosetti să-și redescopere vechi reflexe de *aristo*.

Încă în România din 1876, pentru burghezul iubitor de confort, călătoria este o adevărată aventură pe care simpla ratare a unui tren o poate transforma într-un coșmar, pe care Rosetti nu îl visează ci îl trăiește, pe drumul de întoarcere din Occident prin Moldova. Undeva pe parcurs, mai precis în Bacău, inevitabilul se produce: *Au moment où j'entrais à la gare, le train passait devant moi. Notez qu'il ne part qu'une seule fois toutes les 24 heures. Que faire 24 heures à Bacău? Je prends donc une voiture et je fais en voiture ces 60 kilomètres que je pouvais faire en chemin de fer, de sorte qu'au lieu d'arriver à Adjud à 4 heures, et à 8 heures à Focşani, j'arrive à 9 heures à Adjud, où j'ai dû passer la nuit dans un cabaret de village. Pour comple de persécution, le poêle fumait, et je devais opter entre le fumée et le froid, et ne pouvant me décider ni pour l'un, ni pour l'autre, j'ai enduré fumée et froid. Enfin, à 8 heures je suis parti, et le soir à 7 heures j'avais pris 6 postes, 100 kilomètres, et j'étais arrivéici. Et tellement on s'habitue à tout, que j'ai fait mes premières trois postes sans descendre de voiture, et les autres 6 en descendant chaque deux postes: c.à.d. à Focşani où j'ai changé de voiture, et puis à Râmnicu-Sărat où j'ai passé une demi-heure au restaurant, et où j'ai pu embrasser le major Lipoianu. Et j'ai payé pour ces 9 postes 13 ducats et demi, 160 francs, ce qu'on paye de Paris à Vienne à peu près, pour la 1-ère classe en chemin de fer. Enfin, je suis bien, et maintenant je prendrai içi le chemin de fer à 1 heure et demie, et à 5 heures ½ je serai à la gare de Bucarest, et à 6 heures chez nous*[66]. Ratarea trenului la Bacău înseamnă pentru Rosetti o adevărată regresie în trecut, una reală, trăită aici și acum și nu una rememorată peste decenii ca a lui Ion Ghica în celebrul text în care descrie o călătorie de la București la Iași înainte de 1848[67].

Dar călătoria exemplară de la 1848 nu este cea a revoluționarilor munteni exilați, ci este cea a Mariei Rosetti, celebra călătorie de-a lungul Dunării în condițiile cele mai improprii posibile, pe care soțul le reamintește lui Ion Ghica într-o scrisoare din februarie 1849: *Sărmana femeie, cât a suferit, închipuiește-ți, slabă,*

[65] Ibid., pp. 82-83.

[66] *C.A.Rosetti către Maria Rosetti*, vol. II, pp. 185-186.

[67] Vezi Ion Ghica, *Scrisori către Vasile Alecsandri* (București: Editura Humanitas, 2014), pp. 169-178.

bolnavă, cum este ea, abia scăpată dintr-o lehuzie, plină de emoție să plece pe drum singură cu un copil de 3 luni în brațe; să călătorească pe marginea Dunării, când în căruțe mici dezvelite, când pe jos, ținând ne-ncetat în brațe pruncul ei, dormind în casele sătenilor, pe pământ, tremurând de frică, mâncând foarte prost și cu inima pătrunsă de suferințe morale. În adevăr, că chiar de nu i-aș fi dator libertatea mea, suferințele ei ar fi destule să mă facă s-o ador[68]. Călătoria Mariei seamănă mai degrabă cu cea a lui Nicolae Bălcescu din 1849. În afară de schimbarea identității, toate celelalte ingrediente sunt acolo: și dormitul direct pe pământ, și lipsa de hrană, și frica. Până și hainele țărănești ale Mariei sunt atestate, nu de Rosetti e drept, ci de I. Voinescu în cunoscutul text despre călătoria pe Dunăre în ghimie[69]. Dar, ca și în cazul călătoriei lui Bălcescu, totul este bine când se termină cu bine.

Ar trebui să ne oprim aici căci sper că v-am convins despre reflexele burgheze ale lui C.A. Rosetti care totuși nu este un burghez ca oricare altul, și mai ales nu seamănă deloc cu un tipic burghez valah: este republican *enragé,* democrat cum nu a cunoscut mulți România nici în epoca sa și nici în secolul care a urmat, revoluționar „dibaci" și, nu în ultimul rând, mare iubitor de popor, inclusiv în varianta sa rurală. Dar poate cel mai bine își caracterizează activitatea de după întoarcerea din exil, chiar el, e drept că într-un moment de criză, 1863: *Pour comprendre la situation actuelle je dirai que depuis mon retour j'ai lutté, et lutte, un combat de chaque jour et de chaque heure contre le gouvernement, contre les boyards, contre les modérés, et, ce qui plus est contre l'ignorance générale et contre toute sorte d'abus. Cette lutte a été si acharnée des deux parts que je te prie de croire que je n'exagère en rien en te dissant que depuis 6 ans nous avons rarement passées 15 jours sans nous attendre non seulement à être emprisonnés, mais aussi assasinés*[70]. În anii care au urmat știm că situația s-a mai detensionat pentru că după 1876 liberalii ajung la putere. Totuși, ceea ce spunea în 1863 cred că rămâne valabil pentru conduita sa generală: C.A. Rosetti a luptat toată viața împotriva abuzurilor, a boierilor și a moderaților. Sau poate mitul democratului revoluționar Rosetti m-a ajuns și pe mine din urmă?!

[68] *C.A. Rosetti. Corespondență*, p. 236.
[69] I. Voinescu, 'O călătorie pe Dunăre în ghimie', în *Lui C.A. Rosetti (1816-1916) la o sută de ani de la nașterea sa* (București, 1916), p. 158.
[70] *C.A. Rosetti. Corespondență*, p. 47.

MITUL LIDERULUI SALVATOR ÎN CULTURA POLITICĂ ROMÂNEASCĂ: DEFINIȚII ȘI CONCEPTE ISTORIOGRAFICE

Sorin MITU

În lucrarea sa clasică dedicată culturii politice moderne, Raoul Girardet definește patru mari constelații mitologice care structurează imaginarul politic al modernității: Conspirația, Salvatorul, Vârsta de Aur și Unitatea[1]. În istoriografia românească, analize aplicate dedicate acestor subiecte au produs mai ales Lucian Boia[2], la București, și Simona Nicoară[3], la Cluj. În acest articol ne vom apleca asupra unuia dintre cele patru mari complexe mitice evocate, respectiv asupra figurii liderului salvator, așa cum se conturează el în imaginarul politic românesc din secolele XIX-XXI, în încercarea de a-l defini și de a pune în evidență o tipologie adecvată investigării sale în spațiul autohton.

Ce este un conducător providențial, în calitatea sa de figură a imaginarului istoric? La prima vedere, orice lider important poate aspira la această poziție. Totuși, imaginarul colectiv nu îi califică pe toți șefii de stat sau de guvern pentru o asemenea postură. Petru Groza nu poate fi considerat un lider salvator. Probabil nici Gheorghe Gheorghiu-Dej, deși acesta întrunește câteva dintre trăsăturile necesare. La fel, Alexandru Marghiloman, Constantin Argetoianu sau chiar Nicolae Iorga. Ca urmare, calitatea de lider politic semnificativ, cu realizări notabile, deși reprezintă o premisă importantă, nu este suficientă; iar pe de altă parte, nu e întotdeauna necesară. În Franța, Antoine Pinay (prim-ministru pentru câteva luni, în 1952) a fost considerat la vremea sa un conducător salvator, studiat ca atare în lucrările de specialitate[4], deși astăzi nu mai este decât o figură relativ obscură în memoria publică franceză. Vom vedea cum vor fi percepuți peste câțiva ani Emmanuel Macron sau Klaus Iohannis[5].

---

[1] Raoul Girardet, *Mituri și mitologii politice*, trad. de Daniel Dumitru (Iași: Editura Institutul European, 1997), pp. 15-138.

[2] Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului* (București: Editura Humanitas, 2000), pp. 189-212; Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească* (București: Editura Humanitas, 2017).

[3] Simona Nicoară, *Istorie și imaginar: eseuri de antropologie istorică* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000), pp. 167-191; Simona Nicoară, *Mitologiile revoluției pașoptiste românești: istorie și imaginar* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 1999).

[4] Girardet, *Mituri și mitologii*, pp. 47-53.

[5] Vezi lucrările lor cu caracter de manifest politic autobiografic: Emmanuel Macron, *Revoluție*, trad. de Doru Mareș (București: Editura Trei, 2017); Klaus Iohannis, *Pas cu pas* (București: Editura Curtea Veche, 2014).

O primă condiţie pentru naşterea unui asemenea personaj, mai specifică decât importanţa efectivă a liderului sau a acţiunilor sale, este reprezentată de existenţa unui *orizont de aşteptare* corespunzător. Conducătorul providenţial este în primul rând expresia unei uriaşe speranţe, a unei nevoi psihologice de la nivelul imaginarului social, şi abia în plan secund un fiu al faptelor sale. Bonaparte a fost aşteptat şi în acest fel a fost creat de o Franţă obosită de revoluţie, Hitler de o Germanie umilită de războiul pierdut şi îngenuncheată de criza economică, Codreanu de o societate tradiţionalistă, bulversată de o modernizare dificilă şi decepţionată de lideri corupţi. Chiar dacă a dezamăgit complet şi s-a dovedit în final un politician mediocru şi indecis, generalul Boulanger a fost aşteptat şi el ca un Mesia în Franţa anului 1887, rămânând un prototip al eroului salvator, tipic francez[6]. Cu toate că a eşuat ca lider efectiv, la nivelul practicii istorice, el a rămas un mântuitor pe coordonatele imaginarului colectiv. Din această perspectivă, a aşteptărilor sociale formulate în întâmpinarea lor, trebuie analizate şi personajele similare de la noi, cum ar fi generalul Averescu, regele Mihai, Ion Iliescu sau chiar Traian Băsescu.

A doua condiţie pentru accederea la poziţia de lider providenţial este apariţia şi dezvoltarea unui *cult public* dedicat respectivului conducător. Un conducător discret, care îşi face treaba, dar nu îşi promovează imaginea şi nu este preamărit nici de alţii, nu va putea aspira la această calitate, indiferent de realizările sale sau chiar de charisma personală. Emil Boc, spre exemplu, a fost un prim-ministru nevoit să gestioneze efectele crizei economice care a cuprins în 2009 şi România. Dar a rămas cu o imagine negativă ca premier, pentru că a fost perceput ca un anti-Salvator. În loc să răspundă aşteptărilor publicului, care dorea un izbăvitor capabil să menţină pensiile şi salariile, Boc a procedat invers. În mod similar, o serie de premieri conservatori, ţărănişti sau de alte orientări, care au întrerupt lungile şi „glorioasele" guvernări liberale din anii Regatului (P. P. Carp, Gh. Gr. Cantacuzino, Iuliu Maniu sau Nicolae Iorga), de obicei în momente dificile, de criză politică sau financiară, au lăsat o amintire proastă în calitate de şefi de guvern, în pofida calităţilor lor personale.

Sub raportul desfăşurării sale în timp, cultul care învăluie personalitatea unui lider providenţial se manifestă în două modalităţi. În prima situaţie este efemer, fulgurant, limitat la un moment special, la guvernarea sau cel mult la viaţa personajului, dar se închide apoi şi nu mai cunoaşte nicio evoluţie deosebită după ce povestea acestuia s-a sfârşit. Este cazul generalului Boulanger, evocat anterior, ori al generalului Averescu la noi. Deşi Averescu a strălucit câţiva ani pe eşichierul politic (1918 – 1927) şi a fost adulat de ţărani sau de presă într-un mod care prefigura legionarismul[7], figura lui nu a dezvoltat un cult în posteritate, rămânând doar în cărţile de istorie, ca un moment sau un episod închis.

Alţi conducători providenţiali, din a doua categorie, sunt interesanţi deoarece trăiesc mai multe vieţi, iar cultul lor este propagat şi utilizat în mai multe

[6] Boia, *Pentru o istorie*, p. 196.
[7] Boia, *Istorie şi mit*, pp. 401-403.

contexte istorice, uneori destul de diferite. Ceauşescu, de pildă, a fost idolul unei religii laice, creată şi întreţinută de propaganda oficială comunistă[8], dar figura lui a dezvoltat un cult semnificativ, exprimat de data aceasta mai ales la nivel popular, şi după moartea sa din 1989. Cultul lui Antonescu, la rândul său, după etapa sa antumă, a început să fie reutilizat încă din anii naţional-comunismului ceauşist, pentru a cunoaşte apoi a treia sa vârstă, după 1990[9]. La fel au stat lucrurile în cazul lui Carol I, remitizat în diferite modalităţi până în ziua de astăzi. În ceea ce îl priveşte pe Cuza, situaţia sa este chiar mai specială. În pofida tendinţelor autoritare, inspirate de modelul bonapartist, ca şi a realizărilor sale remarcabile, Cuza a fost, în timpul vieţii, mai degrabă un om politic destul de comun, supus controverselor, departe de a fi adulat precum Antonescu, Ceauşescu sau Carol I la jubileul din 1906. Dar cultul său s-a dezvoltat puternic abia după abdicarea din 1866, mai ales în posteritate, când a devenit cu adevărat un erou al neamului şi a fost perceput ca un conducător providenţial[10].

Ceea ce leagă figurile evocate mai sus, definindu-le ca lideri salvatori, ţine de limbajul imaginarului, de o retorică specifică, de funcţiile simbolice similare pe care le îndeplinesc asemenea personaje. Gilbert Durand a teoretizat conceptul de *bazin semantic*[11], termen care desemnează modul specific în care se configurează constelaţiile de imagini şi de mituri caracteristice unei anumite epoci istorice. Conducătorii providenţiali ai epocii moderne (i.e. de la sfârşitul secolului al XVIII-lea până astăzi) aparţin unui asemenea bazin semantic comun, care structurează imaginarul politic al modernităţii.

În epocile premoderne, conducătorii politici erau învestiţi cu două funcţii simbolice esenţiale, strâns legate între ele: intermedierea relaţiilor dintre zei şi muritori şi mântuirea poporului pe care îl conduceau. Primul personaj al istoriei a fost un erou salvator, Ghilgameş. *Énsi*-i sumerieni sau împăraţii chinezi erau consideraţi mandatari ai zeilor pe pământ, în timp ce faraonii egipteni ori împăraţii romani erau deificaţi ei înşişi. Suveranul era Unicul, cel chemat să salveze prin activitatea sa mântuitoare întreg poporul său, motiv pentru care călăuzitorii evreilor şi ai arabilor, de la Moise până la Isus sau Mahomed, erau consideraţi sau numiţi, concomitent, regi şi profeţi. Din aceleaşi motive, în Europa barbară întâlnim practica sinuciderii rituale a regelui, în caz de înfrângere pe câmpul de luptă, cu rolul de a ispăşi în acest fel nenorocirea care s-a abătut asupra poporului său. Moartea lui Decebal sau a reginei britonilor, Boadicea, pot fi interpretate şi în acest fel. Iar uciderea lui Jugurtha ori a lui Vercingetorix de către romani, în captivitate,

---

[8] Anneli Ute Gabanyi, *Cultul lui Ceauşescu*, trad. de Iulian Vamanu (Iaşi: Editura Polirom, 2003); Adam Burakowski, *Dictatura lui Nicolae Ceauşescu. 1965–1989: Geniul Carpaţilor*, trad. de Vasile Moga (Iaşi: Editura Polirom, 2016).

[9] Boia, *Istorie şi mit*, pp. 438-440.

[10] Vezi Constantin C. Giurescu, *Viaţa şi opera lui Cuza Vodă* (Bucureşti: Editura Curtea Veche, 2000).

[11] Gilbert Durand, *Introducere în mitodologie: mituri şi societăţi*, trad. de Corin Braga (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2004), pp. 66-110.

era tot un act ritual, semnificând anihilarea politică a popoarelor cu care aceştia se identificau şi care, ca urmare, nu mai puteau fi salvate.

Sacralizarea conducătorilor era un fenomen efectiv în imaginarul societăţilor tradiţionale. Dar în epoca modernă, odată cu fenomenul de laicizare a societăţii, odată cu transformarea Cetăţii lui Dumnezeu în cetatea oamenilor[12], eroii salvatori şi regii taumaturgi de altădată[13] s-au transformat în liderii providenţiali ai regimurilor politice moderne. Noul tip de mesianism al acestor lideri este strâns legat de ideea de democraţie şi de suveranitate a poporului. Fie că vorbim de exponentul unei societăţi libere şi potenţial democratice (Washington), al unei naţiuni totalizante formată din cetăţeni egali (Robespierre), de formula cezarismului democratic (Bonaparte), de nazismul condensat în deviza „ein Volk, ein Reich, ein Führer" (Hitler) ori de călăuzele încercate ale clasei muncitoare (Lenin, Stalin sau Mao), se observă că liderul providenţial modern tinde să se identifice total cu poporul pe care îl conduce. Conducătorii societăţilor tradiţionale se identificau în primul rând cu divinitatea şi în această calitate călăuzeau poporul. Cei moderni l-au înlocuit pe Dumnezeu cu poporul însuşi, care devine, concomitent, obiect al acţiunii lor salvatoare, dar şi izvor al puterii şi temei ultim de legitimare a faptelor oricărui conducător. Poporul şi naţiunea sunt zeii cei noi ai imaginarului modern.

Ce rămâne însă din structurile arhetipale care guvernează imaginarul colectiv este *aspiraţia Unităţii*, figura lui Unu. Liderul a fost întotdeauna şi a rămas o transfigurare la singular a tuturor. Salvatorul autentic, cel adevărat, nu poate fi decât unul singur, cel Chemat, asemenea lui Isus sau lui Neo (anagrama lui „The One"), eroul din Matrix. Modernitatea nu a reuşit să disloce din imaginarul colectiv arhetipul eroului unic şi salvator, iar această constantă psihologică s-a suprapus peste nevoile propagandistice, de legitimare discursivă a puterii, pe care le resimte (aproape) orice conducător, poate doar cu excepţia celor cu reflexe democratice veritabile.

În practica modernă, democraţia şi limitarea numărului de mandate sau a duratei acestora subminează de la un punct postura liderilor providenţiali, mai ales în termeni simbolici, deoarece sugerează că oricine poate ocupa respectivele roluri, prin alegeri şi prin rotaţie. O consecinţă a acestui mecanism este proliferarea debordantă a liderilor mai mult sau mai puţin providenţiali contemporani[14]. El nu mai este Unicul, ci poate să fie oricine.

Cu toate acestea, logica imaginarului s-a străduit mereu, cu succes, să surmonteze acest handicap al conducătorului providenţial de extracţie modernă. Washington, care s-a retras la Mount Vernon după două mandate doar pentru că aşa a dorit el însuşi, a rămas în acest fel tot într-o logică tradiţională a puterii

---

[12] Simona Nicoară, *O istorie a secularizării: de la Cetatea lui Dumnezeu la cetatea oamenilor (sec. XIV–XVIII)* (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2005).

[13] Vezi Marc Bloch, *Regii taumaturgi: studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi în Anglia*, trad. de Val Panaitescu (Iaşi: Editura Polirom, 1997).

[14] Boia, *Pentru o istorie*, p. 193.

(asemenea lui Cincinnatus, care se retrăgea şi el pe ogorul său, însă trebuia rechemat tocmai pentru că era unic, de neînlocuit). Dar ceilalţi preşedinţi americani care au rămas în istorie ca nişte lideri providenţiali, în pofida faptului că şi-au încheiat mandatele constituţionale la timp (sau chiar mai devreme), fie că a fost vorba de Lincoln, de F. D. Roosevelt ori de Kennedy, au fost văzuţi tot ca nişte conducători unici, irepetabili, salvatori ai naţiunii în vremuri de restrişte. În imaginarul american, oricât ar fi fost de democratică societatea care i-a dat naştere, ei au jucat, aidoma lui Hitler sau lui Napoleon, nişte roluri care nu puteau fi decât ale lor.

Conducătorul providenţial este un *mit politic*, care dă sens unor societăţi moderne, fracturate pe liniile de falie ale unor interese economice şi credinţe ideologice divergente[15]. Ca urmare, un asemenea mit uneşte societatea şi îi oferă sens doar prin mecanismele sale generale, şi nu prin întruchipările sale particulare. Cu alte cuvinte, niciun conducător providenţial anume nu este acceptat de toată lumea, ci doar de o parte a corpului social, chiar dacă întreaga societate tânjeşte după un salvator. Unii l-au descoperit în Codreanu, alţii în Carol al II-lea, alţii în Antonescu. Miturilor li se opun contra-miturile, liderii sunt salvatori pentru unii, catastrofali pentru alţii. Până şi Carol I, care s-a bucurat la un moment dat de o apreciere cvasi-unanimă, a avut parte de criticile severe ale socialiştilor republicani şi antidinastici. Uneori se conturează perechi de figuri concurente, în funcţie de polarizarea existentă în spectrul politic. Carol al II-lea i se opune lui Codreanu, Horia Sima lui Antonescu, Antonescu regelui Mihai.

În acest punct se observă foarte bine caracterul construit al acestor mituri politice, legătura strânsă dintre mitul atemporal şi *propaganda* calată pe necesităţile efemere ale momentului. Conducătorii, ajutaţi de propaganda asociată lor, îşi fasonează în mod conştient propria reprezentare, folosindu-se de ingredientele şi reţetele disponibile în cămările imaginarului colectiv. Napoleon a fost primul conducător charismatic care şi-a forjat legenda, începând cu buletinele Marii Armate şi terminând cu memoriile de la Sfânta Elena[16]. În acelaşi spirit, memoriile lui Carol I, „circulările" Căpitanului sau discursurile lui Ceauşescu au propagat în mod deliberat o imagine capabilă să influenţeze şi să manipuleze societatea, în scopul cuceririi, păstrării şi legitimării puterii. În primă instanţă, conducătorii providenţiali se nasc din visele, temerile şi speranţele celor mulţi. Dar cel puţin în egală măsură ei se autogenerează, speculând nevoia de a crede a unei societăţi care îşi caută pe pământ sensurile oferite altădată de o autoritate transcendentă.

În planul realităţii istorice, conducătorii providenţiali români din epoca modernă nu au avut în spatele lor decât o genealogie firavă şi discutabilă. Fanarioţii, cu care se încheie Vechiul Regim autohton, au lăsat moştenire societăţii

---

[15] Vezi André Reszler, *Mythes politiques modernes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1981).

[16] Pieter Geyl, *Napoleon pro şi contra*, trad. de Georgeta şi Mircea Pădureleanu (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1968).

românești o imagine detestabilă a autorității conducătoare[17]. Domnitorii pământeni care au urmat ar fi putut încarna o soluție salvatoare, dar anvergura lor politică a fost prea redusă, iar conservatorismul autoritar al unui Mihail Sturdza sau Gh. Bibescu nu a fost de natură să amelioreze figura principelui ideal. Iar în ceea ce îi privește pe îndepărtații voievozi din Evul Mediu, adevărul este că ei nu au lăsat nicio urmă cât de cât consistentă în practica politică românească, iar imaginea lor glorioasă a fost inventată și rescrisă complet de către istoricii, poeții, dramaturgii, pictorii și sculptorii secolului al XIX-lea. O ficțiune istorică, și nu o tradiție politică efectivă, a fundamentat genealogia simbolică a conducătorilor români din epoca modernă.

Din galeria personajelor conducătoare de la începuturile modernității, imaginarul colectiv a selectat cu precădere figurile unor *lideri plebeieni*, în acord cu mentalitatea democratică a noii epoci moderne[18]. Pentru populismul romantic, de factură herderiană, conducătorul ideal al românilor trebuia să fie un țăran, și nu un boier sau un rege. Horea, Tudor Vladimirescu și Avram Iancu au jucat perfect acest rol de lideri identificați total cu poporul de jos, iar destinele lor tragice au fost tipice pentru condiția unor eroi mântuitori. La începuturile ancestrale ale acestei serii va fi plasat Decebal, reprezentat tot ca un soi de rege-țăran (la fel ca Dromihete sau ca Mircea cel Bătrân din *Scrisoarea III*), bărbos și cu părul vâlvoi, un conducător desprins din rândurile celor mulți, a cărui vocație este sacrificiul pentru poporul său.

Ca urmare, atunci când Cuza și apoi principele Carol au fost puși în poziția de a promova imaginea unor suverani și oameni de stat moderni, diferiți de predecesorii lor cu cușmă și cojoc, ei au preluat tot ceea ce se putea atât din recuzita voievodală reconstruită de istoricii români, cât mai ales din stilistica exterioară a unui prinț constituțional al secolului al XIX-lea. La fel ca împăratul Mutsuhito al Japoniei, Cuza a adoptat și el înfățișarea unui Napoleon al III-lea, în uniformă și cu barbișon.

În Transilvania cârmuită de austrieci, mai evoluată inclusiv sub aspectul simbolismului politic, au existat niște antecedente premoderne efective ale mitului conducătorului providențial, reprezentate de dinasticismul habsburgic și de *mitul „bunului împărat"*[19]. De la Maria Tereza și Iosif al II-lea până la Franz Joseph și Franz Ferdinand (arhiducele filo-român în care ardelenii și-au pus multe nădejdi, spulberate în vara anului 1914 la Sarajevo), românii transilvăneni au cultivat un

[17] Vezi Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț: explorări în cultura politică românească* (București: Editura Nemira, 2001), pp. 47-88.

[18] Sorin Mitu, 'Domni, preoți, dar mai ales țărani: reprezentări ale statutului social la românii ardeleni, la începutul epocii moderne', *Revista de Istorie Socială*, 7–9 (2003-2004): 174-204.

[19] Doru Radosav, *Arătarea Împăratului: intrările imperiale în Transilvania și Banat (sec. XVIII - XIX): discurs și reprezentare* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană – Editura Dacia, 2002).

loialism dinastic destul de semnificativ[20]. După 1918, aceştia au schimbat pur şi simplu efigia suveranului, iar litografiile cu chipul lui Franz Joseph, expuse prin casele ţăranilor mai înstăriţi, au fost înlocuite de cele care îl reprezentau pe regele Ferdinand al României Mari. Rapiditatea cu care s-a produs acest proces de translaţie dinastică arăta încă o dată că, mai ales într-o societate modernă, Salvatorul poate lua orice chip. De multe ori, mai importantă este credinţa mulţimilor în mecanismul salvării, şi nu cine o întruchipează efectiv: Habsburgii, Hohenzollernii, legionarii, comuniştii...

O listă aproximativă de candidaţi la condiţia de conducători providenţiali ai românilor (exponenţi ai imaginarului politic modern, diferiţi, ca urmare, de eroii voievodali ai Evului Mediu), a fost realizată şi analizată de Lucian Boia şi de colaboratorii săi[21]. Ea îi cuprinde, mai întâi, pe reprezentanţii mitului dinastic: Carol I, Ferdinand şi Maria, Carol al II-lea şi Mihai, precedaţi de Cuza; lor li se alătură „dinastia" complementară a Brătienilor, Ion şi Ionel Brătianu; salvatorii interbelici fără coroană sunt Averescu, Codreanu şi Antonescu; iar pentru perioada comunistă candidează, firește, Gheorghiu-Dej şi Ceauşescu. Nimic nu ne împiedică însă să îi adăugăm acestui pluton izbăvitor pe toţi cei patru preşedinţi postdecembrişti, asociaţi fiecare, mai mult sau mai puţin, cu tema „salvării naţionale". În plus, acestor şefi de stat, de guvern sau de „mişcare" le mai pot fi alăturate câteva figuri de lideri sau doar de activişti politici charismatici, cum ar fi Horia Sima, Iuliu Maniu, Corneliu Coposu ori Doina Cornea. În mod evident, avem de a face cu o inflaţie de lideri salvatori, ceea ce reprezintă, de altfel, după cum am văzut deja, o caracteristică a imaginarului politic contemporan. Dar ţinând cont că pe această listă au intrat, practic, toţi şefii de stat ai României de la 1866 încoace, se pare că la români principala sarcină de serviciu a fiecărui conducător nu este administrarea afacerilor curente, ci direct mântuirea neamului!

Pentru a face puţină ordine în acest grup, parcă totuşi prea numeros, ca şi pentru a vedea mai exact cine poate fi considerat un conducător providenţial şi de ce, putem recurge la o încadrare tipologică a figurilor amintite. În pofida caracterului său evanescent, imaginarul îşi are totuşi categoriile sale. Gilbert Durand, de exemplu, a construit o taxonomie extrem de stufoasă în *Structurile antropologice ale imaginarului*, unde sceptrul, spada, ascensiunea, săgeata sau capul sunt simbolurile asociate „suveranităţii uraniene", în vreme ce de ciclicităţile regeneratoare ale „dramei agro-lunare" se leagă figura eroului salvator[22]. Raoul Girardet, mai aplicat pe factologia istorică, postulează patru arhetipuri ale

---

[20] Liviu Maior, *Habsburgi şi români: de la loialitatea dinastică la identitate naţională* (Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2006).

[21] Boia, *Istorie şi mit*, pp. 358-457; Lucian Boia (ed.), *Mituri istorice româneşti* (Bucureşti: Editura Universităţii, 1995); Lucian Boia (coord.), *Miturile comunismului românesc* (Bucureşti: Editura Nemira, 1998).

[22] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului: introducere în arhetipologia generală*, trad. de Marcel Aderca (Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic, 2000), pp. 125-144, 283-308.

Salvatorului politic contemporan: Cincinnatus, eroul grav şi înţelept, chemat să salveze cetatea la vârsta senectuţii; Alexandru, cuceritorul tânăr şi strălucitor, simbolul aventurii şi al acţiunii imediate; Solon legislatorul, fondatorul unei noi ordini normative; Moise profetul, vizionarul inspirat de Dumnezeu, care îşi conduce poporul pe drumul viitorului[23].

Tipologia lui Girardet mi se pare totuşi prea generală şi prea livrescă pentru a fi aplicabilă liderilor români din secolele XIX-XXI, aşa că voi propune una mai simplă şi mai aptă să acopere în mod satisfăcător galeria personajelor politice autohtone, o clasificare centrată pe funcţiile simbolice exercitate de acestea, şi nu pe trăsăturile lor arhetipale. *Salvatorul*, *Martirul*, *Justiţiarul* şi *Constructorul* sunt cele patru constelaţii mitice care pot structura în mod adecvat rolurile specifice jucate de liderii providenţiali români. *Fondatorul* ar fi putut ocupa a cincea poziţie, dar acest arhetip se regăseşte în mod aproape egal în mai toate cazurile existente, ca urmare, sub raport metodologic, nu este capabil să evidenţieze specificităţi. Vocaţia întemeierii au avut-o, prin definiţie, aproape toţi liderii providenţiali, fie ei constructori de tipul lui Carol I şi Carol al II-lea sau Ceauşescu, fie martiri legionari, care îşi propuneau să ctitorească prin jertfă o România ca soarele sfânt de pe cer, fie salvatori precum generalul Antonescu, fondatori ai unei noi ordini şi reîntemeietori ai unui stat naţional. Rolurile de salvator, de martir, de justiţiar sau de constructor se combină şi ele ori se suprapun în dozaje diverse în configuraţia simbolică a diferitelor personalităţi, dar conferă totuşi, de obicei, o notă dominantă fiecărui profil concret.

[23] Girardet, *Mituri şi mitologii*, pp. 55-61.

CORPUL „TRANSPARENT" *VS*. CORPUL „OPAC": FIZIOGNOMONIA ŞI IMAGINARUL CORPORAL AL TOTALITARISMULUI

Alexandru-Florin PLATON

ÎN LOC DE INTRODUCERE: CONSIDERAŢII METODOLOGICE ŞI REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

Premisa rândurilor care urmează este că trupul constituie un simbol important în imaginarul celor două regimuri totalitare – nazist şi comunist – care au marcat zbuciumata istorie a secolului XX. Altfel şi (poate) mai clar spus, corpul pare a fi o reprezentare mentală centrală, tipică pentru organicitatea acestor regimuri, ceea ce se poate deduce din organizarea lor socială şi politică, din ideologia care le-a subîntins, din atitudinile impuse membrilor societăţii şi din conduitele derivate din aceste atitudini. Un alt mod de a le înţelege structurarea şi funcţionarea este reducţia la acest reper.

Două sunt modalităţile de semnificare împrumutate de corp în reprezentările iconografice şi auto-reprezentările iconologice[1] proprii celor două regimuri. Cea dintâi este aceea *fizică*: trupul în materialitatea sa biologică. A doua, mai complexă, este – ca să spunem aşa – modalitatea corpului *metaforic*. Reprezentare fie explicită (ca în regimul nazist), fie subînţeleasă (ca în cel comunist) a unităţii (totalităţii) organice şi omogenităţii celor conduşi, acest „corp" (deopotrivă „politic" şi „social" sau „politico-social", cum l-a numit Claude Lefort şi, după el Peter Holquist) nu este, spre deosebire de celălalt, unul generic. Dimpotrivă, atât în regimul nazist, cât şi în cel comunist, el este profund personalizat, fiind figurat de (sau *prin*) profilul însuşi al „conducătorului", care, ca urmare a acestei *în-chipuiri* devine, aidoma *Leviathan*-ului hobbsean, epitomul şi, totodată, „recipientul" simbolic al mulţimii nediferenţiate a celor pe care îi domină.

Repede spus, acestea sunt cele două reprezentări corporale analizate în paginile de mai jos.

Subiectul nu este unul nou. Imaginarul totalitarismului, inclusiv cel corporal, a mai făcut obiectul preocupărilor câtorva reputaţi specialişti. Primul nume demn de menţionat aici este cel al lui Claude Lefort. El a remarcat cel dintâi centralitatea corpului în totalitarism, arătând că examinarea regimurilor de acest tip are cel mai mult de câştigat dacă este

[1] Reluăm aici clasificarea propusă de Jean-Jacques Wunenburger în *Filozofia imaginilor,* traducere de Muguraş Constantinescu, ediţie îngrijită şi postfaţă de Sorin Alexandrescu (Iaşi: Editura Polirom, 2004), p. 15 sqq.

făcută în funcţie de această reprezentare[2]. Urmând aceeaşi direcţie, Mario Isnenghi, Emilio Gentile şi Sergio Luzzatto au explorat – unii mai demult, alţii de curând – imaginarul corporal al fascismului. Sander L. Gilman, George L. Mosse, Claudia Koonz şi – recent – Johann Chapoutot au analizat acelaşi tip de imaginar, specific nazismului, din unghiul stereotipurilor antisemite, al idealului modern al masculinităţii sau din cel al valorilor dominante ale „culturii comune" din Germania celui de-al III-lea Reich. În fine, cei mult mai puţini care s-au arătat interesaţi strict de imaginarul corporal al comunismului, precum Keith Livers şi Tricia Starks, au făcut-o cu referire fie numai la perioada stalinistă, fie (ca ultima autoare), la aspectele simbolice ale corpului fizic în comunismul sovietic, ilustrative pentru reprezentările colectiviste specifice acestui regim.

În raport cu aceşti autori (a căror listă este, desigur, departe de a fi completă), studiul nostru merge puţin mai departe, propunând o nouă lectură a imaginarului corporal al celor două totalitarisme, din perspectiva comparată a *fiziognomoniei*. Ipoteza noastră este că ceea ce apropie cele două totalitarisme este o adeziune comună, de fond, la această veche metodă de lectură antropologică a fiinţei umane, dar, ceea ce le deosebeşte este modul în care fac această lectură: dintr-o perspectivă a maximei „vizibilităţi", ca ideologia rasială a nazismului, care concepe conştiinţa ca o *prelungire* a particularităţilor fizice ale fiinţei[3] şi din unghiul de vedere al disjuncţiei, cum procedează ideologia comunistă, care *separă* corpul de conştiinţă, considerând că a doua evoluează independent. Succint rezumate, cele două procedee de lectură fiziognomonică pot fi transpuse în opoziţia dintre corpul „transparent" al nazismului şi cel „opac" al comunismului, menţionată în titlul acestor rânduri.

De bună seamă, cine va căuta, în imensa documentaţie produsă de cele două regimuri, referinţe explicite la teoria fiziognomonică, riscă să trăiască o imensă dezamăgire. Aceste referinţe nu există. Mai bine spus, nu există *ca atare*. Acest lucru nu le face însă, în opinia noastră, mai puţin reale şi eficiente. De fapt, fiziognomonia ca „ştiinţă" a deducerii caracterului din

---

[2] Claude Lefort, 'Imaginea corpului şi totalitarismul' în Claude Lefort, *Invenţia democratică. Limitele dominaţiei totalitare*, traducere de Nicolae Baltă şi Vasile Mleşniţă (Piteşti: Editura Paralela 45, 2002), pp. 137-150. Direcţia de cercetare sugerată de Lefort, aceea a imaginarului, a avut nevoie de mai mult de un deceniu pentru a fi urmată, în condiţiile prăbuşirii regimurilor comuniste şi, consensual, odată cu schimbarea de paradigmă a examinării totalitarismului. Aproape complet ignorat până atunci (poate cu excepţia minimă a lui Alain Besançon), imaginarul a devenit, după aceea, un reper teoretic aproape obligatoriu al studiilor despre comunism şi fascism.

[3] O observaţie făcută, în trecere, şi de Claudia Koonz, dar fără necesara conexiune cu fiziognomonia, vezi Claudia Koonz, 'More Masculine Men, More Feminine Women. The Iconography of Nazi Racial Hatreds', în Amir Weiner (ed.), *Landscaping the Human Garden. Twentieth-Century Population Management in a Comparative Framework* (Stanford – California: Stanford University Press, 2003), p. 104.

conformaţia fizică (în speţă facială) a cuiva constituie nucleul dur (chiar dacă nu întotdeauna vizibil) al tuturor disciplinelor antropologice dezvoltate în cultura europeană începând cu cel de-al XVIII-lea veac, care s-au format, în foarte mare măsură, după principiile sale. Intrând în combinaţii diverse şi generând metode înrudite de studiere a anatomiei şi fiziologiei umane (craniologia, frenologia, teoria raselor etc.), fiziognomonia s-a transformat, încet-încet, într-o paradigmă implicită, un *reper* uzual al tuturor concepţiilor şi reprezentărilor „naturaliste" ale fiinţei umane, prelungindu-şi influenţa până în secolul XX, când a intrat, pe aceeaşi cale osmotică, şi în compoziţia celor două ideologii totalitare. Este un argument care legitimează, după opinia noastră, examinarea din acest unghi a imaginarului corporal al celor două regimuri.

Demersul nostru nu este unul singular. Richard T. Gray a făcut o analiză în multe privinţe asemănătoare, cu referire la regimul nazist. Într-o carte excelentă[4], el a arătat că principiile fiziognomoniei teoretizate în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea de Johann Kaspar Lavater au intrat, împletindu-se cu celelalte ştiinţe şi sub-discipline naturale apărute în epocă, în structura concepţiilor despre rase din veacul al XVIII-lea şi a doua jumătate a celui următor, culminând cu ideologia rasială a celui de-al III-lea Reich. În raport cu el, contribuţia noastră constă în a propune – nu la fel de exhaustiv, desigur – acelaşi tip de abordare şi pentru comunism.

Dată fiind complexitatea chestiunii, analiza care urmează nu poate aspira să fie, deocamdată, mai mult decât una foarte succintă. Din acest motiv, ea este – ne grăbim să o spunem – în exclusivitate *tipologică*, nu concret-istorică (sau idiomatică). Nu aspectele *particulare* ale imaginarului corporal în fiecare din formele istorice ale totalitarismului vor fi avute aici în vedere, ci numai expresiile *structurale* sau generale (menţionate mai sus) ale acestui imaginar în regimul nazist şi în cel comunist (cărora le alăturăm şi ipostaza fascismului). Variaţiile locale ale „corpului" ca reprezentare simbolică nu vor fi evocate, decât numai dacă ele pot ilustra „invariantele" pe care le avem în vedere. Altfel spus, ancheta noastră va fi şi concret-istorică numai în măsura în care aspectele *specifice* ale imaginarului corporal pot contura mai precis *tipul* (tipurile) acestuia.

IMAGINARUL NAZIST ŞI FASCIST (MUSSOLINIAN) AL CORPULUI FIZIC

Cum bine se ştie, *corpul fizic* a constituit în imaginarul nazist un simbol central. Reprezentare concentrată a aşa-numitei „rase nordice"[5],

---

[4] Richard T. Gray, *About Face. German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz* (Detroit: Wayne State University Press, 2004).

[5] Dezvoltat de teoreticienii germani ai antropologiei rasiale, conceptul de „rasă nordică" – componenta cea mai reuşită a „rasei ariene" – avea menirea de a sublinia superioritatea europenilor nordici (în primul rând a germanilor) asupra popoarelor latine şi slave, vezi Marius Turda – Maria Sophia Quine, *Istorie şi rasism. Ideea de rasă de la Iluminism la Donald*

corpul arian întruchipa două din virtuţile germanităţii, centrale în ideologia celui de-al III-lea Reich: forţa şi armonia. În acelaşi timp, în nuditatea virilă în care era adesea înfăţişat, el încarna idealul masculin de frumuseţe, al cărui canon fusese creat în veacul al XVIII-lea de Johann Joachim Winckelmann după modelul statuar grec[6]. Este, probabil, principalul motiv pentru care corpul arian se arăta, aşa-zicând, constant privirii, definindu-se, chiar, prin ea. Ampla iconografie a regimului nazist (fotografică, cinematografică, picturală etc.) nu înceta să-l ilustreze, cel mai adesea prin metoda contrastului cu trupurile marcate de diformităţi, „degenerate" sau cu anumite particularităţi genetice. În această privinţă, expoziţiile rasiale au avut un rol deosebit, germanii fiind, prin intermediul lor, invitaţi în mod constant să se „recunoască" singuri, adică să se identifice cu idealul corporal arian şi să-şi afle un partener pe măsură, cu care să contribuie la menţinerea purităţii rasei[7].

Perfecţiunea acestui corp nu era însă doar fizică. În conformitate cu principiul fundamental (foarte vechi şi foarte popular) al lecturii fiziognomonice, trupul arian era exemplar şi din punct de vedere caracterial sau, cum am spune astăzi, psihic. Armonia proporţiilor şi virilitatea acestui corp se prelungeau, firesc, într-o serie de însuşiri inerente unei asemenea alcătuiri – curaj, disciplină, loialitate, cinste, camaraderie, spirit de sacrificiu etc. – configurând, laolaltă cu proprietăţile somatice, un ideal-tip uman deopotrivă individual şi colectiv.

Nu este nepotrivit să spunem că trupul arian (unul generic, dar sexualizat) era perfect *transparent*, livrându-şi imediat şi integral trăsăturile. Dezvoltarea, ca şi protejarea lui de orice atingere impură erau imperative absolute, transpuse, tocmai de aceea, în politici foarte complexe.

Trump, traducere de Marius-Adrian Hazaparu (Iaşi: Editura Polirom, 2019), p. 101. Pentru ideologia „nordismului" vezi şi Johann Chapoutot, *La loi du sang. Penser et agir en nazi* (Paris: Éditions Gallimard, 2014), passim.

[6] Pentru corpul nazist ca încarnare a stereotipului virilităţii moderne după modelul antic vezi George L. Mosse, *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, traduit de l'anglais par Michèle Hechter (Paris: Éditions Abbeville, 1997), pp. 170-175. De asemenea, Johann Chapoutot, 'De la pierre à la chair: la fabrication du corps aryen' în Frédéric Duhart, avec la collaboration de Charif et Yannnick Le Pape (eds), *Anthropologie historique du corps. Seize regards* (Paris: L'Harmattan, 2005), pp. 122-123 sqq. Corpul arian nu era – precizarea este importantă – numai masculin. El era şi *feminin* (înfăţişat, de asemenea, ca nud), având aceleaşi trăsături ariene (în primul rând armonie) ca şi cel masculin. Claudia Koonz a notat că polaritatea genurilor a fost una din trăsăturile principale ale concepţiei rasiale naziste, 'More Masculine Men', pp. 104, 109 şi passim. Ar fi de adăugat că polaritatea în cauză constituia şi unul din principiile fundamentale ale ştiinţei fiziognomonice, potrivit căreia, „masculinul" şi „femininul" aveau proprietăţi anatomice şi caracteriale specifice.

[7] Pentru acest aspect vezi Peter Fritzsche, *Life and Death in the Third Reich* (Cambridge – Massachusetts – London – England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008), p. 91 sqq.

Dacă primul dintre aceste imperative (cultivarea virtuţilor psiho-somatice) îşi afla instrumentul educativ cel mai adecvat în *exerciţiile fizice*, cel de-al doilea (protecţia împotriva contaminării) era conceput a se realiza prin înlăturarea a tot ceea ce putea afecta puritatea acestui corp, dar şi a „rebuturilor" rezultate din producţia sa continuă (infirmii, bolnavii mintali, cei afectaţi de diformităţi fizice serioase dar şi alcoolicii, ţiganii, homosexualii şi martorii lui Iehova – categorii considerate „asociale" sau „înstrăinate de comunitate" – *Gemeischaftsfremde* –, trebuind, prin urmare, înlăturate prin sterilizare şi eutanasiere)[8]. Aceste operaţiuni nu erau numai de resortul statului rasist. Aşa cum a notat Johann Chapoutot, în Germania celui de-al III-lea Reich, *fiecare individ avea responsabilitatea de a da propriului trup cea mai frumoasă şi viguroasă formă posibilă*[9], ferindu-l de orice formă de metisare corupătoare. În această ultimă privinţă, cei vizaţi erau, cum bine se ştie, în primul rând, *evreii*. În imaginarul rasial nazist, evreitatea, ca alteritate absolută, se definea, întocmai ca identitatea germanică, prin corp. Prin criteriile sale antropologice (componentele feţei şi forma membrelor) corpul stereotip al evreului era contrariul absolut al celui arian[10]. La fel şi caracterul, a cărui „diformitate" se „vedea", în logica aceleiaşi transparenţe, din „arătarea" trupului. Nu întâmplător, orice contact direct şi chiar formă de proximitate dintre cele două corpuri erau drastic interzise. Segregarea lor era totală[11].

Explicarea amănunţită a originilor acestei concepţii despre corp ca emblemă a rasei – câtuşi de puţin insolită în epoca ei – ar depăşi cu mult intenţiile acestor pagini. Pentru ceea ce urmărim aici, de ajuns este să spunem (dezvoltând ideea enunţată în preambulul acestor pagini) că ea constituie punctul terminus al evoluţiei uneia din cele mai vechi tradiţii antropologice din cultura europeană, aceea fiziognomonică, împletită, începând cu secolul al XVIII-lea, în cultura europeană, cu unele concepţii – precum craniologia camperiană şi frenologia lui Franz Gall – din care s-au dezvoltat, cu începere din secolul următor, curentele antropologiei rasiale.

---

[8] Legislaţia care prevedea acest lucru a fost cea mai timpurie, fiind adoptată curând după instaurarea regimului, în iulie 1933 (Fritzsche, *Life and Death*, pp. 81-108 sqq, dar şi Eric D. Weitz, *A Century of Genocide. Utopias of Race and Nation* (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2003), pp. 102-144, mai ales, 118 sqq.).

[9] Chapoutot, 'De la pierre à la chair', pp. 133-135 şi passim şi Turda – Quine, *Istorie şi rasism*, p. 91.

[10] Chapoutot, 'De la pierre à la chair', pp. 123-125, dar, pentru acelaşi aspect, mai ales, Sander Gilman, *The Jew's Body* (New York – London: Routledge, 1991), passim.

[11] Formele acestei separaţii au fost multiple: de la segregarea locurilor publice (precum ştrandurile), până la aceea comercială şi profesională (vezi, de pildă, interdicţia medicilor germani de a mai avea pacienţi evrei şi a evreilor de a mai avea servitori germani). Principalul obiectiv al acestui separatism a fost evitarea oricărui contact *fizic* între cele două etnii, un principiu care a culminat cu închiderea evreilor în ghetou (Fritzshe, *Life and Death*, p. 129 şi passim).

Această tradiţie se grefează, ea însăşi, pe o viziune la fel de veche despre om şi societate, de esenţă organicistă, care le imagina ca părţi ale naturii, trebuind interpretate şi tratate cu mijloacele şi potrivit principiilor constitutive ale tuturor fiinţelor vii[12]. Cum a arătat, recent, acelaşi Johann Chapoutot în două sinteze foarte ample, această viziune, proprie unui fond comun, european, de idei, din care au derivat în secolele XVIII, XIX şi XX antisemitismul, rasismul, darwinismul social, eugenismul etc., şi-a găsit în totalitarismul nazist expresia ultimă, cea mai complexă şi, totodată, funestă[13].

Concepţia naturalistă-organicistă despre om şi societate descrisă mai sus, ale cărei rădăcini, în Germania, trebuie căutate în tradiţia Luminilor, animată de Herder şi de alţi membri ai generaţiei sale (precum Jakob Michael Reinhold Lenz) nu era una anti-umanistă, dimpotrivă. Deşi privilegia ansamblul, nu partea, grupul (comunitatea etnică, rasa), nu individul autonom, şi punea accentul pe esenţa „obiectivă" (adică naturală) a omului, a cărui perfectibilitate consta în păstrarea, cultivarea şi sporirea unei înzestrări biologice sau genetice – cum am spune astăzi – predeterminate, ea aşeza fiinţa umană pe treapta cea mai de sus a creaţiei, în spiritul aceluiaşi vechi antropocentrism creştin care a continuat să nutrească într-un fel sau altul, toate curentele gândirii moderne.

Semnificaţia acestei concepţii naturaliste despre fiinţa umană nu trebuie însă limitată la presupoziţia ei filosofică, potrivit căreia omul nu putea fi înţeles în ceea ce avea el mai esenţial decât prin prisma însuşirilor sale fizice. Aceste însuşiri – sau (pre)determinări – fie că era vorba de sex, culoarea pielii, particularităţile feţei, forma craniului, aspectul membrelor şi al întregului corp – erau considerate ilustrative şi pentru ceea ce „ascundea" corpul fiinţei umane, anume, psihicul sau trăsăturile de caracter, devoalate prin scrutarea lor minuţioasă. Ceea ce vrem să spunem (repetând o aserţiune pe care am făcut-o şi mai sus) este că nucleul tare – nu totdeauna evident – al acestei viziuni antropologice şi al tuturor derivatelor ei mai timpurii sau târzii, inclusiv al rasismului nazist a fost fiziognomonia, căreia Johann Kaspar Lavater i-a conferit (nu întâmplător, tot în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea[14]) o întemeiere ştiinţifică. Ea constituie, de fapt, cheia acestei concepţii totalizante despre om ca parte a naturii (sau al „marelui

[12] Vezi pe larg despre acest aspect mai sus menţionata analiză a lui Gray, *About Face*, passim.

[13] Chapoutot, *La loi du sang* şi Chapoutot, *La révolution culturelle nazie* (Paris: Éditions Gallimard, 2017). Pe larg despre fondul comun de idei care a nutrit ideologia nazistă, rasială şi organicistă, în *La loi du sang*, pp. 523-524 şi passim, dar şi Turda – Quine, *Istorie şi rasism*, passim, pentru ideea de rasă şi avatarurile ei.

[14] Vezi în acest sens Johann Kaspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe*, vol. I-IV (Leipzig – Winterthur, 1775-1778).

lanţ al fiinţei", după expresia lui Arthur O. Lovejoy[15]), considerat, prin particularităţile sale fizico-psihice, perfect lizibile, exemplarul ei cel mai reuşit.

Dată fiind însemnătatea simbolică a corpului fizic în imaginarul nazist, ar fi fost de aşteptat ca acest corp să joace un rol central şi în cultul personalităţii, inerent unui asemenea regim. Or, nu este aşa. Cultul Führer-ului nu a fost nicicând asociat cu idealul masculin de frumuseţe, dominant în reprezentările iconografice şi iconologice din timpul celui de-al III-lea Reich. În sistemul de referinţe al ideologiei naziste, corpul fizic al lui Hitler a fost complet absent, prim-planul fiind, dimpotrivă, ocupat de însuşirile personalităţii sale: voinţă, energie, clarviziune. În efectivitatea sa materială, acest corp nu se lasă întrevăzut decât foarte târziu, spre sfârşitul regimului şi – paradoxal – într-o formă din ce în ce mai *degradată*, remarcată – fapt semnificativ – ca o observaţie de primă instanţă, de toţi cei care îl vizitează pe Führer fie la Marele Cartier General de la Rastenburg, din Prusia Orientală, fie, cu puţin timp înainte de sfârşitul său, în buncărul de sub Cancelaria Reich-ului.

Absent din recuzita simbolurilor asociate de nazism celebrării conducătorului, corpul fizic este însă prezent – chiar *omni*prezent – în panoplia reprezentărilor puterii din Italia fascistă. Cum au arătat în mod convingător studiile lui Emilio Gentile[16] şi Sergio Luzzatto[17], dar şi cercetările Caterinei Bianchi[18] şi ale lui Mario Isnenghi[19], cultul personalităţii Ducelui, integral elaborat în funcţie de reprezentarea sa *corporală*, a constituit piesa centrală a ideologiei fasciste.

Retorica acestei ideologii, una a virilităţii, nu făcea economie de cuvinte şi imagini pentru a exalta corpul Ducelui. Mussolini era sistematic înfăţişat tânăr şi puternic, practicând cultura fizică sau desfăşurând o activitate productivă. Încarnare a masculinităţii ideale, el era – cum se exprima Augusto Turati, secretar al Partidului Naţional Fascist între 1926-1930 – *cel mai frumos, cel mai puternic [şi] cel mai bun dintre toţi fiii Mamei Italia*[20]. Scoţând în evidenţă forţa şi rezistenţa acestui corp, al cărui purtător

---

15 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Harvard: Harvard University Press, 1936).

16 Emilio Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (Roma – Bari: Editori Laterza, 2009).

17 Sergio Luzzatto, *Le corps du Duce. Essai sur la sortie du fascisme*, traduit de l'italien par Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris: Éditions Gallimard, 2014).

18 Caterina Bianchi, 'Il nudo eroico del fascismo', în Sergio Bertelli – Cristiano Grottanelli (eds), *Gliocchi di Alessandro. Poteresovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceausescu* (Firenze: Ponte alle Grazie, 1990), pp. 154-169.

19 Mario Isnenghi, 'Il corpo del Duce', în Bertelli – Grottanelli (eds), *Gliocchi di Alessandro. Poteresovrano*, pp. 170-183.

20 Apud Gentile, *Il culto del littorio*, p. 241. Virtuţile neobişnuite ale corpului mussolinian erau evocate şi de nenumăratele anecdote care circulau în societate despre habitudinile sale

era în repetate rânduri evocat ca având o putere de muncă excepţională, propaganda regimului avea grijă să ocolească orice ar fi avut tangenţă cu vârsta personajului, aniversările, indispoziţiile şi maladiile sale, evitând până şi menţiunea că Mussolini era bunic. Nu se insista nici pe imaginea familială a dictatorului italian: soţia şi copiii săi, deşi fotografiaţi uneori alături de el, nu aveau o viaţă publică[21]. Totul era făcut să sugereze o constituţie biologică asupra căreia timpul nu avea vreun efect. *Duce perpetuu al Italiei*, după expresia lui Sergio Luzzatto, *speranţa de viaţă a lui Mussolini coincidea cu eternitatea*[22].

Cu începere din 1936, cu ocazia deschiderii, la Milano, a primei expoziţii permanente care îi regrupa pe toţi artiştii importanţi ai momentului, corpul fizic mussolinian şi-a asociat şi un cult estetic, ai cărui autori – îndeosebi sculptori – l-au înfăţişat pe Duce în postura (integrală sau parţială) a unui nud eroic, după modelul artei statuare greceşti, elenistice şi romane. Caterina Bianchi a observat că, dintre toţi dictatorii epocii contemporane, Mussolini a fost singurul elogiat în această modalitate[23], împrumutată şi de arta fotografică italiană, cum o arată numeroasele expoziţii organizate de Institutul Luce[24], oficina propagandistică a regimului, a cărui misiune era de a produce şi distribui filme artistice şi documentare.

Corpul lui Mussolini constituie elementul central şi în ritualul vizitelor în provincii şi al „băilor de mulţime", care configurau liturghia laică fascistă. Ca efigie, voce, imagine sau cuvânt scris, Mussolini era prezent pretutindeni[25], într-o logică a ubicuităţii şi permanenţei, proprie mai cu seamă expresiilor *arhaice* ale puterii care, pentru a fi efectivă, trebuia numaidecât *văzută* în încarnarea sa omenească[26]. Este şi motivul pentru care forţa de sugestie a acestei omniprezenţe era cea mai mare, atunci când se manifesta în nemijlocirea sa fizică, adică în „carne şi oase". Cum a remarcat Emilio Gentile, apariţiile lui Mussolini în mijlocul „poporului său" suscitau o veritabilă devoţiune populară, al cărei obiect îl constituiau, în primul rând,

igienice, vigoarea, performanţele sale sexuale etc. Vezi în acest sens, *inter alia*, Karen Pinks, *Bodily Regimes. Italian Advertising under Fascism* (Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 1995, pp. 16-17).

21 Barbara Spackman, 'The Fascist Rhetoric of Virility', *Stanford Italian Review*, 8, 21/2 (1990), apud Mosse, *L'image de l'homme*, p. 170, dar, de curând, şi Luzzatto, *Le corps du Duce*, pp. 49-58.

22 Luzzatto, *Le corps du Duce*, p. 49.

23 O modalitate inventată, *nota bene*, de el însuşi, Bianchi, 'Il nudo eroico del fascismo', p. 161.

24 Ibid.

25 Isnenghi, 'Il corpo del Duce', pp. 174-175.

26 Vezi în acest sens cărţile şi studiile excepţionale ale lui Louis Marin, îndeosebi *Le portrait du roi* (Paris: Éditions du Minuit, 1981) şi Louis Marin, 'Le pouvoir et ses représentations', în Louis Marin, *Politiques de la représentation*. Édition établie par Alain Cantillon et al. (Paris: Éditions Kimé, 2005), pp. 71-86.

trăsăturile sale fizice. În scrisorile care îi erau adresate de oamenii de rând cu prilejul fiecărei vizite, accentele acestei pietăţi secularizate cădeau fie pe cuvântul (sau vocea) dictatorului, care „inspira eroism şi jertfă", fie pe „strălucirea de vultur" a privirii sale, aparţinând unui om sortit „să domine şi să formeze, dintr-o mie de voinţe, una singură", fie pe „faţa [sa] sculpturală", pe gesturile şi posturile corpului[27], totul denotând aceeaşi idee a perfecţiunii masculine şi bărbăţiei, specifică unui corp eroic.

Apariţiile lui Mussolini în mijlocul mulţimilor care îl adorau nu au anulat efectul prezenţei sale figurate, prin imagini de tot felul (fotografii, sculpturi, citate din cuvântările sale etc.), ci i-au scos şi mai bine în evidenţă ubicuitatea. *Ducele care vorbeşte, Ducele care scrie, Ducele fotografiat, vorbit, scris, desenat, sculptat de alţii*, cum descrie Mario Isnenghi omniprezenţa personajului[28], erau expresiile unui ansamblu referenţial cu caracter educativ (şi politic) ce coincidea perfect cu realitatea organică a celui astfel evocat. Nu întâmplător, atentatul la imaginile Ducelui, care împrumutau, cel mai adesea, forma *desfigurării*, era incriminat penal ca un atentat la corpul său *fizic*[29]. Toate aceste particularităţi sunt tipice nu numai pentru ipostaza aproape sacralizată a unui corp în acelaşi timp real şi metaforic care, aidoma euharistiei, se distribuia fără a se împărţi tuturor celor ce îl venerau[30]. În egală măsură, ele sunt în cel mai înalt grad sugestive şi pentru *identitatea fizică* dintre om şi putere[31], ceea ce, ca în Bizanţul de odinioară[32] şi încă şi mai apăsat în Imperiul ţarilor[33], anula tradiţionala distincţie dintre „corpul

---

[27] Gentile, *Il culto del littorio*, pp. 258-289.

[28] Isnenghi, 'Il corpo del Duce', p. 175.

[29] Luzzatto, *Le corps du Duce*, pp. 56-57.

[30] Mario Isnenghi, autorul acestei comparaţii, aseamănă trupul fizic al lui Mussolini cu un veritabil corp-corpus, care se oferă (este oferit) prin cvasi-totalitatea mijloacelor vizuale şi auditive ale timpului, ca o *adevărată hrană spirituală*, *distribuită poporului* – scrie el – *pe bucăţi, dezmembrat* (subl. ns. – Al.-F. P.), cum este împărţită credincioşilor împărtăşania ('Il corpo del Duce', p. 175). Metafora este deosebit de sugestivă, cu excepţia unui detaliu important: „corpul metaforic" mussolinian se distribuie, într-adevăr, dar nu dezmembrat, ci integral şi multiplicat, ca o replică laică a euharistiei care, ca „trup al lui Hristos", nu poate fi împărţită. Vezi din nou, aici, Marin, 'Le pouvoir et ses représentations' în Louis Marin, *Politiques de la représentation*, passim.

[31] Luzzatto, *Le corps du Duce*, p. 68; Bianchi, 'Il nudo eroico del fascismo', p. 166, care sesizează acelaşi fenomen atunci când scrie că trupul lui Mussolini *a devenit însuşi simbolul regimului*.

[32] Trimitem aici la studiul nostru, 'Représentation et politique: l'hypostase corporelle de l'État dans l'Empire Byzantin', în Florin Curta – Bogdan-Petru Maleon (eds), *The Steppe Lands and the World Beyond Them. Studies in honour of Victor Spinei on his 70th birthday* (Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2013), pp. 617-645, reluat şi dezvoltat în Alexandru-Florin Platon, *„Corpul politic" în cultura europeană. Din Evul Mediu pînă în epoca modernă* (Iaşi: Editura Polirom, 2017), pp. 144-158.

[33] Vezi în acest sens Claudio Sergio Ingerflom, *Le tsar, c'est moi. L'imposture permanente d'Ivan le Terrible à Vladimir Poutine* (Paris: Presses Universitaires de France, 2015), pp. 116,

politic" şi trupul uman, magistral analizată acum mai bine de o jumătate de secol de Ernst H. Kantorowicz[34]. Întocmai ca în aceste cazuri, în Italia fascistă corpul fizic al liderului pare a-l fi absorbit pe cel „politic", anulându-i independenţa.

Această similitudine nu autorizează însă postularea vreunei legături cauzale între cele două forme istorice ale „corpului politic" şi aceea de care ne ocupăm aici. Relaţia lor este însă cert genealogică, ţinând de aceeaşi specificitate *arhaică* a imaginarului puterii. Cum foarte bine a observat Diane Lamoureux, fantasma unităţii, proprie regimurilor totalitare, a fost inseparabilă de ideea *figurării* acestei unităţi după modelul societăţilor premoderne. Pretenţia acestor regimuri de a aboli diviziunile sociale s-a prelungit în articularea unor figuri „monolitice" ale unităţii („partid", „popor"), peste care s-a suprapus, înglobându-le, chipul conducătorului[35].

Explicând centralitatea corpului mussolinian în cultul pe care i l-a elaborat propaganda fascistă, Caterina Bianchi a subliniat acelaşi rol jucat în această privinţă de percepţiile şi valorile colective arhaice. *Într-o societate încă profund agrară şi patriarhală [ca aceea italiană din interbelic]* – scrie autoarea – *cultul bărbatului viril răspundea perfect sentimentelor difuze ale*

200. Vezi, de asemenea, Claudio Sergio Ingerflom – Tamara Kondratieva, '*„Bez carjazemljavdova*": Syncrétisme dans le V*remennik* d'IvanTimofeev', *Cahiers du monde russe et soviétique*, 34/1-2 (Janvier-Juin 1993): 257-265.

[34] Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1957). Vezi şi ediţia în limba română, Ernst Hartwig Kantorowicz, *Cele două corpuri ale regelui. Un studiu asupra teologiei politice medievale*, traducere de Andrei Sălăvăstru, prefaţă de William Chester Jordan, postfaţă de Alexandru-Florin Platon (Iaşi: Editura Polirom, 2014). Observând contopirea dintre corpul fizic al lui Mussolini şi putere, Sergio Luzzatto consideră că însemnătatea simbolică a trupului liderului fascist exclude, totuşi, orice comparaţie cu *istoria corpurilor suveranilor de drept divin*, deoarece, afirmă el, *printre fundamentele puterii regale în Europa medievală şi modernă exista principiul dinastic [şi] cel al continuităţii monarhiei dincolo de viaţa terestră a diferiţilor monarhi. Spre deosebire de aceste „corpuri" ale suveranilor de drept divin* – continuă el – *puterea carismatică a liderilor din secolul XX se întemeiază pe caracterul unic al ghidului... În tradiţia monarhică occidentală* – scrie mai departe, Luzzatto – *corpul fizic al regelui era perceput ca o limită sau, într-un fel, ca o a doua natură în raport cu trupul său politic. În filosofia „ducismului" şi a hitlerismului, din contră, legarea de corp a devenit o resursă, caracterul fizic al liderului constituind esenţa însăşi a autorităţii sale. Mai mult decît în Germania celui de-al III-lea Reich* – observă judicios autorul – *în Italia fascistă corpul dictatorului a funcţionat ca un instrumentum regni* (*Le corps du Duce*, p. 39). După opinia noastră, nu corpul fizic *în sine* a funcţionat ca un asemenea instrument, ci prin *identificarea* sa cu cel *politic*, ceea ce l-a transformat într-un mijloc principal de guvernare. Altfel nu s-ar explica nici tratamentul degradant la care a fost supus acest corp după moartea, în condiţiile cunoscute, a lui Mussolini.

[35] Diane Lamoureux, 'Corps politique', în *Dictionnaire du corps*. Sous la direction de Michela Marzano (Paris: Presses Universitaires de France, 2007), p. 251.

italienilor[36]. Punctul ei de vedere coincide şi cu cel al lui Emilio Gentile, referitor la fondul antropologic pe care s-a grefat acest cult, un fond – scrie autorul – dominat de credinţe religioase, superstiţii şi chiar de practici magice[37], care *au proiectat asupra mitului mussolinian forme de devoţiune şi un cult tipice pentru pietatea religioasă creştină*[38]. Ambele interpretări, ca şi aceea a Dianei Lamoureux, confirmă constatarea şi altor specialişti ai totalitarismului, privitoare la caracterul arhaic al imaginarului acestuia[39], adaptat unor societăţi insuficient modernizate, preponderent agrare, dominate de un segment popular şi „mic burghez" foarte larg.

De bună seamă, acestui punct de vedere i se poate replica faptul că toate formulele folosite uzual pentru a descrie atributele fizice ale Ducelui (ilustrative şi pentru captarea „corpului politic" în trupul său muritor) ar trebui interpretate nu ca manifestări ale unui fond mental ancestral, ci – mult mai banal – ca mijloace pur retorice, ca referinţe obligatorii în raport cu imaginea *construită* de propaganda regimului despre conducătorul acestuia, care reclama *numai* astfel de epitete. Cu alte cuvinte, aparenţa lor „devoţională" nu ar trebui luată în serios, întrucât ar fi „jucată". Dar, chiar şi aşa, ca manifestări „conştiente", asemenea expresii prezintă cel mai mare interes: dacă propaganda regimului le-a selectat din vastul „arsenal" al unei perfecţiuni corporale generice pentru a le asocia cu persoana concretă a Ducelui, înseamnă că ele – *numai* ele – aveau un anumit sens într-o societate care – putem presupune fără să ne înşelăm – îşi reprezenta idealul masculinităţii în *acest* fel (sau *şi* în acest fel), anume, prin imaginea unui corp fizic tânăr, viguros şi fără cusur.

Cât de judicioasă este această observaţie se poate deduce şi dintr-o altă caracteristică a corpului fizico-politic mussolinian: corespondenţa perfect transparentă, cum am notat şi mai sus, dintre acest corp şi *virtuţile* sale psihice. Să-i dăm din nou cuvântul, aici, lui Emilio Gentile: Mussolini – scrie el – a fost *sanctificat ... ca profet, salvator, făuritor şi ghid al naţiunii*, fiind evocat ca *sumă şi sinteză superioară a fiecărui tip [cunoscut] de măreţie, gîndire şi acţiune*. El era *legislator, filosof, scriitor, artist, geniu universal, dar şi profet „trimis", apostol, maestru infailibil, ales al destinului şi purtător al acestuia*[40], înşiruirea de ditirambi nemaicunoscând limite. Din această panoplie a măreţiei nu puteau lipsi, firește, nici comparaţiile cu trecutul.

---

[36] Bianchi, 'Il nudo eroico del fascismo', p. 162.

[37] Devoţiunea populară pentru Mussolini nu a exclus – fapt semnificativ – nici convingerea în capacitatea taumaturgică a Ducelui, ca, bunăoară, cea a unei femei din Versilia, mamă a unui copil foarte bolnav, care spera în vindecarea lui printr-o intervenţie de acest fel a Ducelui (caz citat de Luzzatto, *Le corps du Duce*, p. 41).

[38] Gentile, *Il culto del littorio*, pp. 261-262.

[39] Precum, bunăoară, Stephen Louw, 'Unity and Development: Social Homogeneity, the Totalitarian Imaginary, and the Classical Marxist Tradition', *Philosophy of the Social Sciences*, 27/2 (June 1997): 180.

[40] Gentile, *Il culto del littorio*, pp. 241-242 sqq.

Ducele a fost, rând pe rând, asemănat cu Caesar, Augustus, Napoleon, Socrate, Platon, Mazzini, Garibaldi etc.[41], înmănunchind metaforic însuşirile fiecăruia.

Însoţindu-şi atât de aproape purtătorul, în timpul vieţii, ca un element central al cultului personalităţii, corpul fizic al lui Mussolini a constituit, inevitabil, un simbol cardinal şi în scenariul macabru al morţii sale şi, de asemenea, în posteritatea sa.

Putem identifica trei etape premergătoare acestui eveniment, ce pot fi interpretate ca tot atâtea momente ale „ieşirii" „corpului politic" din corpul fizic care îl absorbise. Prima coincide cu răsturnarea de la putere a dictatorului (25 iulie 1943), când, pretutindeni în Italia, Mussolini a fost „ucis" şi degradat mai întâi în efigie, potrivit unui ritual identic cu cel de mai târziu, din piaţa Loreto din Milano: statuile Ducelui au fost răsturnate şi mutilate, fotografiile şi afişele chipului său au fost caricaturizate şi rupte, furia iconoclastă a mulţimilor manifestându-se inclusiv prin cuvinte, în forma unor cuplete batjocoritoare care, aşa cum scrie Sergio Luzzatto, *întorceau pe dos 20 de ani de ode şi omagii*[42].

A doua etapă a disjuncţiei dintre „corpul politic" şi corpul fizic mussolinian s-a consumat în timpul Republicii de la Salo (23 septembrie 1943 – 25 aprilie 1945), când bătrâneţea Ducelui a devenit, dintr-o dată, extrem de vizibilă. *Cine avea norocul să se apropie de el* [adică de Mussolini – n. ns.] *[în această perioadă]* – scrie Sergio Luzzatto – *avea, mai întîi, impresia că regăseşte intactă mimica mussoliniană... Foarte repede, totuşi, sentimentul familiarităţii lăsa locul unei insuportabile alterităţi. „Cine era acest om care vorbea ca el, gesticula ca el, aşa cum fusese văzut de mii de ori în jurnalele cinematografice dar care [totuşi] nu era el". Ducele devenise un imitator al Ducelui*[43].

Separaţia finală a „corpului politic" de cel fizic, ajuns un simulacru debil al primului, s-a petrecut în piaţa Loreto din Milano, la 29 aprilie 1945, la capătul unui veritabil ritual al „dez-identificării". Mai întâi, cadavrul lui Mussolini a fost expus, parţial dezbrăcat, pe caldarâmul pieţei. A urmat spânzurarea lui cu capul în jos, după tipicul riturilor de inversiune a puterii, comune în lumea premodernă[44]. Totul s-a încheiat prin mutilarea facială şi

[41] Ibid.

[42] Urmăm aici, îndeaproape, consideraţiile lui Luzzatto, *Le corps du Duce*, pp. 64-67 şi Isnenghi, 'Il corpo del Duce', pp. 172-173.

[43] Luzzatto, *Le corps du Duce*, p. 70. Citatul inclus aparţine unui martor ocular.

[44] Câteva din aceste ritualuri şi evenimentele care le-au prilejuit sunt analizate de Sergio Bertelli, *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*, translated by R. Burr Lichtenfield (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001), p. 231 sqq.

craniană a Ducelui[45], adică a celor mai vizibile părţi ale corpului, simbolizând forţa.

Deposedarea simbolică de putere a lui Benito Mussolini şi reinstituirea libertăţii Statului, pe care dictatorul o anulase, nu au epuizat, însă, puternicele valenţe figurative ale corpului mussolinian. Evenimentele pe care le-am descris au avut un epilog neaşteptat, care sugerează că trupul Ducelui mai păstra ceva din aura de sacralitate pe care i-o conferise propaganda regimului. La 23 aprilie 1946, la numai un an de la moartea lui Mussolini, cadavrul său a fost răpit din cimitirul milanez unde fusese îngropat fără nume. Autorii actului – membrii unui comando de fideli, condus de un oarecare Domenico Laccissi – nu au avut totuşi răgazul de a-şi fructifica (nu se ştie însă cum) succesul: după câteva săptămâni de intense căutări şi în urma unei mobilizări naţionale, care arăta cât de important era cazul, poliţia a recuperat resturile fostului conducător, încredinţându-le, pentru a fi păstrate în secret, mănăstirii capucine Cerro Maggiore din apropierea Milanului. În cele din urmă, la 31 august 1957, ele au fost predate familiei şi reînhumate în capela acesteia din Predappio, ceea ce, punând definitiv capăt întregii afaceri, arăta că procesul depolitizării acestui corp se încheiase[46].

CORPUL „METAFORIC" NAZIST ŞI FASCIST

Pentru a fi completă, un ultim aspect se mai cuvine adăugat discuţiei întreprinse mai sus, pe marginea imaginarului corporal în regimul fascist şi nazist. El priveşte varianta pe care am numit-o „metaforică" a acestui corp.

Dacă în Italia lui Mussolini hiperbolele asociate de propaganda regimului corpului fizic al Ducelui au anulat distincţia dintre acesta şi „corpul politic", nu la fel s-a întâmplat în Germania nazistă, unde acest corp „metaforic" a continuat să aibă o existenţă relativ independentă de figura celui care îl conducea. Mai clar spus, dacă în Italia mussoliniană „corpul politic" a fost (temporar) abolit prin *absorbţia* în corpul fizic al liderului său carismatic, în Germania celui de-al III-lea Reich, el a fost nu absorbit, ci *personificat* şi *etnicizat*, fiind, pe de altă parte, *colonizat* de imaginarul rasei. Aşa se explică şi diferenţele dintre reprezentările acestui corp în Italia fascistă şi Germania nazistă: rare sau absente în discursul politic fascist, ele sunt ubicui în discursul normativ nazist despre popor (*Volk*) şi rasă. Şi, în primul rând, în *Mein Kampf*, cartea de căpătâi a regimului.

---

[45] Vezi pentru această descriere Bianchi, 'Il nudo eroico del fascismo', pp. 166-167. Pentru Sergio Luzzatto, tratamentul degradant la care a fost supus cadavrul lui Mussolini are şi un alt sens: să excludă orice legendă a supravieţuirii sale, de înţeles în logica mitului foarte popular al „regelui ascuns", care reapare după ce, un timp, fusese constrâns să se ascundă, *Le corps du Duce*, p. 94.

[46] Toată povestea, cu multe detalii, la Luzzatto, *Le corps du Duce*, pp. 111-190 sqq.

Richard A. Koenigsberg a repertoriat minuţios toate imaginile „corpului" etnic german evocate în această carte, regrupându-le într-o sinteză pe cât de sistematică, pe atât de clară[47]. O reproducem succint, şi noi, în cele ce urmează.

În spiritul paradigmei organiciste care inspira, încă din secolul al XVIII-lea, toate concepţiile despre stat, societate şi lume din spaţiul cultural german (şi, desigur, european), Führer-ul se referă constant la Reich-ul pe care pretindea că îl reîntemeiase ca la un organism viu[48]. Constituit din „carne şi sânge" (echivalenţele metaforice ale teritoriilor şi rasei germane), acest „organism" era imaginat ca fiind supus, fără încetare, unor atacuri distructive[49], urmărind să-l dezintegreze. Nu întâmplător, termenii folosiţi pentru identificarea agenţilor patogeni – şi anume: „fermenţi" ai descompunerii[50], „tumori canceroase"[51], „bacili", viruşi", „toxine"[52] etc. – erau, în totalitate, preluaţi din seria celor folosiţi în maladiile contagioase sau care afectau sistemul imunitar, efectul acţiunii lor fiind acelaşi: slăbirea poporului german şi periclitarea viitorului său. Cei desemnaţi prin aceste metafore erau, invariabil, bolşevicii şi evreii[53]. Ultimilor, mai ales, le era asociată o întreagă gamă de cuvinte înjositoare („paraziţi"[54], „sugători de

---

47 Richard A. Koenigsberg, *Hitler's Ideology. Embodied Metaphor, Fantasy, and History* (Charlotte, N. C.: Information Age Publishing Inc., 2007).

48 Ibid., p. 5.

49 Ibid., p. 8.

50 Ibid.

51 Ibid., p. 15.

52 Ibid., p. 16.

53 Ibid.

54 Termen de origine greacă, „parazitul" (*parasitos*) desemna, iniţial o persoană căreia i se îngăduia să ia parte la masa rituală care urma unui sacrificiu adus zeilor sau să consume din hrana rezervată unei persoane importante. În sensul social al termenului (folosit şi în Antichitate şi transmis, ulterior – în secolul al XVI-lea – şi în limbile vernaculare), „parazitul" conota o trăsătură profund negativă de caracter, descriind un personaj profitor, linguşitor şi amoral (imoral), care trăieşte pe seama celorlalţi. În secolele XVII-XVIII, în circumstanţele dezvoltării cunoştinţelor botanice, „parazitul" a început să fie utilizat, ca metaforă în relaţia dintre organismele naturale (îndeosebi plante), desemnând entităţile care depind de alte organisme. Spre finele aceluiaşi secol, metafora a revenit în domeniul social, păstrându-şi sensul biologic, pentru a caracteriza grupările neproductive, care trăiau din munca altora. Deşi nu foloseşte cuvântul în scrierile sale din epoca Revoluţiei Franceze, Sièyes, îi aşează în mod clar pe aristocraţi în această categorie. În acelaşi interval de timp, „parazitul" a fost asociat şi „organismului" etnic, pe fondul dezvoltării unei interpretări naturaliste a societăţii, care asemăna popoarele cu „organisme vii". Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) a fost primul care a tematizat această concepţie biologică – deopotrivă morfologică şi fiziologică – despre popoare şi naţiuni, fiind, aparent, tot cel dintâi care i-a comparat pe evrei cu o plantă (excrescenţă) parazită, din cauza lipsei lor de independenţă politică şi naţională, care îi făcea să trăiască pe seama altor naţiuni, mai exact – scrie Herder – în cadrul „corpului naţional" (*Nationalkörper*) german. În secolul al XIX-lea, în contextul popularităţii crescânde a

sânge", „lipitori", „abcese otrăvitoare" etc.[55], menite a-i deposeda, simbolic, de orice umanitate, sugerând, totodată, că tratarea lor nu se putea face decât printr-o operaţiune „tipică" pentru o astfel de „infecţie": epurarea şi purificarea.

Acţiunea „patogenă" a unor asemenea elemente era considerată cu atât mai periculoasă, cu cât afecta „seva" însăşi a „organismului" naţional, adică *sângele*. În imaginarul nazist al rasei, metaforele legate de sânge– nu întâmplător, cele mai numeroase – evocă o străveche tradiţie antropologică şi religioasă a simbolismului acestui flux, pe care discursul medical din secolul al XVII-lea îl ridicase la rangul de substanţă vitală a corpului, în detrimentul celorlalte „umori", considerate, timp de secole, la fel de importante pentru echilibrul somatic al fiinţelor vii. Instituită de concepţia harveyană asupra corpului[56], primordialitatea fluxului sangvin a trecut, un veac mai târziu (al XVIII-lea), şi în concepţiile corporal-organiciste despre popor şi naţiune, în combinaţie cu un limbaj medical specific, care transmuta măsurile curative şi de prevenţie aplicate corpurilor fizice în sfera trupului imaginar al Statului-Naţiune. Împrumutat, cu începere din secolul al XIX-lea, de ştiinţele rasiale dezvoltate acum, acest vocabular vitalist, centrat pe „corp" şi „sânge", a sfârşit prin a ajunge o structură şi a imaginarului nazist. Este şi motivul pentru care ideea de „infecţie" sangvină şi spaima de contaminare (otrăvire) prin infuzie sau contact sexual străbat ca un laitmotiv întreg imaginarul rasial din Germania celui de-al III-lea Reich, împletindu-se, cât se poate de logic, cu măsuri complexe de prevenţie şi ripostă[57]. În *Mein Kampf*, păstrarea „purităţii sângelui" german este prezentată ca un comandament vital, în sensul cel mai literal – dacă se poate spune aşa

---

darwinismului social şi antropologiilor rasiale, termenul a migrat în limbajul medical, începînd să fie folosit pentru a descrie disfuncţiile fiziologiei umane. Concomitent, relaţia binară herderiană „corp naţional" – „evrei paraziţi" a dobândit un accentuat sens etnic-rasial, extins la orice minoritate socială şi etnică. Pentru aceste informaţii vezi Andreas Musolff, *Metaphor, Nation and the Holocaust. The Concept of the Body Politic* (New York – London: Routledge, 2010), pp. 127 – despre concepţia herderiană –, pp. 139-140; Andreas Musolff, 'From Social to Biological Parasites and Back: The Conceptual Career of a Metaphor', *Contributions to the History of Concepts*, 9/2 (Winter 2014): 18-32.

[55] Koenigsberg, *Hitler's Ideology*, p. 19.

[56] William Harvey (1578 – 1657), medic englez, este cel care a pus pentru prima dată în evidenţă sistemul dublu circulator al sângelui (arterial şi sangvin) în corpul omenesc, punând astfel capăt paradigmei galenice a sistemului circulator unic. Pentru tratatele sale medicale vezi William Harvey, 'Movement of the Heart and Blood in Animals', în William Harvey (ed.), *The Circulation of the Blood and Other Writings*, translated by Kenneth J. Franklin (Dent: London – Melbourne – Toronto, 1963).

[57] Un exemplu concludent în acest sens este Legea pentru protecţia sângelui german (*Blutschutzgesetz*) din 15 septembrie 1935, parte a legilor rasiale de la Nürnberg, votate în acel an – care interzicea căsătoriile dintre germani şi evrei, vezi Fritzsche, *Life and Death*, p. 79.

– al cuvântului, de care depindeau „puritatea rasei”[58] și supraviețuirea însăși a „poporului german”. Conservarea acestei purități nu era însă imaginată numai ca un efect al strânsei unități a „corpului național”[59], apt să-i sporească rezistența față de acțiunea corupătoare a factorilor patogeni. Ideologia nazistă o prezenta ca datoria de căpătâi a fiecărui german, o datorie care putea merge până la sacrificiul suprem[60]. În imaginarul colectivist al celui de-al III-lea Reich în care „întregul” prima asupra „părții”, individul era mai prejos față de trupul simbolic al comunității din care făcea parte. Dacă apărarea și consolidarea acestui trup o impuneau, el trebuia să fie gata a-și da și viața. Numai astfel putea fi asigurată perpetuarea intactă a rasei și continuitatea milenară a Reich-ului ridicat pe umerii ei.

În raport cu acest corp imaginar al poporului-rasă, Führer-ul se înfățișa – modest – pe sine, ca o simplă parte. Nici atunci când și-a scris cartea, dar nici mai târziu, la apogeul puterii, el nu pare a fi aspirat să-l „confiște” sau să-l absoarbă, ca în Italia mussoliniană (deși proximitatea dintre cele două „corpuri” a fost mare și aici). Führer-ul a pretins, doar, că îl reprezintă, dar nu ca un „cap” simbolic, ci – cum a declarat-o în repetate rânduri [61] – ca o portavoce a dezideratelor colective și ca un „fiu al poporului” în care se născuse. „Corpul metaforic” („mistic”) al rasei-națiune nu s-a identificat cu liderul său (nu complet, în orice caz), ci pare a fi rămas, tot timpul, (oarecum) distinct de el, fiind – cum am spus – doar personificat, nu și înglobat de acesta.

CORPUL FIZIC ÎN IMAGINARUL COMUNIST

Spre deosebire de fascismul mussolinian și de nazism, care au făcut din corpul fizic un puternic instrument ideologic, simbolistica aceluiași trup în regimul comunist este mult mai puțin evidentă. „Omul nou” al comunismului nu se definea prin aspectul său exterior, ci – cum bine se știe – prin „interioritate”. Potrivit acestui model de interpretare, nu armonia și puterea corpului erau atributele ce trebuiau perfecționate, ci „conștiința”, disjunsă de însușirile somatice. Punând accentul nu pe „exteriorul” omului, ci pe *interioritatea* sa, viziunea despre om a comunismului inversa radical raportul dintre „ființă” și „conștiință”, imaginate de concepția naturalistă ca fiind perfect simetrice. Corpului „transparent” al ultimei (acceptat ca postulat semiotic și de fascism și nazism), totalitarismul comunist îi opunea, așadar, un corp *opac*, ale cărui virtuți sufletești nu mai puteau fi citite în tradiționala cheie fiziognomonică a continuității dintre înfățișare și caracter, ci după o cu totul altă sintaxă: aceea a cuvintelor, gesturilor și faptelor, determinate de contextul socio-cultural al producerii lor, mai precis, de

[58] Apud Koenigsberg, *Hitler's Ideology*, p. 27.
[59] Ibid., p. 13.
[60] Ibid., p. 43.
[61] Ibid., p. 47.

interacţiunea cu acesta[62]. Ca şi în cazul precedent, al concepţiei naturalist-organiciste, avem de a face aici cu prelungirea unei vechi tradiţii intelectuale (de sorginte goetheană şi hegeliană), nutrită, ca şi concurenta ei, de Lumini şi Revoluţia franceză, care a dat naştere, în secolul al XIX-lea, tuturor curentelor utopiei libertare socialiste, inclusiv marxismului, forma cea mai radicală a acestora.

Chiar dacă nu constituie un simbol explicit, corpul fizic nu lipseşte totuşi din imaginarul comunist al puterii. De regulă, el se arată în forme indirecte, fie prin intermediul unei anumite „estetici a virilităţii", vădită în personajul iconografic al muncitorului (muncitoarei), întotdeauna îmbrăcat (comunismul este profund ostil nudităţii) şi pozând într-o atitudine care emană energie, putere, dinamism[63], fie în ipostaza paradoxală a corpului mutilat – întruchipare a eroismului şi, prin extensie, a masculinităţii[64]– fie, în sfârşit, ca un simbol *metalic* (fier, oţel), ce sugerează metamorfoza psihică a „omului nou". Expresii precum „disciplină (voinţă) de fier", „muşchi de oţel", „caracter oţelit" etc. sunt, din acest unghi, grăitoare, evocând, prin sublimarea metaforică a cărnii în metal, un nou tip de conştiinţă[65].

În aceeaşi modalitate indirectă, semnificaţia simbolică a trupului fizic se deduce şi din atenţia pe care regimurile comuniste o acordă igienei, sănătăţii şi îngrijirii medicale a populaţiei şi, de asemenea, din politicile nutriţioniste şi nataliste, concepute cu scopul creării unui popor sănătos, puternic şi numeros[66].

În pofida accentului pus pe conştiinţa sa, nici „omul nou" rus şi mai apoi sovietic nu a fost lipsit de o anumită „coloratură" fizică. Cum a arătat Natalia Skradol, propagandiştii noului regim, mai ales în primii săi ani de existenţă, au fost convinşi că ştiinţa şi tehnologia timpului erau capabile să dezvolte calităţile fizice ale noii fiinţe umane a societăţii bolşevice până la un nivel atât de înalt, încât întrecea tot ceea ce fusese cunoscut mai înainte. Graţie lor, afirma Nikolai Melik-Paşaev, profesor la Universitatea din Moscova, nu numai că exploatarea avea să fie abolită, dar oamenii ar fi scăpat şi de impedimentele biologice obişnuite (oboseală, somn, bătrâneţe), moartea însăşi putând fi întârziată prin procedee de întinerire[67].

---

62 Referitor la accentul pe interioritatea fiinţei umane ca reper caracterial definitoriu vezi Gray, *About Face*, pp. 137 sqq, 205-206, 310-312.

63 Mosse, *L'image de l'homme*, p. 193.

64 Claire E. McCallum, 'Scorched by the Fire of War: Masculinity, War Wounds and Disability in Soviet Visual Culture. 1941-65', *The Slavonic and East European Review*, 93/2 (April 2015): 251-285.

65 Rolf Hellebust, 'Aleksei Gastev and the Mettalization of the Revolutionary Body', *Slavic Review*, 56/3 (1997): 500-518.

66 Tricia Starks, *The Body. Soviet Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State* (Madison: University of Wisconsin Press, 2008), pp. 5-6, 24.

67 Natalia Skradol, 'Homo Novus: The New Man as Allegory', *Utopian Studies*, 20/1 (2009): 41-42, 47, 53 şi passim.

Uneori, credinţa în utopia „omului nou" a mers atât de departe, încât a generat experimente neobişnuite. Interpretând literal acest deziderat, Alexandr Malinovski (Bogdanov) – vechi militant bolşevic, economist, scriitor şi medic – angajat al Institutului de Transfuzii Sangvine din Moscova, a practicat mai multe transfuzii (inclusiv asupra lui însuşi), amestecând sângele mai multor persoane din medii sociale diferite, nutrind convingerea că va crea un tip uman pur, de esenţă proletară, veşnic tânăr şi sănătos[68]. Evident, experimentul a eşuat, autorul lui pierzându-şi viaţa (1928)[69].

Există totuşi un aspect – unul singur – al ideologiei comuniste în care dimensiunea *fizică* a corpului apare cel mai clar: *cultul personalităţii*. Corpul *viu* sau, dimpotrivă, *defunct* al liderului care personifică regimul constituie aici o piesă importantă – câteodată şi centrală, cum ne-o arată, exemplar, morfologia acestui cult în prima lui variantă: aceea leninistă.

Începutul său coincide cu atentatul nereuşit al Faniei Kaplan, la 30 august 1918[70]. Considerată – fapt semnificativ – un „miracol"[71], supravieţuirea conducătorului bolşevic a dat semnalul declanşării primelor tirade encomiastice, al căror limbaj lăsa deja să se întrevadă formulele canonice în care aveau să se fixeze toate referinţele la Lenin. În metaforele, sortite să dureze, care colorează acest limbaj – al căror creator pare a fi fost Troţki –, corpul fizic al celui împuşcat încă nu apărea, la început, ca o referinţă explicită. El este doar indirect evocat, prin însuşirile excepţionale ale purtătorului său, pe care liderul Armatei Roşii, revenit de urgenţă de pe front, îl descria, într-un discurs rostit la Moscova, pe 2 septembrie, ca *întruchipare a gîndirii curajoase şi conştiinţei revoluţionare a clasei muncitoare*, dotat cu o voinţă de nezdruncinat şi o *privire revoluţionară*. Potrivit aceluiaşi Troţki, actul ucigaş vizându-l pe Lenin fusese, de fapt,

---

[68] Ibid., p. 59.

[69] Experimentul lui Malinovski (Bogdanov) nu era, totuşi, atât de insolit, cum pare astăzi. Medicul rus încerca să transfere şi în Rusia experimentele – cu care era la curent – din Europa (mai ales din Marea Britanie şi Germania) în domeniul serologiei, prin care oamenii de ştiinţă ai epocii urmăreau să determine vechimea şi specificitatea anumitor rase, în logica foarte popularei antropologii rasiale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi primele trei decenii ale secolului XX, practicată, până în 1930, şi de savanţii sovietici. Pentru biografia personajului vezi cartea de curând apărută a lui James D. White, *Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov* (Leiden: Brill, 2018). Informaţii mai directe, dar nu întotdeauna fiabile, despre viaţa şi activitatea lui Malinovski (Bogdanov) la (https://fr.wikipedia.org/wiki/Alexandre_Bogdanov); accesat în 2.08.2019.

[70] Reluăm aici, într-o formă prescurtată, demonstraţia pe care am făcut-o în studiul nostru, 'Corp şi putere în regimul comunist. O relectură antropologică a cultului personalităţii', *Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol"*, Iaşi, LIII (2016): 291-305.

[71] Pentru aceste informaţii vezi Nina Tumarkin, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, enlarged edition (Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press, 1997), pp. 80-81.

îndreptat împotriva regimului bolşevic însuşi[72], ceea ce, ca şi metafora „întruchipării", stabilea o relaţie de identitate cu persoana fondatorului, tipică pentru jargonul politic comunist de mai târziu.

Corpul fizic al lui Lenin a rămas în arierplan şi după înrăutăţirea bruscă a sănătăţii sale, ca urmare a primului atac cerebral, din aprilie 1922, ascuns publicului sau prezentat deformat. Deconspirarea secretului printr-un comunicat oficial nu a avut loc decât la 14 martie 1923, după şi mai puternicul atac debilitant, petrecut cu cinci zile mai devreme[73]. Acesta a fost şi momentul când cultul lui Lenin a căpătat o „bază instituţională"[74], mai întâi prin înfiinţarea unui institut omonim, destinat să adăpostească manuscrisele fondatorului şi muzeul ce urma să-i fie dedicat, apoi, prin multiplicarea accelerată a *imaginii* chipului său, devenită principala componentă a aşa-numitelor „colţuri ale lui Lenin"[75], înfiinţate prin decret oficial în toate instituţiile şi casele de pe cuprinsul Rusiei sovietice.

Este de la sine înţeles că aceste practici s-au născut din raţiuni de legitimitate. Problema cu care se confruntau conducătorii partidului era de a asigura *continuitatea* unui regim care se definea din ce în ce mai mult prin persoana celui ce (încă) îl mai dirija, într-un context istoric extrem de dificil, dominat de urmările războiului civil şi de instabilitatea adeziunii maselor[76]. Apărută în perioada critică a ultimilor ani de viaţă ai lui Lenin, această problemă a devenit şi mai acută după moartea sa, la 21 ianuarie 1924. Rezolvarea ei nu se putea face, logic, decât prin asigurarea unei succesiuni, menită să ilustreze, ca orice formă de perpetuare a puterii, ficţiunea unui *continuum* temporal, neafectat de ruptura produsă prin dispariţia conducătorului.

Cum putea însă deveni funcţională această ficţiune în cazul unui regim tânăr ca cel bolşevic, care nu numai că se afirmase ca o ruptură revoluţionară a timpului (fiind, deci, fără trecut), dar, din acelaşi motiv, nici nu avea încă un mecanism de transmitere a puterii, iar cel ce fusese sursa sa genetică murise, aşa-zicând, fără urmaşi? Supravieţuirea noului stat, continuitatea sa, cu alte cuvinte, trebuia asigurată prin supravieţuirea, într-o formă sau alta, chiar a celui care îl crease – singurul izvor al legitimităţii sale.

Propaganda regimului vorbea, deja, încă din primele zile de după dispariţia lui Vladimir Ilici Ulianov de „moştenirea" sa politică şi de supravieţuirea „învăţăturilor" sale, prin care continua să trăiască şi

---

[72] Ibid.

[73] Ibid. Vezi şi Benno Ennker, 'Die Anfänge des Leninkultes', *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, 35/4 (1987): 545.

[74] Tumarkin, 'Political Ritual and the Cult of Lenin', *Human Rights Quarterly*, 5/2 (May 1983): 204.

[75] Ibid., p. 205; Ennker, 'Die Anfänge des Leninkultes', pp. 545-546.

[76] Tumarkin, 'Political Ritual and the Cult of Lenin', p. 205 şi passim.

defunctul. „Lenin este viu" era o expresie des utilizată atunci, ca şi dualitatea *nomen-cognomen* (Ilici-Lenin) din articolele de ziar apărute imediat după moarte, care reliefa acelaşi joc dintre mortalitate-imortalitate[77]. Însă aceste forme de limbaj erau judecate, poate, ca fiind insuficiente şi prea abstracte pentru a putea ancora îndeajuns de solid ficţiunea durabilităţii regimului în ideea nemuririi conducătorului său. Trebuia ceva mult mai concret. Era nevoie ca această nemurire să devină, într-un fel, „palpabilă"; să poată fi certificată senzorial. Soluţia găsită a fost conservarea defunctului prin *îmbălsămare*. Acesta a fost momentul când corpul fizic al lui Lenin, prezent până atunci numai în fundalul discursului propagandistic, ca un simbol secundar, a ocupat prim-planul scenei.

Am analizat în altă parte, pe larg, circumstanţele în care au ajuns liderii bolşevici la această neaşteptată soluţie, consensuală, după opinia noastră, cu o veche tradiţie – prezentă în lumea bizantină şi post-bizantină (inclusiv în Imperiul ţarist) – a reprezentării „corpului politic" ca fiind acelaşi cu trupul fizic al conducătorului[78]. Pentru ceea ce ne interesează aici, ajunge să spunem că asigurarea ideii continuităţii regimului bolşevic prin trupul îmbălsămat al lui Lenin a constituit o inovaţie capitală în imaginarul puterii: originalul procedeu nu doar că reactualiza vechea identitate dintre cele două „corpuri". El *închidea* definitiv „corpul politic" în cel fizic, ancorând *veşnicia* primului în *eternitatea* celui de-al doilea, care, deşi mort, a fost cu grijă întreţinut pentru a părea mereu „acelaşi", adică „viu", ca şi „învăţătura" celui ce îl însufleţise. Pentru prima dată în istorie, „corpul politic" nu se mai perpetua ca idee sau concept, ci într-un chip real, *biologic*, infinit mai sugestiv decât în Italia mussoliniană, unde această întrepătrundere nu a beneficiat de şansa atemporalităţii.

Astfel pecetluită – ca o veritabilă transsubstanţiere a „ideii" în trup – identitatea celor două corpuri a făcut inutil, în perioada următoare, recursul la „fizicalitatea" conducătorului Partidului şi Statului sovietic. Cultul lui Stalin, care irumpe pe scena publică în a doua jumătate a lunii decembrie 1929, cu prilejul celei de a 50-a aniversări a naşterii lui Iosif Visarionovici (la 21 decembrie), a fost, într-un mod şi mai apăsat, unul al „interiorităţii", accentele sale căzând pe atributele spirituale ale personajului: excepţionalitate, gândire creatoare, infailibilitate etc., nicidecum pe cele fizice. Corpul, ca atare, nu a apărut niciodată altfel decât în subsidiar şi doar atunci când propaganda regimului voia să scoată în evidenţă proximitatea noului lider faţă de persoana fondatorului statului sovietic. Stalin a fost, rând pe rând sau simultan, descris ca *încarnarea puterii şi a geniului marelui învăţător*, *întruchiparea lui Lenin şi a ideilor sale*, *Lenin-ul de astăzi*, totul în spiritul unei adevărate liturghii laice, centrată pe ideea de contopire a celor

[77] Tumarkin, *Lenin lives!*, pp. 167-168; Tumarkin, 'Political Ritual and the Cult of Lenin', p. 57.

[78] Vezi nota 70 şi fragmentul despre cultul mussolinian al personalităţii.

doi, altfel spus, pe „încorporarea" simbolică a „încorporatorului". Cuplarea numelui lui Stalin cu cel al lui Lenin în denominaţiile oficiale folosite de regim – „partidul lui Lenin-Stalin", „Comitetul Central al lui Lenin-Stalin", „flamura lui Lenin-Stalin", „patria lui Lenin-Stalin"[79] – denotă aceeaşi idee.

Dacă ne îndreptăm atenţia spre China maoistă, observăm multe trăsături asemănătoare ale cultului care l-a înconjurat pe lider, dar şi unele noi[80]. Ca şi Stalin, Mao a fost, invariabil, înfăţişat în iconografia oficială a regimului, în mijlocul unei mari mulţimi, fie aceasta o „maree" umană sau un grup „reprezentativ" (copii, muncitori, membri ai minorităţilor etc.). Aidoma modelului său sovietic, Mao a fost, de asemenea, zugrăvit atât în postura „învăţătorului" sau a „ghidului" (în picioare, cu braţul întins, îndoit de la cot, ca şi cum arăta „calea"), cât şi a intelectualului care scrie, înconjurat de cărţi răspândite peste tot sau aşezate într-o bibliotecă expusă cât mai la vedere.

Comparativ însă cu adorarea lui Stalin, corpul fizic al liderului chinez a fost, din punct de vedere simbolic, mult mai vizibil. Demonstraţiile repetate ale sănătăţii şi forţei sale au constituit o parte dacă nu esenţială, cu siguranţă importantă a retoricii propagandistice a regimului chinez. Baia de trei ore făcută de Mao la 16 iulie 1966 în apele fluviului Yangzi, de exemplu, când preşedintele a înotat 20 *li* (la vârsta, *nota bene*, de 72 de ani), intens mediatizată, a fost prezentată ca semn al unei vigori neafectate de trecerea timpului. Nora Wang a observat că accentul pus pe această calitate era absolut normal într-o societate militarizată, dominată de imperativul productivităţii materiale, cum era, atunci, China comunistă[81]. Prin atributele sale fizice, Mao era expresia metonimică a unei societăţi sănătoase, viguroase, animată de un inepuizabil elan revoluţionar, aflată mereu pe picior de război. Nu întâmplător, ca şi în Germania celui de-al III-lea Reich, educaţia fizică a fost, în China maoistă, una din expresiile cele mai elocvente ale unei vieţi active, dinamice, menite – în concepţia conducătorului – să combată şi să înlocuiască valorile şi comportamentele statice, contemplative, ale tradiţionalei culturi filosofice confucianiste.

Corpul fizic al liderului a ocupat (şi încă ocupă) un loc important şi în ideologia nord-coreeană a puterii. Ca şi în Rusia post-leninistă sau în China maoistă, în Coreea de Nord corpul fizic al conducătorului încorpora simbolic în substanţa sa partidul-stat şi naţiunea. În al doilea rând, tot ca în Rusia şi, ulterior, în U. R. S. S., el era sistematic descris şi reprezentat ca fiind *acelaşi* cu înaintaşul său, între cei doi stabilindu-se o identitate fictivă. Morgan E.

---

[79] Graeme Gill, 'The Soviet Leader Cult. Reflections on the Structure of Leadership in the Soviet Union', *British Journal of Political Science*, 10/2 (April 1980): 168.

[80] Nora Wang, 'Autour du grand timonier' în Omar Carlier – Raphaëlle Nollez-Goldbach (eds), *Le corps du leader. Construction et représentation dans les pays du Sud* (Paris: L'Harmattan, 2008), pp. 30-68.

[81] Ibid.

Clippinger, care a analizat cultul personalităţii ţesut în jurul lui Kim Jong-Il[82], a studiat îndeaproape şi acest aspect. El a notat că propaganda oficială (care îl desemna pe Kim prin sintagma – şi ea caracteristică – de „Centru al Partidului") legitima continuitatea puterii dintre acesta şi predecesor printr-o metaforă pe care am întâlnit-o şi în Rusia de după Lenin: aceea a întruchipării. Kim Jong-Il ipostazia toate calităţile părintelui său: strălucire intelectuală, înţelepciune, bunăvoinţă şi, mai presus de orice, grijă faţă de popor. Mai mult chiar, atunci când mijloacele de informare în masă afirmau, în diferite situaţii, că „intenţia Centrului Partidului" era (ar fi fost) şi aceea a „Conducătorului" (cum este şi astăzi numit Kim Ir-Sen), ceea ce se sugera era un fel de contopire tainică de substanţă şi însuşiri dintre tată şi fiu, ascultarea şi urmarea direcţiilor trasate de ultimul nediferenţiindu-se de respectarea comandamentelor celui dintâi. În imaginarul însoţitor al acestei sinonimii, tatăl era închipuit ca trăind prin fiu.

Un alt aspect – de astă dată original – al cultului personalităţii lui Kim Jong-Il l-a constituit aura mistică de care era înconjurată naşterea sa: referinţele la acest moment nu erau făcute în termenii obişnuiţi ai unei identităţi civile, ci numai aluziv şi simbolic, prin omiterea oricăror date concrete. Ca şi în China comunistă, din cultul lui Kim Jong-Il nu au lipsit alegoriile stelare şi solare, „Centrul Partidului" fiind numit când „stea călăuzitoare", când „soarele naţiunii", când „viitorul soare al comunismului", ale cărui „raze" „trimit căldură în inimile clasei muncitoare".

COMUNISMUL ŞI CORPUL „METAFORIC"

Dacă trupul fizic pare o prezenţă mai curând secundară în panoplia de reprezentări ale totalitarismului comunist, cu excepţia – şi aceea relativă, totuşi – a cultului personalităţii, care este situaţia „corpului metaforic"? În ce modalitate ni se înfăţişează el?

Dincolo de diferenţele de accent şi intensitate (tributare condiţiilor istorice în care a luat naştere fiecare regim şi specificului evoluţiei sale), se poate spune că această modalitate este dominantă în imaginarul comunist al unităţii. Ea evocă „unificarea totalizantă" a societăţii, cum a caracterizat-o Raphaëlle Nollez-Goldbach[83], tipică pentru specificitatea sa organică.

Fie că vorbim de „partid", „proletariat", de comunitatea etno-naţională („Poporul-Unu", cum îl numeşte Claude Lefort[84]) sau de „colectiv" (unitatea de bază a tuturor societăţilor comuniste), actorii sociali au fost concepuţi ca tot atâtea corpuri omogene, lipsite de ierarhii interne (sau cu diferenţieri minime), „gândind" şi „acţionând" la unison, sub imboldul unei conştiinţe comune. În măsura în care era enunţat, individul nu apărea în

[82] Morgan E. Clippinger, 'Kim Chong-il in the North Korean Mass Media: A Study of Semi-Esoteric Communication', *Asian Survey*, 21/3 (March 1981): 289-309.

[83] Raphaëlle Nollez-Goldbach, *Le corps du leader*, p. 36.

[84] Lefort, 'Imaginea corpului şi totalitarismul', pp. 137-150.

aceste societăţi (cu excepţia figurii liderului) decât ca un prototip („ţăran", „muncitor", „intelectual"), învestit cu trăsături generice şi cu un rol social strâns legat de trebuinţele ansamblului[85].

Această reprezentare corporal-organică a „totalităţii" sociale şi etnice (ilustrată şi de numele atribuit micro-organizaţiilor politice: „celulă de partid") este pusă în evidenţă de câteva aspecte caracteristice. Mai întâi, de un limbaj specific. Ori de câte ori jargonul politic al regimului comunist evoca procesele (evoluţiile) sociale, el le descria, plastic, în termeni precum „maturizare", „creştere", „coacere", „înflorire", ceea ce denotă amprenta aceluiaşi imaginar biologic care pătrunde şi discursul despre colectivitate.

Al doilea aspect este antropomorfizarea. Aidoma întregului din care fac parte, toate unităţile constitutive ale „poporului-naţiune" erau creditate cu o conştiinţă comună şi cu aptitudinea de a acţiona ca o fiinţă umană, proprietăţi ilustrate printr-un vocabular care accentua o voinţă şi o acţiune singularizate. În România socialismului multilateral-dezvoltat, de exemplu, „poporul" (definit ca „unic-muncitor") era frecvent caracterizat ca „luând/având puterea în mâinile sale", „făuritor conştient al propriei istorii" ş. a. m. d., trebuind, totodată „educat" („format"), „organizat", „îndrumat" şi „condus" de un partid cu care întreţinea o relaţie filială. Acelaşi lucru se poate spune despre „colectivele de oameni ai muncii": acestea erau definite nu prin autonomia (drastic limitată) a indivizilor care le alcătuiau, ci printr-un ethos comun, care le „făcea" să acţioneze şi să se manifeste ca o persoană.

Al treilea aspect, poate cel mai important, priveşte *alteritatea*. Într-o societate corporal-organică precum aceea comunistă, în care „totalităţile" constitutive erau imaginate ca omogene, fiind caracterizate printr-o „unitate de monolit" (altă sintagmă extrem de semnificativă pentru organicitatea tuturor alcătuirilor politice)[86], orice formă a diferenţei, oricât de firavă, era, prin definiţie, subversivă. Nu întâmplător, în cadrul partidului, apariţia facţiunilor era considerată un pericol mortal, metoda, prin excelenţă, a prevenirii şi înlăturării lor (şi a oricăror forme de deviaţionism) fiind, în toate expresiile istorice împrumutate de regimul comunist, *epurarea*

---

[85] Vezi în acest sens Keith A. Livers, *Constructing the Stalinist Body. Fictional Representations of Corporeality in the Stalinist 1930s* (Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford: Lexington Books, 2004), passim, dar, mai ales, excelenta analiză a lui Călin Morar-Vulcu, *Republica îşi făureşte oamenii. Construcţia identităţilor politice în discursul oficial în România, 1948-1965* (Cluj-Napoca: Editura Eikon, 2007), pp. 108-154. Interpretările care urmează datorează mult acestei cărţi.

[86] Într-o formă sau alta, expresia apare, dacă nu ne înşelăm, în discursurile propagandistice ale tuturor partidelor comuniste, în diferite stadii ale istoriei lor. În cel auto-referenţial bolşevic, de exemplu, din perioada de început a regimului, „unitatea de monolit" era concepută ca decurgând – cum observă Oleg Kharkhordin, citând una din expresiile intens folosite în epocă – din „fuziunea" [sic!] (*spaika*) membrilor, Oleg Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Rusia. A Study of Practices* (Berkely – Los Angeles – London: University of California Press, 1999), pp. 136-137.

(„curăţirea"). Cea dintâi utilizare metaforică a cuvântului pare să-i fi aparţinut lui Maiakovski, în piesele sale satirice de teatru de la începutul anilor '20, care evocau soarta inevitabilă a elementelor sociale „mic burgheze" şi „filistine" în societatea post-revoluţionară, sortite să fie „epurate" de „şuvoiul" revoluţiei şi al lumii noi, instaurată de ea[87]. Lenin însuşi a legitimat această operaţiune, referindu-se în repetate rânduri la obligaţia partidului de a se „auto-curăţi" periodic[88]. Oficial, însă, termenul a fost folosit pentru prima dată în 1921, când au fost expulzaţi din partid cca. 24% dintre membrii care intraseră în perioada războiului civil. Scopul operaţiunii, aşa cum reiese el din rezoluţia partidului bolşevic din anul respectiv, era refacerea unităţii organizaţiei, compromisă prin pătrunderea mai multor „elemente burgheze"[89].

Felul în care propaganda regimului descria acţiunea acestor „elemente" nu era unul neutru, lipsit de relief. Dimpotrivă, formelor şi acţiunii *alterităţii* asupra „corpului" social-politic şi a „celulelor" sale li se atribuia, de asemenea, o dimensiune colectivă, dar nu antropomorfă, ci *zoomorfă*, efectele lor distructive fiind evocate într-o „cheie" organică, proprie şi imaginarului naţional-socialist. Atunci când se referea la „duşmani" (sau – generic – la „duşman"), propaganda comunistă recurgea, invariabil, la o terminologie difamatorie, care le nega adversarilor umanitatea, ilustrându-le manifestarea prin recursul la un imaginar al contaminării. Inamicii – reali sau, cel mai adesea, prezumaţi – ai regimului erau „târâtoare", „rozătoare", „paraziţi"[90], „scursori ale societăţii",

[87] Julie A. Cassiday, 'Flash Floods, Bed Bugs and Saunas: Social Hygiene in Maiakovskii's Theatrical Satires of the 1920s', *The Slavonic and East European Review*, 76/4 (Oct. 1998): 643-657. Termenul a fost utilizat şi în timpul războiului civil, cu referire la zonele aflate sub controlul „albilor", Peter Holquist, 'State Violence as Technique. The Logic of Violence in Soviet Totalitarianism', în Weiner (ed.), *Landscaping the Human Garden*, pp. 26-27.

[88] Kharkhordin, *The Collective and the Individual*, p. 133 sqq.

[89] Ibid. Trebuie totuşi spus că epurările sau purificările ca metodă de păstrare a omogenităţii politice şi sociale nu au fost utilizate numai de regimul bolşevic (ulterior sovietic). Amir Weiner a atras atenţia că, în forme diverse, mai blânde sau autoritare, ele au fost aplicate şi de alte state (bunăoară Suedia, între 1935-1978), ca parte a ceea ce el numeşte o „viziune pan-europeană" a modernităţii, alături de o sumedenie de alte acţiuni de includere-excludere socială, subsumate aceleiaşi paradigme. În cazul bolşevicilor, afirmă tot Weiner, cauza particulară a politicii de epurare a „duşmanilor" trebuie căutată în viziunea eschatologică a regimului despre iminenţa instaurării „noii lumi", a cărei venire trebuia grăbită prin măsuri cât mai rapide şi radicale, Amir Weiner, 'Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia: Delineating the Soviet Socio-Ethnic Body in the Age of Socialism', *The American Historical Review*, 104/4 (Oct. 1999): 1116-1120.

[90] Termenul „parazit" ca una din denominaţiile principale ale alterităţii în limbajul propagandei comuniste se întâlneşte, am remarcat-o deja, şi în propaganda nazistă. Deşi acest cuvânt, ca şi celelalte, ilustrează aici aceeaşi concepţie organicistă despre societate, în regimul comunist semnificaţia sa era diferită. În timp ce regimul nazist îi desemna prin acest termen pe evrei, acuzaţi că, prin prezenţa şi acţiunea lor, contaminau „trupul" imaginar al

„otrăvitori", „leproşi", faptele lor fiind asemănate cu cele ale „molimei", „pecinginii" şi „putreziciunii"[91].

Vocabularul excluderii sociale specific totalitarismului comunist conţinea însă şi termeni pe care îi întâlnim *numai* aici, semnificaţia lor reflectând aceeaşi preeminenţă a „interiorităţii", proprie concepţiei comuniste despre „omul nou". Cuvinte precum „slugi ticăloase", „bandiţi", „netrebnici", „renegaţi" ş. a. m. d. ni se par, din acest unghi, deosebit de sugestive: ele trimiteau nu la „animalitatea" celor astfel desemnaţi, ci la un *defect de conştiinţă*, vizibil nu prin cum *arătau* personajele respective (adică prin *fizionomia* lor), ci prin ceea ce *spuneau* şi *făceau* acestea[92]. Spre deosebire de cele rasiale, aceste defecte nu erau concepute ca fiind indelebile, ci – fapt semnificativ – remediabile. Din cauza specificului lor spiritual, cei afectaţi de ele nu erau consideraţi pierduţi pentru societate, ci, cu condiţia de a fi descoperiţi, recuperabili prin *reeducare*. Întreaga „filosofie" a *Gulagului* sovietic era întemeiată, oficial, pe acest principiu[93]. În decursul anilor '30, conducătorii sovietici şi însuşi Stalin au reacţionat vehement împotriva oricărei aluzii la faptul că politica lor faţă de inamicii regimului era echivalentă cu aceea rasială[94]. Argumentul lor era că ceea ce

---

poporului german, distrugându-i vitalitatea, comunismul înţelegea acţiunea „parazitară" a alterităţii (care nu are „chipul" evreului, ci unul multiplu) într-un sens fundamental diferit: ca o evitare a *muncii*, considerată una dintre principalele virtuţi ale canonului axiologic al regimului. „Duşmanii de clasă" nu munceau, trăind de pe urma celor care o făceau. Erau, prin urmare, „paraziţi", dar unii care, spre deosebire de „paraziţii" „corpului naţional-rasial" german nu trebuiau eliminaţi, ci numai reeducaţi prin inserţia într-o activitate productivă, folositoare statului. Pentru valoarea socială a muncii în regimurile comuniste şi tratamentul celor care i se sustrăgeau vezi Golfo Alexopoulos, *Stalin's Outcasts. Aliens, Citizens, and the Soviet State, 1926-1936* (Ithaca – London: Cornell University Press, 2003), pp. 17, 23, 31-32.

91 Morar-Vulcu, *Republica îşi făureşte oamenii*, passim.

92 Liderii bolşevici din anii de început ai regimului se refereau adesea la „banditism" ca la o „molimă periculoasă" şi o „boală psihică", vezi în acest sens Holquist, 'State Violence as Technique', p. 26.

93 Există, în acest sens, numeroase dovezi. În iulie 1921, la o şedinţă a membrilor de partid care participaseră la reprimarea unei revolte locale, comandantul lagărului din regiunea Tambov declara că *foştii bandiţi trebuiau reeducaţi, pentru a putea fi eliberaţi „ca indivizi conştienţi"*. Citatul integral în Ibid., p. 29.

94 Vehemenţa cu care a fost respinsă această sinonimie nu era întâmplătoare. Cum a arătat Henrieta Mondry, cu începere din 1880, teoriile determinismului rasial au fost, mult timp, foarte populare în Rusia ţaristă şi, mai apoi, în aceea bolşevică, fiind, până la primul război mondial, utilizate mai cu seamă în stereotipizarea fizică a evreilor, cărora cercetătorii ruşi, în spiritul curentelor epocii derivate din antropologia fizică, le-au asociat, ca peste tot în Europa, trăsături corporale, faciale şi predispoziţii psihice „specifice". Pe de altă parte, aidoma medicilor germani, cei ruşi i-au considerat şi ei pe evrei ca fiind predispuşi la anumite boli. Ştiinţa antropologică rusă a aderat, de asemenea, la reprezentarea „microbiană" a evreilor, considerând că, prin prezenţa lor, aceştia puteau „infecta" sau „contamina" „corpul politic" rus, ceea ce impunea menţinerea lor la distanţă. Ca pretutindeni

urmăreau autoritățile sovietice era nu lichidarea fizică a dușmanilor, ci corectarea defectelor lor. Iar publicațiile interne ale regimului concentraționar din U. R. S. S. stăruiau să prezinte sistemul ca unul de „reeducare”[95]. Era, desigur, o justificare formală, deoarece efectul ultim al acestei politici era, ca și în cazul nazismului, exterminarea. Enunțarea ei este însă importantă, întrucât denotă, după opinia noastră, aceeași reprezentare

în Europa, și în Rusia antisemitismul și-a construit o bază științifică pentru toate aserțiunile sale, vezi Henrieta Mondry, ‘Russian Anthropological and Biological Sciences and the Jewish „Race”, 1860s-1930’, in Henrieta Mondry, *Exemplary Bodies. Constructing the Jew in Russian Culture, 1880s to 2008* (Brighton: Academic Studies Press, 2009), pp. 29-40. Revoluția bolșevică nu a pus, dintr-o dată, capăt tradiției culturale și științifice a tipologizării rasiale a oamenilor și popoarelor, ceea ce i-a îndemnat pe unii istorici să considere că politica regimului sovietic față de diversele grupuri naționale (îndeosebi tătari, ceceni și coreeni) a împrumutat, fără deosebiri esențiale, același caracter ca și aceea a regimului nazist față de rasele așa-zis inferioare (este teoria lui Eric D. Weitz, ‘Racial Politics without the Concept of Race: Reevaluating Soviet Ethnic and National Purges’, *Slavic Review*, 61/1 (Spring 2002): 5, 24 și passim – punct de vedere reluat în Eric D. Weitz, *A Century of Genocide*, pp. 53-102. Lucrurile sunt, în realitate, mai complicate, întrucât, deși oamenii de știință sovietici au fost, tot timpul, la curent cu teoriile rasiale și au desfășurat cercetări în domeniul antropologiei, intrând în dialog cu specialiștii din Europa (ca mai sus amintitul Alexandr Malinovski (Bogdanov), ei s-au distanțat de confrații lor germani în privința modului de interpretare a caracteristicilor fizice și fiziologice: nu ca ereditare (și imuabile) – cum susținea concepția mendeliană –, ci, în spiritul teoriei evoluționiste (neo-) lamarckiene, ca, dinamice și „metamorfice”, determinate de condițiile istorice și socio-culturale de viață. În disputa dintre aceste două școli de gândire, sovieticii au tins să adere la cea de a doua, ilustrată, cu precădere, de antropologii francezi. Despărțirea lor definitivă de teoriile rasiale germane a avut loc după 1930, odată cu pătrunderea în universitățile din Germania (devenită cel de-al III-lea Reich) a ideologiei radicale a „nordismului” și biologiei rasiale. După această dată, antropologia germană a început să fie catalogată sistematic drept „fascistă”, specialiștii sovietici îmbrățișând și mai hotărât concepția evoluționistă despre rase, caracterizată prin accentul pus în dezvoltarea acestora pe factorii social-economici și culturali (pentru întreaga discuție și critica teoriei lui Weitz, vezi Francine Hirsch, ‘Race without the Practice of Racial Politics’, *Slavic Review*, 61/1 (Spring 2002): 30-43 și Amir Weiner, ‘Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia’, pp. 1146-1147 sqq.). Ceea ce a asemănat, totuși, dar numai până la un punct, cele două regimuri a fost atitudinea față de evrei. Așa cum a arătat Amir Weiner, pozițiile adoptate de guvernanții sovietici față de această populație nu au fost lipsite (ca și înainte de instaurarea regimului bolșevic), în anumite perioade (mai ales spre finele și după cel de-al doilea război mondial), de puternice accente antisemite, provocate de pretinsa rezistență a evreilor față de politica de omogenizare socială și culturală a regimului. Epurarea din 1953, motivată de așa-numitul complot al „halatelor albe” (care nu a mai avut loc, din cauza morții subite a lui Stalin) îi viza în mod direct, Amir Weiner, ‘When Memory Counts. War, Genocide, and Postwar Soviet Jewry’, în Amir Weiner (ed.), *Landscaping the Human Garden*, pp. 169-171 și passim.

[95] Pentru respingerea de către conducătorii sovietici a oricărei sinonimii între politica lor și aceea rasială, vezi tot Amir Weiner, ‘Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia’, pp. 1122-1123.

a trupului „opac" din punct de vedere fiziognomonic, pe care am semnalat-o mai sus ca fiind specifică imaginarului comunist al corpului.

Interpretarea în cheie spirituală a carenţelor „omului comunist" se corelează, semantic, cu un alt *topos* important al imaginarului totalitar al alterităţii: *disimularea*. Duşmanul generic indicat de propaganda comunistă nu acţiona decât arareori la vedere. El „se ascundea", „se cuibărea", „se prefăcea", înşelând vigilenţa „poporului", „partidului", „clasei muncitoare"[96], pentru că, metaforic, avea un „chip" care nu îl deosebeşte de majoritatea din care face parte, ci îl topea în ea.

În mod concret, disimularea urmărea în comunism ascunderea sau falsificarea originii de clasă şi a profesiunii, care, prin faptul că erau criterii ale adecvării (sau non-adecvării) principiale a conştiinţelor la proiectul noii societăţi constituiau principalele elemente de identificare socială. „Cosmetizarea" biografiei sau confecţionarea alteia noi au ajuns să fie, în aceste condiţii, metodele prin excelenţă de camuflare a identităţii. Procedeul nu a lipsit nici în Germania celui de-al III-lea Reich. Deşi în imaginarul nazist al alterităţii, „duşmanul" (adică evreul) era, întotdeauna, vizibil şi uşor de identificat graţie unei fizionomii „tipice", tentativele de disimulare au existat şi aici, vizând corpul şi, încă şi mai precis, *faţa*. Cei aflaţi în căutarea unei noi identităţi biologice au recurs fie la camuflarea genealogiei, fie, cel mai adesea, la metoda originală a operaţiilor estetice, menite a le schimba, prin modificarea nasului[97], odată cu fizionomia corporală şi apartenenţa rasială.

În fosta U.R.S.S. şi în fostele ţări comuniste, confecţionarea noii identităţi nu a fost „chirurgicală", ci, aşa-zicând, „literară". Dar, întocmai ca în Germania nazistă, unde modificarea nasului avea drept rezultat schimbarea feţei, falsul autobiografic din regimurile comuniste conferea şi el celor ce o practicau o „faţă" nouă, mai precis – şi într-un sens foarte literal – o identitate diferită[98].

De aceea, demascarea duplicităţii şi a imposturii constituia, în aceste regimuri, o operaţiune foarte dificilă. Spre deosebire de Germania nazistă,

---

[96] Un editorial din 15 ianuarie 1953 al *Izvestiei* atrăgea atenţia asupra faptului că duşmanii socialismului nu lucrează la vedere, ci se maschează ca „oameni sovietici", pentru a pătrunde *în instituţiile şi organizaţiile noastre*. Articolul îşi îndemna cititorii să dea dovadă de o *vigilenţă neabătută*, pentru a *curăţa minţile oamenilor de rămăşiţele capitalismului, de prejudecăţile şi obiceiurile dăunătoare ale vechii societăţi*, apud Weiner, 'Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia', pp. 1121-1122, 1131.

[97] Semnificaţia acestei importante componente faciale şi a operaţiilor menite să o modifice a fost pe larg analizată de Sander Gilman în *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery* (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 1999).

[98] Cuvântul din limba rusă pentru „identitate" este *litso* (literal, „faţă", dar şi cu sensurile de faţadă, fronton, individualitate, individ). Este echivalentul grecescului *prosopon* şi al termenului latin *persona*, Kharkhordin, *The Collective and the Individual*, pp. 177-181 şi Sheila Fitzpatrick, *Tear off Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia* (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2005), p. 10.

unde modificarea feţei era mai laborioasă decât aceea a biografiei, iar numărul celor capabili să o facă nu a ajuns niciodată la proporţii de masă, „opacitatea" fizionomică a „duşmanului" de tip nou, creat de propaganda comunistă, îl făcea infinit mai puţin *vizibil* şi mai greu de detectat de către privirea scrutătoare a regimului[99]. „Adevărata" sa faţă – „hidoasă", „mârşavă", cu un cuvânt, „urâtă" – ieşea la iveală numai atunci când i se smulgea „masca". În acest fel, „duşmanului" i se devoala „făţărnicia", scoţându-i-se la lumină *sinele*[100]– „adevăratul" caracter.

Trebuie precizat că ne referim aici nu la inamicii *iniţiali* ai regimului, eliminaţi în prima fază a instaurării sale, adică la cei aparţinând vechii societăţi („burghezi", „chiaburi"/"kulaci" etc.), uşor de identificat tocmai prin această apartenenţă. „Duşmanii" de tip „nou" ai comunismului au apărut mai târziu, după ce victoria noii orânduiri a fost asigurată, fiind definiţi ca elemente „înapoiate" şi „rebuturi" (inevitabile?) ale procesului de forjare a „omului nou". Oficial, acest adversar „mutant", cum îl caracterizează Amir Weiner[101], şi-a făcut apariţia într-un discurs rostit de Stalin la o sesiune plenară a partidului din februarie-martie 1937. După aceea, însă, el a devenit ubicuu, fiind întâlnit în toate regimurile-surori.

Ar fi oare prea mult să afirmăm – în încheiere – că diferenţa dintre aceste ipostaze ale alterităţii explică tratarea lor diferită în nazism şi comunism? În orice caz, corespondenţa dintre ele şi acest tratament nu pare întâmplătoare. Din faptul că regimul naţional-socialist îşi putea identifica imediat adversarii, ca urmare a „vizibilităţii" lor (în primul rând, fizionomice), a decurs şi strategia concepută să-i elimine: prin exterminare metodică, planificată şi organizată, al cărei scop era de a „însănătoşi" trupul rasei-naţiune, „curăţindu-l" de orice element „coruptibil". Dimpotrivă, incapacitatea comunismului de a-şi recunoaşte, *fizionomic* şi *corporal*, „duşmanii" din a doua „generaţie", deoarece aceştia „semănau" cu restul

---

[99] Nu întâmplător, cum a notat Golfo Alexopoulos în *Stalin's Outcasts*, p. 160 sqq, în fosta U. R. S. S., sarcina identificării elementelor „străine" a trecut, la începutul anilor '30, din sarcina sovietelor locale în cea a organelor de securitate, ceea ce a avut drept consecinţă înăsprirea considerabilă a pedepselor şi reducerea posibilităţilor de apel.

[100] În limba rusă, „sinele" sau conştiinţa se exprimă prin cuvântul *sebia*. Oleg Kharkhordin afirmă că termenul conotează şi mai profund noţiunea de individualitate decât *litso*. Epurarea din 1933, spune tot el, a fost cea dintâi care nu a mai avut drept obiectiv devoalarea „feţei" celor vizaţi de operaţiunea de „curăţire", ci *sinele*, conştiinţa lor, Kharkhordin, *The Collective and the Individual*, p. 180. Potrivit propagandei din această perioadă, „sinele" putea fi dezvăluit prin faptele celor urmăriţi, din toate sferele vieţii. Tot Kharkhordin afirmă că, începând cu epurările din anul menţionat, principalul pericol subversiv a început să fie considerată „faţa ascunsă" a „duşmanilor", „adevăratul" lor „chip" putând fi descoperit prin scoaterea la iveală a sinelui ascuns, Ibid., pp. 177-181.

[101] Weiner, 'Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia', passim şi Mihaela Grancea, *Reprezentări ale morţii în România epocii comuniste. Trei studii de antropologie funerară* (Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2007), p. 71.

populaţiei, ceea ce le îngăduia să se ascundă de privirea iscoditoare a autorităţilor, mimând un comportament convenţional, a generat o acţiune diferită şi de un tip nou: *teroarea* oarbă, nediscriminatorie, care a lovit atât în inamici, cât şi în amici, pe fondul unei supravegheri poliţieneşti generale[102].

[102] Evident, această distincţie are, din raţiuni de claritate, un caracter didacticist. În realitate, mijloacele întrebuinţate de cele două regimuri totalitare au fost, cu diferenţe de accent, mult mai asemănătoare. Nazismul nu a exclus, bineînţeles, teroarea, după cum nici comunismul nu a fost străin de retorica purificării sociale: limbajul lui Lenin a recurs frecvent la *topoi* de acest gen, referindu-se la inamicii regimului în termenii „corupţiei" şi ai „maculării" (Vezi în acest Tricia Starks, *The Body. Soviet Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State*, pp. 22-24). Călin Morar-Vulcu identifică o terminologie asemănătoare în „limba de lemn" a regimului comunist din România în perioada 1948-1965, *Republica îşi făureşte oamenii*, p. 206 sqq. Pe de altă parte, aşa cum au notat mai mulţi specialişti în istoria comunismului, violenţa aleatorie a regimului sovietic nu a exclus un caracter mai individualizat („ţintit") al represiunii, bazat – după expresia lui Amir Weiner şi Peter Holquist – pe „hermeneutica individualizată a fiecărui subiect", adică pe scrutarea minuţioasă a originii sale şi a antecedentelor biografice, de natură să-i clarifice adevărata – cum s-ar spune – „stare de conştiinţă". Răspunderea personală pentru atitudinea şi faptele comise a fost, în Rusia sovietică şi U. R. S. S., un principiu al anchetelor şi sentinţelor penale. Iar victimelor le era recunoscut dreptul de apel, spre deosebire de Germania nazistă, unde politica genocidară a avut, tot timpul, o ţintă colectivă, fără să discrimineze individual, Weiner, *Landscaping the Human Garden*, pp. 14-16; Holquist, 'State Violence as Technique', passim. Polaritatea formulată de noi între „corpul „transparent" al nazismului şi „opacitatea" celui comunist reiese, foarte bine, şi din acest fapt, după cum ea este confirmată şi de importanţa neobişnuită pe care au avut-o, în mai toate regimurile de acest tip, aşa-numitele „dosare de cadre", unde erau consemnate şi arhivate toate informaţiile biografice şi autobiografice ale fiecărui cetăţean.

PENTRU O ISTORIE SUBIECTIVĂ

DE RE AMICITIAE. HISTORICAL AND INTELLECTUAL LANDMARKS IN THE CULTURE OF FRIENDSHIP

Doru RADOSAV

Friendship has been a subject under constant scrutiny in the European intellectual history, from Antiquity to the present time. Circumscribed mainly to interpersonal closeness and relations, friendship has become a subject of reflection and theoretical debates, especially in the intellectual environment. Friendship among intellectuals, as *sodalitas litteraria*, stems from a historical reality when their emerging potential and representativeness made scholars stand out. Moreover, in the European areal, where the citizenship of the „Republic of Letters" had been imposed since the seventeenth century, intellectuals conceived and implemented more liberal inter-human relationships, which were extra ethnic and extra religious.

The enhancement of friendship, *De amicitia,* and the culture of friendship have a solid foundation in the intellectual, cultural and social discourse of ancient Rome[1], from Cicero to Seneca (in philosophy), from Catullus to Petronius (in poetry), in the writings and correspondence of Emperor Marcus Aurelius and of his mentor, Fronto. Cicero's *De Amicitia* firmly instituted friendship as a major theme in the intellectual discourse and social structure of the Roman elite and non-elite. According to Cicero, the „good man" (*homo bonus*) was the subject itself of friendship who, in addition to being good, was also wise and was contrived to be an exemplary human model. Such a human model, perfectly suited for genuine friendship, must have existed within the context of a *vita communis*, of a life that was friendly and affable to everyone.

Certain scholars have viewed the Graeco-Roman world as the „golden age" of friendship, a concept perfectly illustrated by Plato's friendship to Socrates invoked in the former's book, *Phaedo*. Another example is the friendship between C. Laelius and Scipione in Cicero's *De amicitia,* where he viewed C. Laelius as *the most illustrious representative of friendship*[2]. In Cicero's view, influenced by Aristotle, one may discern *friends of utility, friends of pleasure and friends of virtue*[3].

---

[1] C. A. Williams, *Reading Roman Friendship* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2012), passim.

[2] Eugen Heroveanu, *Cartea prieteniei* (Bucureşti: Editura ALLFA, 1998), p. 100.

[3] Marcus Tullius Cicero, *Despre prietenie. De Amicitia*, traducere din latină în română, studiu introductiv, note şi comentarii de Radu Kretzudava (Cluj-Napoca: Editura Dokia, 2013), pp. 34-76.

Cicero, acknowledged as the founder of debates and theories about friendship, demonstrated that friendship was defined and expressed through a variety of particularities, characteristics and functions that can be grouped into several thematic components. The *human and natural dimension* of friendship, in Cicero's view, existed at a level higher than all other *worldly matters, for nothing is more proper to nature, more appropriate to a situation, whether happy, unfortunate, favourable or unfavourable*, than friendship. The **qualitative dimension** of friendship can only be established between *virtuous and sociable men*, while its **pragmatic dimension** was reiterated by the fact that friendship involved *what exists in practice and in daily life, not what is imagined or dreamed*.

One of the most important particularities of friendship is visible in its **affective** and **shared** dimension, as *friendship is nothing but the most perfect attunement of all divine and human matters, with affection and love*. That state of affective harmony implied „virtue, common natural wisdom", „truthfulness", „integrity", „righteousness", „allegiance", as well as *good men who follow nature as best guide to good living*. The **ethical dimension** of friendship demands a certain type of behaviour and attitude, since *the first law of friendship requires to be faithful and honest to friends*. The **social dimension** of friendship remains a prerequisite of human life. Sociability and the human condition derived from Cicero's observation that *we would not be happy at all if, despite having everything, we spent our lives in the wilderness or, if we could look down from the sky upon the beauty of the universe, there would be no one to describe it to*. The highest dimension of friendship is the **state of happiness**, **eudaimonia** and beatitude, since friendship *is a step towards happiness* and virtue, which is *twinned and associated with friendship*, should be viewed as the best and happiest way to reach *the supreme good of nature*, that is, the *finis bonorum*[4]. The eudaimonic projection of friendship, particular to ancient Greek ethics, was resumed by Cicero as a constant value, the highest pursuit of human life.

Marc Bloch believed that in the Middle Ages, friendship, as it was defined in the ancient Graeco-Roman thinking, was substituted by the so-called „blood communities", „parenté", „lignage" that used terms such as „amis" (referring to parents, siblings, cousins exclusively), or „Freunde" taken from medieval German terminology. Therefore, in the societal structure of the Middle Ages, the „consanguine gender" was more prevalent than friendship in the true sense of the word, or at best, the chivalric „camaraderie in arms"[5]. However, between the eleventh and twelfth

---

[4] Heroveanu, *Cartea prieteniei*, pp. 101-102.

[5] Ray Pahl, *Despre prietenie* (Bucureşti: Editura Antet, 2000), pp. 25-27; Julian Haseldine, 'Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII-XV siècles)', *Speculum*, 83/3 (2008). The historical-anthropological approach to friendship as an element of power for Josepa Cucó i Giner, 'Un regard anthropologique sur l'amitié: modèle d'analyse, corpus ethnographique et faits de pouvoir', in Georges Ravis-Giordani (ed.), *Amitiés. Anthropologie et Histoire* (Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1999), pp. 61-77 and Georges Ravis-Giordani, 'Le pain, le pouvoir et la grâce', in Ravis-Giordani (ed.), *Amitiés. Anthropologie et Histoire*, pp. 77-99.

centuries, debates on friendship were initiated by Gerbert d'Aurillac's letters (later Pope Sylvester II, 999-1003), in which he confirmed the secular utility of friendship in consolidating and organising social realities, as well as a contrivance of power and influence[6].

The European Renaissance of the twelfth century regarded man as eminently sinful, but the new Christian Humanism (considered to be the first Renaissance) that was emerging transubstantiated it into the man „made in the image of God". The new trend in Humanism also set forth two fundamental notions, the concept of nature and the concept of reason, both identified as nuances of the „first European revolution"[7]. Consequently, the subject of friendship inspired initiatives and actions, especially in the monastic world and in various religious societies. The period between 1120 and 1180 was called „the age of friendships" because friendship became cultivated in religious schools and in monasteries, through the Gregorian Reform movement. It was mainly stimulated by a new Christian perspective on the relationship with the Divine that *emphasized that saints were God's friends* and promoted friendship as a fundamental value of the human relationships and an integral part of the „way to salvation"[8].

In the medieval life of the twelfth and thirteenth centuries, friendship remained a topic frequently mentioned in the *chansons de geste* and in the chivalric epic poetry, especially as a type of solidarity in arms that was opposed to betrayal and hostility. Solidarities of family lineage or of institutionalised friendships in the medieval vassal system of the *auxilium and consilium* still pervaded. The definition of friendship itself pertains mainly to personal, inter-individual relationships as in *La Chanson de Roland*. Nevertheless, the meaning of friendship was not affective, it was rather a term bearing „juridical" connotation, a diplomatic accord between enemies who have come to an agreement. The term „brother", as in „brother in arms", may be placed in the semantic proximity of the notion of friendship in chivalric literature. This term stems from the original construct of „brothers in Christ". Likewise, the term „compain" (companion, he with whom one shares the bread), or „compagnon", comrade, mate, may also be placed in the semantic proximity of the notion of friendship[9].

---

[6] Jacques Le Goff, *Evul mediu şi naşterea Europei*, trad. de Giuliano Sfichi - Marius Roman, (Iaşi: Editura Polirom, 2005), p. 98. Charles Haskins, *The Renaissance of the 12th Century* (Harvard: Harvard University Press, 1927); Robert I. Moore, *The First European Revolution (970-1215)* (Oxford: Blackwell, 2000).

[7] Pahl, *Despre prietenie*, p. 27.

[8] Jean Subrenat, 'Amitié et vie féodale en France aux XIIè et XIIIè siècles. Réalité et témoignage littéraire', in Ravis-Giordani (ed.), *Amitiés. Anthropologie et Histoire*, pp. 191-194; Jean Flori, *La Chevalerie en France au Moyen-Age* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995); Jacques Le Goff, 'Le rituel symbolique de la vassalité', in *Pour un autre Moyen Âge* (Paris: Éditions Gallimard, 1977), pp. 345-420.

[9] Agnès Fine, 'Compères et commères. L'amitié rituelle dans l'Europe chrétienne, in Ravis-Giordani (ed.), *Amitiés. Anthropologie et Histoire*, pp. 257-258.

The phenomenology of friendship in medieval Europe also chronicled a so-called „ritual friendship" centred on relations built on the principle of fidelity, closeness and certain social and inter-familial entities, structured in accordance with the mechanisms of kinship, „compères" and „commères", of „pater spiritualis and mater spiritualis" (*cum pater*, *cum mater*: when father, when mother, expressing the symbolic family relationship). The spiritual parents, consecrated in rituals, began to dominate between the sixth and seventh centuries[10]. This type of ritual friendship involved, in terms of social roles, mutual protection, the absence of injurious words, mutual aid, affection (*amor, affectio, amicus, vinculum*).

The system of friendship by godfathering created alliances and political, economic and personal associations for the purpose of mutual aid in case of rivalries with other families or clans. The godfathering contract was an act of alliance that generally functioned horizontally, but, in relations of the „proprietor and client" type, it functioned vertically. In addition to those types of rituals, the phenomenon of „ritual fraternities" or „sworn fraternity" appeared and developed in the Western Christian Europe until the tenth century and in Central and Eastern Europe up to mid-twentieth century[11]. Some of the „sworn fraternities" were placed under the patronage of Saint John the Baptist who was the patron of baptism and spiritual parentage. The purpose of the ritual fraternities, of godfathers and groomsmen was to organize and control social life and interpersonal relations, where „affection and distance" balanced and mitigated social structures.

The Early Renaissance of the thirteenth century pragmatically and socially capitalized on friendship, as in the surprisingly modern book „Amicitia" (1205), written by Boncompagno da Signa (the author's name is closely connected to the idea of friendship), a professor of rhetoric at the University of Bologna, that resumed the secular and exploratory characteristic of friendship in the sense of the culture of "cynical" interest. In this work, the author expanded on a genuine typology of friendship, specifically that of amicable behaviour, emphasising twenty-nine types of friendship which were purely *forms of opportunism disguised as friendship*[12].

The Renaissance produced a new *culture of friendship* in a „double portrait" rendered in stylized writings as part of the ritual of the reciprocity of gifts[13] and the nature of obligations. However, the multiple nuances of the Renaissance friendship culture could be grouped into three essential perspectives on friendship. The first vision, that is, the *natural substantiation* of friendship as „initial amity", was related

---

[10] Cf. Joseph Lynch, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1986); Bernhard Jussen, 'Le parrainage à la fin du Moyen Age: savoir public, attentes théologiques et usages sociaux', *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 47/2 (1992): 467-502.

[11] Agnès Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe* (Paris: Fayard, 1994).

[12] Pahl, *Despre prietenie*, pp. 30-31.

[13] Barbara Caine (ed.), *Friendship: A history* (London: Routledge, 2014).

to the creation of the human being and is intended as an „initial fraternity" bestowed by God, according to La Boetie, a sixteenth-century humanist: *C'est cela que la nature, le ministre de Dieu, la gouvernante des hommes, nous a tous faits de même forme... afin de nous entreconnaître tous pour compagnons ou plutôt pour frères*[14]. The second principle concerned the structure of individual amicable relations in an indispensable *complementarity*, in a mutual discovery of the personality between two friends. Again, in the chapter „De l'amitié" of *Les Essais* (1588), Montaigne explained the indefectible complementarity of his friendship with Étienne de La Boétie as being a combination of two individualities, a tandem that did not exclude the individual self-consciousness, it rather developed a mutual convergence and affection between them: *Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant: parce que c'était lui, parce que c'était moi*. That type of harmony of two individualities derived from the Aristotelian philosophy of friendship that transcended the individual because *a* person is *related to his* friend *in the same way as he* is *related to* himself, therefore the friend becomes „his second self'[15]. In the same vein, in *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur delved into the ethical and ontological connotations of friendship that repealed the dialectics between alterity and ipseity, thereby the *alter ipse amicus* became the path to *eupraxia*, the personification of the state of well-being and happiness (*eudaimonia*)[16]. The absolute ambiguity settled by amity denoted the principle of complementarity in friendship, re-evaluated in accordance with the ancient model of the Renaissance and Humanism.

The third regulatory principle of the culture of friendship in Renaissance is that of *reciprocity*, „un ménagement réciproque d'intérêts" as La Rochefoucauld defined it. Friendship became a paradoxical act[17] that engaged utilitarian exchanges and services and that accumulated a series of representations of the social laws: the moral obligation of solidarity, generosity and gratitude, devotion and fidelity. From this perspective, Seneca's views on friendship became remarkably prevalent in the sixteenth and early seventeenth century, the Humanism and the Classical Age period, due to the numerous translations of his *De beneficiis*[18]. In this study, in a broader discussion on friendship (his treaty bearing

---

[14] Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: Éditions Bossard, 1922), p. 61; Montaigne, *De l'amitié* (Paris: Mille et une nuits, 1995), p. 35. Cf. Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement* (Paris: Éditions Gallimard, 1982).

[15] Pahl, *Despre prietenie*, p. 67.

[16] Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques* (Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2006), pp. 61-63; Graham Little, *Friendship: Being Ourselves with Others* (Melbourne: Text, 1993).

[17] Jean Louis Briquet, 'Des amitiés paradoxales. Echanges intéressés et morale du désintéressement dans les relations de clientèle', in Ravis-Giordani (ed.), *Amitiés. Anthropologie et Histoire*, p. 292 sq.

[18] In Renaissance England, the following Seneca translations gained prominence: Lucius Annaeus Golding, *The Woorke of the Excellent Philosopher Lucius Annaeus Seneca Concerning Benefiting, That is Too Say the Dooing, Receyuing, and Requyting of good Turnes* (London,

this title was lost), Seneca approached the social conventions of friendship, that was viewed as a social act based on ethics and goodwill and practised by *giving and receiving*.

De beneficiis describes, in a practical manner, the proper behaviour mandatory for maintaining the bonds of friendship. For this reason, the concepts of „caritas" (generosity) and „philia" (love) evolved in the proximity of the notion of „amicitia"[19].

Similarly, the purposes of the principle of the reciprocity of friendship can also be found in Baldassare Castiglione's *The Book of the Courtier* (1528), in which, by reiterating Cicero's precepts and categories of friendship, he elaborated on the two essential connotations of friendship: *affective* friendship and *utilitarian* friendship. The construction of friendship lies in cultivating the both ways[20] and it refers to friendships of the same cultural and social level and focuses on nurturing friendly relationships with reputable people in which profit and gratitude are supposed to play an essential part. The two types of friendship (affective and utilitarian) are perfectly equivalent in terms of „benefits and expectations". Investments of reputation in lasting friendships concern the balance between gratitude (generosity, dedication) and expected benefits.

From the perspective of the humanist discourse on friendship, the culture of friendship became an auxiliary to the *culture of personality,* the „revealing of the self", one of the mechanisms of the ideal human type, the Renaissance humanist. This type of management was permanently sustained by biographical literature. Humanist biographies were one of the most important developments of the Renaissance in Europe because, for the first time, writers considered that they were „worthy of biographical treatment". Therefore, an intellectual humanist „new narrative" was created at a national and continental level for the „public intellectual" with the obvious intention to secure him a place - in terms of intellectual conceit - in a "changing world"[21].

Thence, Humanism and the Renaissance initiated a new tendency in the construction of the ideal or dominant human typology which, through a new narrative model and a new innovative or recreational literary genre (that of humanist biographies), shaped the *public intellectual* or the *intellectual's publicness* through an effective and visible manner of achieving scholastic prestige. In such a context, exemplary religious typologies (saints, members of the clergy, monks)

1578); Seneca, 'De Beneficiis', in *The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca* (London: T. Lodge, 1614).

19 William Trevor, 'Receiving of Friendship: Seneca's De Benificiis and Early Modern Amicable Relations', *Literature and History*, 20/I (Spring 2011): 61.

20 Ibid., p. 71; David Harris Sacks, 'The Countervailing of Benefits: Monopoly, Liberty and Benevolence in Elizabethan England', in Dale E. Hoak (ed.), *Tudor Political Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

21 James M. Weiss, *Humanist Biography in Renaissance Italy and Reformation Germany: Friendship and Rhetoric* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010), pp. 11-27.

were replaced by the typologies of the new intellectual. Therefore, the „rhetoric of publicness" became an essential mark of the perennial character of the rhetoric. Similarly to traditional rhetoric, the rhetoric of publicness also developed a pathos that placed and promoted a personality in the public attention, fact that created a *narcissistic fusion that converts the object-person into an extension of the self*[22]. The pathos of public transfer or imposition was associated with the three pathetic effects of traditional rhetoric: *legal,* that *relies, above all, on indignation and hatred*, *deliberative* that *relies on faith and hope*, and *epidictical* that *relies on admiration and contempt*[23].

Undoubtedly, to analyse the new biographical narrative also implies to assume a *literary*, *historical* and *theoretical* direction[24]*.* The biography, as a literary and narrative genre, closely followed the ancient models of Plutarch and Suetonius and was essentially an application of those „exempla moralia". The biographies particularly suggested the „moral teachings" depicted in the Aristotelian epidictic rhetoric (of praise and accusation), and emphasized the personal positive qualities. The portrait typology of such biographies required fictionalization, in accordance with the panegyric genre cultivated in Ancient Greece and Rome. As an extension of Humanism, the religious Reform progressed from the hagiographic typology of portraits of saints to the exemplary „inspirational and educational"[25] composition of the intellectual world.

The narrative foundation of the biographic culture of prestige and intellectual exemplarity generated a new pattern of communion and a distinct type of intellectual and human solidarity and conduct. The humanistic ingredients of friendship culture were enhanced by the Reform religious discourse, since the new creed, in its proselytising and persuasive search and in its attempt to build and re-establish its new doctrine within the faith community, aimed at setting up new solidarities that would retrieve and restore the simplicity of life, mainly the equanimity and the equity between various social groups[26]. The topics of fraternity („Brotherhood") and sisterly relationships („Sisterhood") became an essential component in the Reform rhetoric. The recurrent terminology of „brother and sister", adopted by the Protestantism and later by the Evangelicalism, was prevalent in the perception and descriptions of the social and gender community. Luther attacked the fraternities dedicated to saints, monks, members of the clergy and nobles, claiming that the true fraternity was to be found in baptism, when the

---

[22] Dieter Flader, *Strategien der Werbung* (Kronbert: Scriptor Verlag, 1976), pp. 130-131; apud Olivier Reboul, *La Rhétorique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), p. 97.

[23] Reboul, *La Rhétorique,* p. 96.

[24] Weiss, *Humanist Biography in Renaissance Italy*, p. 11.

[25] Ibid., p. 27.

[26] Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 185-210.

individual joins the fraternity established and founded by Christ in the name of a primordial *spiritual fraternity*[27].

The culture of friendship was institutionalized and often shaped in universities and academies. This type of culture may be viewed as an auxiliary to the culture of personality, to the manifestation of the *self* that assumes the mechanisms of management of the human typology of the Renaissance, but especially those of the Baroque.

Universities and academies had a tendency to polarize and generate the solidarities and friendships given that, in the Baroque period, the academies flourished and became more than simple empiric associations or intellectual and artistic confraternities[28]. The prevalence of the academies (of art, „belles lettres", science, music, and architecture) during the reign of Louis XIV occurred as a result of a series of great cultural and scientific projects of the authority, of the political and state power and of the royalty. The intellectual categories were strengthened and crystallised, therefore the academies were bourgeois, while the Versailles was of the nobility[29].

It was a great socio-cultural and intellectual project that involved social modelling through the authority of classification, selection, hierarchy, exemplarity, and „models and rules", where the „perfectionist project" of the Baroque was confronted with the decorative freedom of fantasy, of multiple identities, of generative creativity and of modernity and city life.

Likewise, the Baroque is „a European memory" that cultivates the spirit of knowledge in association with the ludic spirit, and rigour with frivolity. The Baroque antithetic positioning of the two great European myths, *Faust* (the myth of knowledge in Northern Europe) and *Don Juan* (the myth of seduction in Southern Europe), that essentially reconstructed Europe in its mythology, illustrate, by means of the Gothic-Classical-Baroque itinerary, pillars of the European Christian identity, the fundamental unfolding of the spiritual and intellectual models: Christianity (Gothic), reason and harmony (Classicism) and reason and fantasy (Baroque). In its entirety, friendship was built by contriving these fundamental components of Europeanism, germinated within intellectual communities. Therefore, the extra-ethnic confraternities and associations enforced an elitist intellectual model that dominated a world united by *literacy, culture,* and *reading*. Within the cultural community, the exercise of intellectual citizenship implied sustaining and maintaining honour, prestige, distinction, that were its symbolic and emblematic dimension. The resilience and permanence of the prestige were both consecrated by „immortal" creations.

---

[27] Kat Hill, 'Brotherhood, Sisterhood, and the Language of Gender in the German Reformation', *Reformation and Renaissance Review*, 17/2 (July 2015): 181-195.

[28] Benito Pelegrin, *Figurations de l'infini: l'Age baroque européen* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), pp. 441-442.

[29] Ibid., pp. 446-450.

They had to be substantiated by „academic eulogies"[30] that firmly established in the public opinion and in the collective memory „the immortality of science"[31], creation, science and poetic works, the most suitable means for providing „glory and immortality", an aspect that was cultivated by the literary humanists, who were considered the genuine „merchants of immortality"[32]. The „immortality" was personally assumed by humanist and Baroque literary scholars and, in the „Republic of Letters", it was awarded to peers and brothers (*sibi polliceantur immortalitatem… tuum aliis eandem prommitant*[33]).

Therefore, a certain „awakening of personality" was cultivated on a deeper level of the cultural and intellectual phenomenon of the Renaissance and Humanism, an escape from the impersonal, universal and anonymous aspect of medieval literature. Exemplarity and perfection, vanity and a thirst for glory symbolically consecrated the members of the *Republic of Letters* — „Perpetuandi *nominis* desiderium" according to Boccaccio, „lo grandisio dell'eccelenza" according to Dante[34] — and configured the profile of the humanist intellectual. The personality and behaviour traits of the humanist intellectuals were illustrated by literary works intended as eulogies and mutual encomia, or as „mutual appreciation" gestures transmitted or transfigured mostly in odes and its variants of the lyrical genre.

This genre thrived in the Baroque of the seventeenth and eighteenth centuries under the influence of Horace and was the preferred type of lyrical poetry[35], the mark or paradigm of the poetics of the time. The ode was cultivated as an ad-hoc, circumstantial creation and depended on the particular or individual needs for eulogy, assuming a more relaxed and free poetic structure. Characterised by a „weakness of composition", the ode was prefigured or announced as a literary genre or creation, as early as the Middle Ages by the courtly love poetry (*Minnesang*) or by the „song of a friend" (*cantigas de amigo*) from the Portuguese lyric poetry[36]. The ode is also a more relaxed genre from the point of view of the object of praise, unlike the hymn and dithyramb, which established a dramatic emotional distance of the author from the object of praise (Divinity, an exemplary personality). The ode is more familiar, the object of praise is closer to the *speaker,*

---

30 Daniel Roche, 'République des Lettres ou royaume des moeurs: la sociabilité vue d'ailleurs', *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 43/2 (Avril-Juin, 1996): 300.

31 Charles B. Paul, *Science and Immortality: The Eloges of Paris Academy of Sciences. 1699-1791* (Berkeley: University of California Press, 1981).

32 Vasile Florescu, *Conceptul de literatură veche* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1968), p. 149; Eugenio Garin, 'Gli studia humanitatis e la pedagogia italiana del Rinascimento', in *Probleme de filologie şi filosofie* (Bucureşti, 1946), p. 124.

33 Florescu, *Conceptul de literatură veche*, p. 149.

34 Ferdinand Brunetière*, Evoluţia criticii de la Renaştere până în prezent*, trad. de Angela Martin (Bucureşti: Editura Enciclopedică, 1972), p. 62.

35 Wolfgang Kayser, *Opera literară*, traducere şi note de Horia R. Radian (Bucureşti: Editura Univers, 1979), pp. 245-246.

36 Ibid., p. 245.

it is accessible for contemplation and it develops during a rendezvous[37]. Essentially, as a genre of the Humanist poetry, similar to biographies and in the fine arts to the „Porträtmalerei", the portrait painting, the ode provides the presentation and praise of the personality admired.

Thereby, individual friendships and genuine friendship networks were created. Pierre Bayle, the seventeenth century French philosopher, specifically pleaded for the friendship culture within the *Republic of Letters.* The „Republic of Letters" was a community based on intellectual relationships, fraternity and friendship, regardless of distance and religious differences[38].

The seventeenth century brought about the *Baroque style* of friendship or the Baroque paradigm of friendship where *sociability plays a primordial role.* Ancient rites of friendship, adapted to pre-modern configurations of the subject and the cultivation of Ovid's metamorphoses in the discourse on friendship, amplified its dimensions. The Baroque paradigm of friendship, that enclosed comparative and multiplicative or collective concepts, outlined an incipient modern critical spirit on friendship as compared with that of the Humanism and Classicism.

John Milton's 1640 poem entitled *Epitaphium Damonis*, where Thyrsis, the shepherd, mourns the death of his friend Damon[39], verifies the comparative, extensive and multiple paradigm of friendship in the Baroque. On the one hand, John Milton, like Plutarch, compared the friendship among human beings with the group friendship among animals. While friendship between humans involves closeness and subjective or, in this case, painful emotions, the friendship among the animals in Thyrsis's herd distorts and mitigates this loss. The pretext of lamentation projected in the impassiveness of friendship and in its presence among animals suggests an ideal pluralistic alternative to friendship. The „group therapy" of melancholia calls for a different paradigm of friendship, namely, a *Baroque* and *social* one. The comparison and overlapping of the two types of friendship (humans, animals) outlines an immanent tension of the friendship specific to the Baroque that introduces the critical and interpretative perspective, as well as the separation and construction of a more complex and objective vision in a cultural and imaginative setting that assumes a multifaceted and bas-relief field of vision. Human-animal, individual-crowd, shepherd-herd suggest the inner tensions of the Baroque perspective.

The new Baroque view on friendship associated, overlapped the *dyadic friendship*, between two humans, with *group friendship*, *friendship among Many*, while *amicitia* was transformed into *sodalitas* (*collegiality, association*), whereby the

---

[37] Ibid., p. 480.

[38] Daniel T. Lochman – Maritere Lopez – Lorna Hutson (eds), *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe, 1500-1700* (Farnham: Routledge, 2011); Amyrose McCue Gill – Sarah Rolfe Prodan (eds), *Friendship and Sociability in Premodern Europe: Contexts, Concepts and Expressions* (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2014).

[39] John Garrison, 'Pluralisticity and Amicitia in Milton's Epitaphium Damonis', *Milton Quarterly*, 46/3 (2012): 154.

pluralism of social relations in the construction of friendship was cultivated, and *amicus* became *sodalis*. Such pluralistic friendships were founded on similarities and harmonies or, as formulated by John Milton, „mihi quam similis", all who are the same, alike and mates in perfect harmony – „omnes unanimi secum sibi lege sodales". *Sodales* suggested a new kind of friendship and friend, that of a member of a fraternity built for social and religious purposes, an intimate companion, a comrade, a mate, an aide[40].

According to Milton, the values of the dyadic friendship were enriched with that of solidarity particularly in the academies, mainly in the Italian academies that the poet visited and perceived from an encomiastic point of view. The Italian academies displayed their virtues and morals in succinct emblematic terms (*velis illus paucis versiculis, emblematis ad morem inclusis*). Friendship within those academies was cultivated among „good friends and sodales" (*simul sodales atque amicos bonos*) who, *albeit different, were so affable and affectionate when living in the same city (tam bonos tamque commodos una in urbe, longiqua ille quidem, set tamen carissima*)[41].

The academies were the ideal milieu as they were populated by *sodales* and the physical and spiritual characteristics of such a perfect place were described as follows: *Aethera purus habet, heroumque animas interdivosque perennes* (*In the pure air among the immortal souls of gods and heroes*), where the atmosphere was hedonistic, rich and filled with voluptuousness. The *metamorphic friendships* between Damon and Thyrsis, Hylas and Hecules were transferred through the same metamorphic mechanism into the friendship of the *sodales* from the academies, by virtue of Plutarch's view expressed in *De Amicorum Multitudine*.

Beyond an academic and community sodality, friendship in the seventeenth century was devoted to cultivating a public spirit through the construction of the mundane. Participation and collective experience in the life of the salons encouraged wit and ebullience that involved both pejorative and corrective, restorative humour associated with *gallantry* and *politeness.* They were maintained through conversations, dialogue, letters, anecdotes and opposed a spirit of academic sodality characterised by erudition and sobriety. Therefore, friendship resonated in the context of *sociability*, which in the seventeenth century stimulated a series of theorizations such as: Madeleine de Scudéry, *Conversations sur divers sujets* (1680), Dominique Bouhours, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671), and Chevalier de Méré, *De l'esprit* (1677)[42].

Thus, friendship grew in a public space where the human typology had already been shaped into what was known as the man of „spirit", who would have

---

[40] Ibid., p. 156.

[41] Estelle Haan, *From Academia to Amicitia: Milton's Latin Writings and the Italian Academies* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1999), p. 5.

[42] Dominique Hölzle, 'Humour et sociabilité dans les récits galants et les écrits mondains aux XVIIè et XVIIIè siècles en France', *Eighteenth-Century Fiction*, 26/4 (2014): 669-692; Claude Habib, *Galanterie française* (Paris: Éditions Gallimard, 2006).

certainly been endowed with acute observation, rich imagination, humour and skilled to wield the ridiculous, masquerade, improvisation and simplicity as opposed to superfluity. They all evolved into the parameters of a Baroque brand of forging sociability and friendship, that embodied all the virtues of the „gallant harmony"[43] of the late seventeenth century. There was a gradual crystallisation of the *friendship revolution* of the seventeenth-eighteenth century, which aimed at establishing a „communion of spirit" that could liberate man's life from „destructive passions"[44] and which, by following the ways of peace and balance, would ultimately bring happiness through the optimistic and melioristic projects of the Enlightenment.

More recent approaches have thematically initiated research on the history of friendship, in addition to assuming new sources and methodological directions. An obvious interest for analyzing the language of friendship and its ethical, social, intellectual, religious and political meanings was initiated[45]. All along the same line, studies on the discourse and representation of friendship in early modern era created avenues for research in the interdisciplinary horizons. Consequently, an important question pertained to whether friendship was a matter of reflection insomuch that it was described and emphasized through narratives of „lived histories". Similarly, family, religious and political „prescriptions" were also brought out as relevant in the cultivation and structure of friendship[46].

Through research and reinterpretation of written documents of the epistolary genre, in its uses and multiple destinations and purposes, the subject of friendship was examined in the early seventeenth century from a cultural, intellectual and religious perspective, by emphasising the way in which „friendship", „gifts", and „hospitality" underpinned individual relations in the emergence of „the Republic of Letters"[47]. Reflections on the concept of friendship from the Antiquity and Middle Ages were resumed and diversified[48]. Particularly useful were the research studies on the culture and art of friendship, such as friendship as an „intellectual pleasure" in connection with its ethical and social meanings and the „principle of one's own interest", as well. The analysis of the science and practice of friendship between the members of the elite (nobility, bourgeoisie, diplomats) through conventions, stylistics as well as friendship rituals

---

[43] Habib, *Galanterie française,* p. 69.

[44] Sven Eirik Fauskevag, *Philosophie de l'amitié: Essai sur le „Traité de l'amitié" de Madame de Lambert et „La Nouvelle Héloïse" de Jean-Jacques Rousseau* (Paris – Oslo: L'Harmattan – Solum, 2008).

[45] See Caine (ed.), *Friendship: A history*, passim.

[46] Lochman – Lopez – Hutson (eds), *Discourses and Representations of Friendship*, passim.

[47] Kenneth Austin – Wendy Anderson, 'Faith, Friendship and Learning. Intercultural Communication in the Republic of Letters', *Language and Intercultural Communication*, 10/1 (2011).

[48] Garry M. Gurtler – Suzanne Stern-Gillet, (eds), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship* (Albany: Suny Press, 2014).

and manners, illustrated the manner in which sociability was reconstituted in its modern sense[49].

The eighteenth century finalised, more precisely fractured the culture of friendship in the longue durée. It was asserted that the French Revolution of 1789 marked the beginning of a new radically dissimilar era of friendship. If the pre-revolutionary friendship aggregated in the spirit of common values and criteria that had been shared from the Antiquity to that moment, the „revolutionary" *friendship* that appeared in circumstances of fracture in the European history was highly *ideologized.* The emblematic of the French Revolution mystics dominated by concepts such as *fraternity, equality, liberty* that were totally incompatible, was an a fortiori argument in such a change in meaning. Moreover, the revolutionary, utopian and genocidal phraseology introduced, for the first time in history, the political racism - as Michel Foucault defined it. Consequently, fraternity, as a seductive notion of the revolutionary ideology, hardly coexisted with friendship as a policy of power. It was the expression of *fatal friendship* that delineated the politics of Jacobin friendship[50].

The analysis of friendship as a fatality subsequent to its proximity to the struggle for power during the French Revolution of 1789 ought to begin with an event that circumscribes both, life and death. A relevant example would be the spring of 1794, when a radical journalist and revolutionist, Camille Desmoulins, a partisan profoundly dedicated to the Revolution ever since its inception, was unexpectedly sent to prison in Luxembourg for several days, in order to be transferred later to the Conciergerie, where he was supposed to be brought to trial before the Revolutionary Tribunal. He actually paid the price for his friendship with Danton, whose friend and follower was, in front of the revolutionary judges, given that unlike other victims of the revolutionary terror, he personally knew his accusers. One of his accusers was Maximilien Robespierre, with whom Desmoulins had been friends for a long time, since their school years at the Lycée Louis-le-Grand. Despite all, Robespierre's friend signed the arrest warrant. Desmoulins considered that his repudiation by an old and trusted friend was genuine betrayal. He was severely affected and dismayed by his friend's treachery and disloyalty. In a letter addressed to his wife, Lucille, Camille Desmoulins, by means of rhetorical interrogations, tried to understand and explain to himself his former friend's conduct and the situation in which his friend had put him in: *If it were Pitt or Cobourg to betray and let me down, I would have understand! But Robespierre? He, who signed the order for my imprisonment! But the Republic? After all that I have done for it! Is it the reward for my so many virtues and sacrifices? I, who have stood up to so much hatred and so many perils, for the sole reason to devote my life to the*

[49] Oswyn Murray, *Epilogue: The Pleasure of Intellectual Friendship* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Charles M. Anderson, 'The Art of Friendship', *Renaissance Studies*, 27/5 (2013).

[50] Marisa Linton, 'Fatal Friendships: The Politics of Jacobin Friendship', *French Historical Studies*, 31/1 (2008): 51.

Republic all along the past five years! I, who have kept my poverty in the midst of the Revolution! I, whom men who called themselves my friend *have thrown me into a cell, as though I were a* conspirator[51].

It becomes obvious that in the case of the „revolutionary" friendship, the boundary between friend and conspirator was easy to breach, in light of the fatality of such a friendship. Desmoulins admitted that all the charges brought against him were caused by his friendship with Danton, Robespierre's rival: *I became a victim for a few pleasantries and for my friendship with Danton*[52]. It is obvious that Desmoulins's letter explained how the public image of the revolutionary politics inexplicably interfered with the private life of the revolutionaries, their friendship, with the loyalties, suspicions and betrayals. Thus, for the Jacobins „friendships could have had fatal consequences"[53].

The phenomenon of the „revolutionary" friendship altered the perspective on the history of friendship in the longue durée, namely the history of emotions in its entirety. Subsequent to the invasion of private life by political ideas and actions, that undoubtedly changed the friendship practices, a new and innovative chapter in the culture of friendship emerged. Revolutionary „sensibility" drew friendship out of its normal circumstances and relocated it in the non-concessional and especially vindictive radicalism of the revolutionary project[54]. If the pre-revolutionary friendship or the culture of friendship involved affectivity, communion of ideas, mutual aid, interpersonal defence strategies, revolutionary friendship assumed other particularities such as: a high degree of ideologization, *affective friendship* substituted by an *ideological* one, amicable confraternities converted into groups of power and interest, the ambiguity of friendship emphasized by public and private confrontation, friendship confronted with betrayal and slander, the substitution of friendship ethics with the mysticism of the revolutionary idea, fidelity and loyalty to friends replaced by fidelity to the ideas of the revolutionary utopia that self-referentially creates another reality, completely detached from the realism of life and the culture of friendship, etc.

In the revolutionary rhetoric, friendship played a complex role and a controversial one as well, because the interference between private and public life illustrated the struggle for power between various revolutionary factions. Revolutionary friendship became a significant factor in emphasising the „behind-the-scenes" politics that involved interests, patronages, and transactions for positions of power. On the other hand, personal friendships were consistently harassed by the so-called ideology of „political virtues". The *virtues of friendship*

---

51 Ibid.

52 Ibid., p. 52.

53 Ibid.

54 Alan Bray, *The Friend* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Anne Vincent Buffault, *L'Exercice de l'amitié. Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIIIe et XIXe siècles* (Paris: Éditions du Seuil, 1995); Pierre Trahard, *La sensibilité révolutionnaire (1789-1794) (*Paris, 1987); Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (London: Routledge, 1992).

were replaced by the *republic of virtue* that expressed the debasement of friendship culture in the longue durée. The new culture of revolutionary friendship confronted the rhetoric of revolutionary politics that advocated openness and transparency in order to promote „the good for all citizens", as well as the private friendship that were stakes of power and held a „sinister leverage" in the trials of the various revolutionary factions. Undoubtedly, friendship ties had life-and-death consequences determined by elements such as: which faction to side, to whom to be loyal, whom to betray[55]. This reading of the friendship culture during the French Revolution significantly influenced the analysis and reconstruction of human history in the complexity and realism of its development.

By providing an overview of a series of historical and intellectual landmarks in friendship culture over time as sequences of public and intellectual life, it is possible to outline the constitution and metamorphoses of sociability. This approach does not only concern the manner the intellectual and social groups aggregated, were built and rebuilt or the sense of solidarity within the relationships but, beyond the group systems, it also examines an extensive process of sociogony, i.e. the analysis of the genesis of relationships that represent the consistency of the civilized society. All the above mentioned intellectual and historical landmarks comprehend the prescriptions and milestones of modern society.

[55] Linton, 'Fatal Friendships', pp. 75-76.

PSIHOLOGIE ŞI ISTORIE. DE LA MACHIAVELISM LA NEOMACHIAVELISM

Ovidiu MUREŞANU

Să fii cârmuitor fără a fi tâlhar e aproape imposibil
Martin Luther

Nota distinctivă a istoriei, trăsătura care-i imprimă universalitatea discretă şi suverană, este sinteza narativă. Respectiva strategie de abordare presupune capacitatea istoricului de a corobora izvoarele livreşti cu cele documentare, printr-un *nex epic*, transfigurându-le în evenimentele dominante ale epocilor istorice. De aceea, estimaţi din această perspectivă, cronicarii nu sunt istorici, întrucât ei stabilesc între sursele documentare doar raporturi naive, de contingenţă restrânsă, lipsite de o amplă viziune scenică. Evident, harul narativ nu trebuie confundat cu disponibilitatea anecdotică. Facultatea epică originală e sinonimă cu invenţia şi aptitudinea de a coordona un posibil scenariu pentru debitul narativ al faptelor[1]. În perimetrul unui asemenea demers interpretativ se înscrie întreaga opera istorică şi politologică a lui Niccolò Machiavelli: *Principele, Discursuri asupra primelor zece cărţi ale lui Titus Livius, Arta războiului, Istoriile florentine* şi *Viaţa lui Castruccio Castracani.*

Capodopera lui Machiavelli, *Principele*, scrisă în 1513 şi dedicată, sub forma unui manual, lui Lorenzo de Medici, nu e altceva decât o lucrare de tehnică a guvernării, o anatomie psihosociologică a tipologiilor comportamentale exhibate şi practicate de liderii politici nelegitimi ai epocii renascentiste[2]. Respectivul tratat renascentist de guvernare reprezintă una dintre cele mai rafinate şi perene versiuni de fabricare a consensului, cu preţul abolirii întregului arsenal de principii morale[3]. Benedetto Croce considera scrierea respectivă *un aliaj unic de spirit, fler retoric şi analiză necruţătoare*. Prototipurile conduitei politice impecabile, eficiente, revelate de secretarul florentin, deşi par a deţine doar o actualitate contextuală în universul rivalităţilor acerbe dintre măruntele state italiene ale veacurilor XV-XVI, au constituit, în realitate, surse exemplare de inspiraţie pentru o bună parte a posterităţii sale politice.

Marele merit al lui Machiavelli constă în capacitatea sa de a identifica posibilităţile de întemeiere a unei ştiinţe a politicului, care să investigheze legile

---

[1] George Călinescu, *Aproape de Elada. Repere pentru o posibilă axiologie* (Bucureşti: Revista de istorie şi teorie literară, Colecţia Capricorn,1985), p. 131.

[2] Evelyne Pisier – François Châtelet – Olivier Duhamel, *Istoria ideilor politice*, trad. de Iolanda Iaworski (Timişoara: Editura Amarcord, 2000), p. 36.

[3] Noam Chomsky, *De la propagande* (Paris: Fayard, 2002), pp. 129-130.

eterne de dominare a oamenilor, precum şi de accedere şi menţinere la putere. El considera teoria politică, configurată în paginile *Principelui*, un veritabil panaceu. Convingerea sa se întemeia pe premisa că, instinctele şi pasiunile umane au rămas imuabile pe parcursul ultimelor milenii. Indivizii sunt perpetuu animaţi de aceleaşi patimi. Cu alte cuvinte, vremurile se pot modifica, dar natura umană rămâne neschimbată. În virtutea acestei doctrine a invariabilităţii naturii umane, un personaj politic din antichitate şi altul contemporan, dacă sunt confruntate cu o conjunctură socio-istorică similară, vor reacţiona identic. Întemeindu-şi alegaţia pe acest argument, autorul *Principelui* avansează, în reflecţiile sale asupra devenirii, ideea unui curs repetabil al istoriei[4].

Analizând instituţia principatului, istoricul florentin conchide că ordinea şi durabilitatea unui stat sunt preferabile altor calităţi. Libertatea, frica de Dumnezeu, iscusinţa în mânuirea armelor şi setea de glorie sunt virtuţi care concură doar adiacent la configurarea destinului prielnic al unei formaţiuni statale. Principatul poate fi dobândit utilizând patru căi alternative: merit (*virtú*), noroc (*fortuna*), crima abominabilă sau favoarea concetăţenilor[5]. Menirea fundamentală a principelui constă în instruirea poporului pentru mânuirea armelor, întrucât utilizarea trupelor de mercenari reprezintă începutul sfârşitului pentru oricare stat[6]. Charisma politică princiară trebuie să se întemeieze pe echilibrul subtil şi fragil dintre cele două componente ale artei guvernării: forţa şi viclenia, cu întregul lor cortegiu de tertipuri.

Cu portretul principelui a fost identificată întreaga gândire politică a lui Machiavelli de toţi cei care i-au creat reputaţia de apologet al lipsei de scrupule. De fapt, prin conturarea acestui specimen antropologic, el a elaborat o practică a acţiunilor optime, hibridizate cu cruzimi, prefăcătorii şi încălcări ale cuvântului dat, ghidată de acea premisă a gândirii sale, care susţinea că *toţi oamenii sunt răi şi îşi urmează constant pornirea lor rea, îndată ce au prilejul să o facă*. Cu alte cuvinte, pentru acest antropolog absolut, al tuturor timpurilor, *omul*, cu majusculă, este unicul personaj negativ din istorie. Această „tehnică politică" este formulată de istoricul florentin pentru uzul uzurpatorilor nelegitimi de pe scena politică a Italiei renascentiste, care nu reuşeau să-şi păstreze poziţia dominantă decât prin viclenie şi forţa armelor, adică prin instituirea unui regim tiranic. Pentru a se proteja de pericolele care îl ameninţau pe plan intern şi extern, un asemenea principe era obligat să recurgă la un perfect cameleonism politic: *trebuie să afişeze blândeţe, fidelitate, omenie, onestitate şi pietate, dar când e necesar, să le prefacă pe toate în contrarul lor*[7].

---

[4] Max Horkheimer, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (Paris: Payot, 1980), pp. 20-26.

[5] Niccolò Machiavelli, *Principele*, trad. de Nicolae Luca (Bucureşti: Editura Minerva, 1995), pp. 26-52.

[6] Ibid., pp. 61-68.

[7] Ibid., pp. 89-92; Ernst Cassirer, *Mitul statului*, trad. de Mihaela Sadovschi (Iaşi: Editura Institutul European, 2001), pp. 195-199.

În accepţiunea lui Machiavelli, principele trebuie să evalueze orice acţiune după efectele pe care le producea: măsurile generoase să le săvârşească treptat, ca să se imprime solid în memoria supuşilor săi, iar cruzimile, dintr-o lovitură, ca să fie uitate mai repede[8]. Cu toate acestea, subliniază autorul *Istoriilor florentine*, minciuna rămâne minciună şi crima rămâne crimă, chiar dacă manevrele politice nu au reguli de joc, pentru că sunt doar mijloace pentru dobândirea şi păstrarea puterii.

Mulţi consideră că, de fapt, marcat de sentimentul amar al crizei pe care o traversau statele italiene, devenite o jucărie vulnerabilă în mâinile puterilor străine, Machiavelli ar fi elaborat în mod conştient, în paginile *Principelui*, mitul politicianului de succes, capabil să gestioneze destinul întregii Italii, ameninţată cu subjugarea. Experienţele inconfortabile şi umilitoare suportate de locuitorii peninsulei în acele timpuri din partea *barbarilor transalpini*, cum îi botezase papa Iuliu al II-lea, ar fi convins, probabil, şi o natură mai puţin inteligentă şi sensibilă decât cea a istoricului florentin de însemnătatea utilizării violenţei împotriva invadatorilor. Machiavelli a înţeles că, în circumstanţele confruntării cu vicisitudinile vremurilor, vitalitatea concetăţenilor săi putea fi, în bună măsură, potenţată de aderenţa la anumite mituri călăuzitoare, precum cel al personajului providenţial, întrucât, fără un palmares de valori legendare, paradigmatice, oricare seminţie riscă să clacheze lamentabil şi să rămână o comunitate eternă de robi, în marele vis al istoriei universale[9].

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că diplomatul florentin provenea dintr-o familie mic-burgheză, de funcţionari cancelişti. În secolul al XV-lea, tatăl său, notarul Bernardo, se situa pe treapta cea mai de jos a breslelor superioare[10]. Pe parcursul veacurilor XIV-XV, aristocraţia medievală occidentală se confrunta cu pierderea supremaţiei economice în favoarea burgheziei care, animată de o morală resentimentară, după cum afirmă Max Scheler în *Omul resentimentului*, va suprima întregul evantai de valori al societăţii feudale, începând cu genealogia onorabilă, care asigura un stil de viaţă ostentativ-risipitor, şi sfârşind cu cavalerismul întemeiat pe onoare, curaj şi pietate, pentru a impune un criteriu axiologic unic şi infailibil: banul[11]. La acest principiu burghez, autorul *Principelui* a adăugat imoralismul în plan politic[12].

Principalul reproş adresat de comentatori lui Machiavelli este acela că prin intermediul *Principelui* a evidenţiat rolul patimilor umane în marele mecanism al

---

[8] Machiavelli, *Principele*, pp. 46-47.

[9] Felix Gilbert, 'The Nationalism of Machiavelli', în De Lamar Jensen (ed.), *Machiavelli. Cynic, Patriot or Political Scientist?* (Boston: D. C. Heath and Company, 1965), pp. 35-41; Federico Chabod, 'Synthesis and Condemnation of Italian History', în Ibid., pp. 46-52.

[10] Edmond Barincou, *Machiavel par lui-même* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), pp. 11-14; Maurizio Viroli, *Das Lacheln des Niccolo Machiavelli und seine Zeit* (Hamburg: Rowohlt Verlag, 2000), pp. 17-21.

[11] Max Scheler, *Omul resentimentului*, trad. de Gabriel Pârvu (Bucureşti: Editura Humanitas, 2007), pp. 145-163.

[12] Horkheimer, *Les Débuts de la philosophie*, p. 25.

cauzalităţilor istorice şi a distribuit guvernanţilor europeni sfaturi de un cinism politic extrem, ignorând rolul forţei morale ca factor al modelării puterilor politice. La sfârşitul secolului al XVI-lea se conturează câţiva adversari şi continuatori ai lui Machiavelli, în sfera teoretizării politicului. În Franţa, Inocenţiu Gentillet tipăreşte, în 1576, o lucrare intitulată *Discurs asupra mijloacelor adecvate de guvernare* (...), în care o acuză pe Ecaterina de Medici că ar fi proliferat în Franţa sfâşiată de războaiele religioase, maşinaţiile şi intrigile de tip machiavelic. Conaţionalul său, Jean Bodin, se distanţează şi el de machiavelism considerându-l periculos în rezolvarea problemelor juridice şi diplomatice dintre state din cauza iloialismului pe care îl promova[13].

În „secolul luminilor", de exemplu, regele Prusiei, Frederic al II-lea, a analizat lucrarea secretarului florentin de pe poziţii polemice, într-un opuscul intitulat *Anti-Machiavel*, în care-i imputa principelui machiavelic nepriceperea în domeniul militar şi economic ca şi imoralismul cu care-şi trata nu numai adversarii politici ci şi propriii supuşi. De altfel, şi alţi despoţi luminaţi ai secolelor XVII-XVIII au preferat să se lase consiliaţi de elitele competente şi profunde ale vremii, abandonând strategiile machiavelice în favoarea unor conciliante iniţiative reformatoare[14].

Dacă Renaşterea exaltase doar rolul individului în comunitatea umană, secolele XVII-XVIII au favorizat dezinhibarea şi permeabilizarea societăţii europene, care, de veacuri, era sclerozată într-o ierarhizare piramidală inflexibilă. Cu precădere revoluţiile burgheze din Anglia şi Franţa au reabilitat atât rolul personalităţilor accentuate cât şi pe cel al maselor în spectrul social occidental[15].

După ce vreme de secole a fost marginalizată, în teorie şi practică, doctrina machiavelică a dispreţului cinic şi suveran faţă de masa cetăţenilor a cunoscut o vogă indiscutabilă în secolul XX. Astfel, în opinia filozofului spaniol Ortega y Gasset principalul vinovat pentru declinul tragic al Imperiului hispanic a fost vulgul, adică masa mediocră a cetăţenilor de rând care a dezarticulat structurile naţionale printr-un proces sistematic de subversiune, eliminând din galeria îndrumătorilor toţi indivizii eminenţi, dotaţi cu genialitate contemplativă sau practică. Pe această cale s-a ajuns la o *nevertebrare rebelă*. Masa indocilă a nerozilor a strivit orice încercare de rafinament superior. Modestia mentală superlativă a devenit puterea istorică decisivă.

Inspirându-se dintr-un model sociologic conturat de filosoful german Max Weber, autorul *Rebeliunii maselor* afirmă că orice societate umană e predestinată să experimenteze două perioade istorice distincte, care se succed într-o alternanţă permanentă: *Kali* şi *Kitra*. Prima e o epocă de disoluţie, în care masele, contaminate

---

13 Federico Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, trad. de D. Scolari (Firenze: Vallecchi Editore, 1942), pp. 71-92.

14 Frederic II, 'Anti-Machiavel sau analiza Principelui lui Machiavelli', în Elvira Sorohan (ed.) *Măştile puterii. Niccolò Machiavelli, Frederic II, Benito Mussolini* (Iaşi: Editura Institutul European, 1996), pp. 178-194.

15 Quentin Skinner, *Machiavelli* (Chişinău: Editura ARC, 2001), p. 67.

de maladia letală a aristofobiei, devin o sursă malignă de atacuri flagrante împotriva minorităţilor selecte. A doua favorizează, în schimb, resuscitarea unei remarcabile aristocraţii a spiritului, alcătuită din personalităţi sublime, înzestrate cu facultăţi prodigioase, care, într-o perioadă de tranziţie relativ succintă, reuşeşte să inducă rebelului strat social plebeian o nouă docilitate faţă de exemplaritate. Imperativul selecţiei recizelează rasa, guvernează spiritele şi reorientează voinţele.

În conformitate cu această *lege a gravitaţiei spirituale*, consideră Ortega y Gasset, funcţionează mecanismul elementar creator al oricărei societăţi. Prestigiul autorităţii instaurate la nivelul unei naţiuni supravieţuieşte doar atât cât durează amintirea viguroaselor elite fondatoare în memoria colectivă. Societăţile incapabile să-şi conserve modelele cardinale de perfecţiune eşuează într-un proces progresiv de degenerare şi *felahizare*, care poate provoca, în ultima instanţă, chiar colapsul istoric definitiv. Marele fiasco al imperiului spaniol din veacul al XVII-lea s-ar datora, în accepţiunea lui Ortega y Gasset, atât mulţimilor obtuze şi inutile, care se debarasaseră de elite, cât şi suveranului Filip al IV-lea, care a izolat aproape ermetic Spania, supunând-o unui veritabil proces de *tibetizare*[16].

Am putea încheia prin următoarea concluzie: sub raport doctrinar, istorismul metafizic practicat de José Ortega y Gasset se întemeiază pe rivalitatea antagonică dintre masele ignorante, infestate aproape în permanenţă de microbul rebeliunii, şi minorităţile inteligente, capabile să gestioneze convulsiile anarhice şi imprevizibile ale gloatei, la scara întregii societăţi. Schema pare a fi deturnată parţial din *teoria circulaţiei elitelor*, formulată la finele secolului al XIX-lea de Vilfredo Pareto, părintele italian al sociologiei. E de reţinut însă un amănunt. În accepţiunea elitistă a cugetătorului iberic, minoritatea providenţială are întotdeauna dreptate, întrucât ea înfăptuieşte tranziţia de la etnie la naţiune prin vertebrarea celei dintâi[17].

Vorbind despre fascismul etern sau „Ur-Fascismul", care părăsise după al doilea război mondial scena istoriei europene, cel puţin prin variantele sale cele mai agresive, Umberto Eco consideră că respectiva doctrină se întemeia pe virtuozităţile retorice ale unor lideri charismatici, pe utopia unui destin istoric grandios, pe idealul poporului înregimentat în rândurile partidului unic, pe obsesii imperialiste şi afişarea unui naţionalism exacerbat, pe refuzul democraţiei parlamentare şi pe rasism[18].

---

[16] José Ortega y Gasset, *O interpretare a istoriei universale*, trad. de Esdra Alhasid (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1999), pp. 192-194; José Ortega y Gasset, *Spania nevertebrată*, trad. de Sorin Mărculescu (Bucureşti: Editura Humanitas,1997), pp. 77-85 şi 88-97; Ernst Robert Curtius, *Essais sur la littérature européenne* (Paris: Éditions Grasset, 1954), p. 220; Radu Enescu, *Ab urbe condita. Eseuri despre valoarea omului şi umanismul valorilor* (Timişoara: Editura Facla,1985), p. 43; Werner Kraus, *Opera şi cuvântul* (Bucureşti: Editura Univers, 1979), pp. 430-441.

[17] Sorin Alexandrescu, 'Criticii „nevertebrării": Nietzsche, Ortega y Gasset şi Cioran', *Secolul 21*, nr. 1-6 (2001): 282.

[18] Umberto Eco, *Cinci scrieri morale*, trad. de Geo Vasile (Bucureşti: Editura Humanitas, 2005), pp. 38-46.

În prima jumătate a secolului XX, liderii extremei drepte europene promovează cu obedienţă machiavelismul, cu precădere în momentele cheie ale ascensiunii lor politice. Hitler, Musolini şi Franco sunt organizatorii notorii ai unei veritabile cabale a demagogilor. Au reuşit să fascineze gloatele nevertebrate printr-un discurs utopic care aborda obsesiv tema unui meliorism imaginar, cu certitudine intangibil. Teatrul predilect de operaţiuni al acestor vedete ale gustului plebeian era un viitor idilic şi chiar paradisiac. Discursul lor era un şuvoi de banalităţi convenţionale, fade şi chiar vulgare, debitate cu gravitatea soteriologică a unui mag care dezvăluie o taină cutremurătoare. Şi întrucât omul este un animal adulator – după spusele lui Baudelaire – aceşti manipulatori iscusiţi au fost în scurt timp admiraţi de un imens auditoriu compozit, gregar şi neinstruit[19].

Ramură a internaţionalei fasciste din anii ’30 şi filială congenerică a fascismelor şi naţional-socialismelor continentale, mişcarea legionară din România interbelică a mimat cu obedienţă prin şlagărele sale ideologice, într-o versiune mioritică, toate principiile directoare promovate de doctrinele totalitare şi reacţionare ale vremii. Acestea ar putea fi reduse la următoarele trăsături specifice: venerarea tradiţiei, respingerea modernismului, practicarea acţiunii pentru acţiune, refuzul spiritului critic întrucât acesta presupune inerent dezacordul, spaima de diferenţă, apelul la grupurile sociale subalterne frustrate, obsesia complotului dublată de xenofobie, cultul eroismului şi al morţii, elitismul popular şi populismul calitativ în care poporul era doar o ficţiune teatrală şi vehicularea limbajului întemeiat pe un lexic rudimentar şi o sintaxă elementară. Gladiatori ai unei cauze monstruoase, aderenţii extremei drepte româneşti, autoproclamaţi corifei ai generaţiei antitetice şi victime ale sentimentului de „generaţie pierdută” inoculat de experienţa şi angoasele primei conflagraţii mondiale, s-au agregat în jurul lui Corneliu Zelea-Codreanu, personaj arhetipal, puritan şi paradoxal, de o rigiditate emblematică, care poza cu iscusinţă într-un Don Quijote al dezmoşteniţilor sorţii. Prin declaraţiile sale patetice şi nebuloase îşi invita adepţii fanatici într-o neverosimilă aventură dinspre Fiinţă spre Neant. După dispariţia dramatică a ctitorului politic al mişcării româneşti de extremă dreaptă, în postura de victimă a represiunii monarhiste, adoratorii statornici, recrutaţi din întregul său bazin adulator şi iviţi, în bună parte, ca o reacţie împotriva tiraniei exercitate de imperiile industriale, la rândul lor aservite legilor necruţătoare ale randamentului capitalist, s-au regrupat sub autoritatea lui Horia Sima, compozitorul fanatic al acelei ratate tentative funerare de puci, cunoscută sub denumirea de *rebeliunea legionară*.

Machiavelismul contemporan se întemeiază nu atât pe personalităţi accentuate sau autoritare, ci pe personaje. Conducătorul sau liderul îşi expune virtuţile şi pozează în vedeta unui imens spectacol, pe care îl regizează însuşi statul. El devine o persoană sau, mai degrabă, un personaj. Etimologic vorbind, *persoană* derivă din latinescul *persona*, care are înţelesul de mască de teatru. Acesta este procesul de personalizare a puterii. Prin exercitarea autorităţii personale, o singură

[19] Eric Hoffer, *Adepţii fanatici. Reflecţii asupra naturii mişcărilor de masă*, trad. de Lucian Leuştean (Iaşi: Editura Polirom, 2013), pp. 126-132.

persoană monopolizează toate compartimentele puterii. Confuzia puterilor a generat tiraniile antice şi renascentiste, monarhiile absolute sau dictaturile recente. În contemporaneitate, deseori, noul principe machiavelic e doar un figurant, împins pe scenă şi transformat în vedetă de grupurile plutocratice, cu scopul de a distrage atenţia de la puterea reală care se exercită în umbră, departe de reprezentantul puterii oficiale[20].

Principii zilelor noastre îşi făuresc un anturaj de consilieri specializaţi în comunicare şi publicitate care au menirea de a recruta alianţe, ataşamente şi entuziasme faţă de o putere anemică, debusolată, incompetentă, furnizoare de decepţii în lanţ. Această instrumentalizare şi chiar industrializare a imaginarului politic comite, în regimurile totalitare şi nu numai, violări ale conştiinţei prin persuasiune clandestină. Inocularea unor fantasme în imaginarul maselor nu mai constituie o tactică de guvernare, ci un instrument perfid de oprimare, un surogat al violenţei. Pe această cale, puterile autoritare, şi mai ales cele totalitare, se străduiesc să reducă la uniformitate înclinaţiile, opiniile şi pasiunile umane şi să paralizeze orice tentativă de rezistenţă sau insurgenţă. Neliniştitoarea artă propagandistică contemporană, îndelung utilizată în intimitatea unui sistem de dominare, care nu avea intenţia de a extermina libertăţile ci doar de a le restrânge capacitatea de disensiune, a ajuns să fie în zilele noastre principalul aliat al puterilor politice moderne în operaţiunea de anihilare a libertăţilor, prin întrebuinţarea tehnologiilor minciunii[21].

Potemkiniadele contemporane – acele sumbre farse ale Puterii – sunt omologate de condottierii cuvântului scris care malformează informând prin goarna propagandei oficiale. O altă tehnică de diversiune, practicată de salahorii muncii de lămurire a maselor, este feeria ineptă sau basmul publicitar, adresat unui public de o arhaică credulitate, hipnotizabil cu „bra-şoave şi gogoşi".

Dar, atunci când masele reuşesc să se delimiteze de propaganda demagogică a puterii dominatoare şi îşi recâştigă scepticismul funciar, se declanşează revoluţiile. Deci, până la urmă, vorba lui François Mauriac, *Dumnezeu îi iubeşte pe imbecili*.

[20] Roger-Gerard Schwartzenberg, *Statul spectacol*, trad. de Anca Pisică (Bucureşti: Editura Scripta, 1995), pp. 7-14.

[21] Jean-Jacques Wunenburger, *Imaginariile politicului*, trad. de Ioan Buce – Laurenţiu Ciontescu Samfireag (Bucureşti: Editura Paideia, 2005), pp. 59-62.

CÂȚI ANI AI? DESPRE TRĂIREA SUBIECTIVĂ A TRECERII TIMPULUI*

Maria Magdalena SZÉKELY

Anii noştri s-au socotit ca pânza unui păianjen (Ps., 89:10).

Pe la 1700, marele paharnic Şerban Cantacuzino acoperea cu o piatră tombală trei morminte din biserica Mănăstirii Comana: al lui Radu vodă Şerban, al lui Drăghici Cantacuzino mare spătar şi al lui Constantin Cantacuzino mare paharnic. Impresionanta lespede, împodobită cu două pajuri bicefale şi cu pasărea cruciată a Ţării Româneşti, conţine o amplă inscripţie în care sunt menţionate numele defuncţilor, relaţia de înrudire dintre ei şi virtuţile cu care fuseseră înzestraţi. Pentru anii de moarte şi vârstele celor trei, s-a lăsat câte un spaţiu gol, toate rămase necompletate. Textul epitafului se încheie, deci, astfel: *s-au săvârşit, moşul la anul de la H(risto)s Spăsitoriul…, de vărstă…, nepotul la…, de vărstă…, fiiul la…, de vărstă…*[1] Aceste spaţii, albe de mai bine de trei veacuri, fac din piatra de mormânt de la Comana un bun punct de pornire pentru o cercetare consacrată felului în care au fost percepute, în Moldova şi Ţara Românească, până în zorii modernităţii, vârstele oamenilor şi trecerea timpului la nivel individual.

La vremea când vârstele au început să fie înregistrate în izvoarele noastre, etapa din viaţă în care se afla un individ era mai importantă decât numărul anilor[2]. Potrivit concepţiilor răspândite în întreaga Europă, fie inspirate din *Biblie*, fie moştenite, în bună măsură, de la gânditorii antici, viaţa era împărţită în mai multe „vârste", de la trei la douăsprezece, asociate cu ciclul de viaţă al plantelor, cu cei Trei Magi, cu anotimpurile, cu umorile, cu etapele istoriei omenirii, cu zilele săptămânii, cu planetele, cu metalele, cu lunile anului

* Studiul acesta înglobează comunicările: *Câți ani ai?* (Sesiunea anuală a Institutului de Istorie „Nicolae Iorga", *Despre ambiguitate în istorie: neînțelegeri, duplicitate, echivoc*, București, 8 decembrie 2015) și *„Oameni bătrâni cam de 100 de ani". Despre trăirea subiectivă a trecerii timpului* (Ședința de comunicări a Comisiei Naționale de Heraldică, Genealogie și Sigilografie, Filiala Iași, 11 decembrie 2018).

1 Nicolae Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, vol. 1 (Bucureşti: Institutul de Arte Grafice şi Editură „Minerva", 1905), p. 87, nr. 175; Constantin Rezachevici, *Domni şi boieri. Craioveşti-Basarabi, Cantacuzini şi Drăculeşti în legătură cu zona Comanei* (Bucureşti: Total Publishing, 2012), p. 54 şi ilustraţia.

2 Despre vârstă am mai scris și cu alt prilej, dar cu referire exclusivă la copilărie: Maria Magdalena Székely, 'Eseu despre copilărie în Moldova veacului al XVII-lea', *Studii și Materiale de Istorie Medie*, 33 (2015): 384-387.

sau cu animalele[3]. O asemenea viziune ducea la integrarea vieții omului în *ordinea mai mare a lumii naturale, așa cum era înțeleasă atunci*[4]. La noi, *Cartea românească de învățătură* explica *înălțimea și pogorârea vârstei omenești* după cum urmează: *Cucon să cheamă până al șeaptele an de vârstă; tânăr în măsură de vârstă să cheamă parte bărbătească de la dzeace ai și giumătate până la 14 ai, iară parte fămeiască de la 9 ai și giumătate până la 12 ai […]. Mic să cheamă până în 25 de ai și de-acolea înainte să cheamă mare […]. Bătrân să cheamă den 50 de ai până la 70 de ai*[5]. În *Îndreptarea legii*, definirea „vârstelor" este identică[6].

Dimitrie Cantemir a subscris teoriei celor șapte etape mai cunoscută, poate, datorită monologului lui Jaques din *Cum vă place* de William Shakespeare (actul II, scena 7)[7], pe care le-a asociat cu ciclul de viață al

---

[3] L. Landau, 'A German-Italian Satire on the Ages of Man', *Modern Language Notes*, 31/8 (1916): 466-468; Edith A. Standen, 'The Twelve Ages of Man', *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, 12/8 (1954): 241, 247-248; Paul Archambault, 'The Ages of Man and the Ages of The World. A Study of Two Traditions', *Revue des études augustiniennes*, 12 (1966): 193-228; Edith A. Standen, 'The Twelve Ages of Man. A Further Study of a Set of Early Sixteenth-Century Flemish Tapestries', *Metropolitan Museum Journal*, 2 (1969): 130, 134-161, 165-166; Elizabeth Sears, *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle* (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 9-120; J. A. Burrow, *The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 5-94; Phyllis Gaffney, 'The Ages of Man in Old French Verse Epic and Romance', *The Modern Language Review*, 85/3 (1990): 571-572; Thomas Bein, 'Lebensalter und Säfte. Aspekte der antik-mittelalterlichen Humoralpathologie und ihre Reflexe in Dichtung und Kunst', în Henri Dubois – Michel Zink (eds), *Les âges de la vie au Moyen Âge*, Actes du colloque du Département d'Études Médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne et de l'Université Friedrich-Wilhelm de Bonn, Provins, 16–17 mars 1990 (Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1992), pp. 85-106; Willi Hirdt, 'Les ages de la vie chez Dante', în Dubois – Zink (eds), *Les âges de la vie*, pp. 187-197; Karl August Neuhausen, 'Florus' Einteilung der römischen Geschichte und seiner historischen Schrift in Lebensalter', în Dubois – Zink (eds), *Les âges de la vie*, pp. 217-252; Agostino Paravicini Bagliani, 'Vârstele vieții', în Jacques Le Goff – Jean-Claude Schmitt (eds), *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*, trad. de Mădălin Roșioru (Iași: Editura Polirom, 2002), pp. 815-823.

[4] Burrow, *The Ages of Man*, p. 2.

[5] *Carte românească de învățătură*, eds Andrei Rădulescu et al. (București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1961), pp. 162-163, gl. 53:1, 2, 4, 5.

[6] *Îndreptarea legii*, eds Andrei Rădulescu et al. (București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1962), pp. 333-334, gl. 354:1, 2, 4, 5.

[7] Pentru ale cărui surse și analogii vezi L. Landau, 'Some Parallels to Shakespeare's „Seven Ages"', *The Journal of English and Germanic Philology*, 19/3 (1920): 388-389; John W. Draper, 'Jaques' „Seven Ages" and Bartholomaeus Anglicus', *Modern Language Notes*, 54/4 (1939): 273-276; Allan H. Gilbert, 'Jacques' „Seven Ages" and Censorinus', *Modern Language Notes*, 55/2 (1940): 103-105; Don Cameron Allen, 'Jacques' „Seven Ages" and Pedro Mexia', *Modern Language Notes*, 56/8 (1941): 601-603; R. H. Bowers, 'A Medieval Analogue to *As You Like It* II. VII. 137-166', *Shakespeare Quarterly*, 3/2 (1952): 109-112; Cecil C. Seronsy, 'The Seven Ages of Man Again', *Shakespeare Quarterly*, 4/3 (1953): 364-365; D. W. T. C.

fructelor[8]: pruncie (*floarea vieţii omeneşti*), copilărie şi cătărigie (*legătura florii*), voinicie (*de curând legată poamă*), bărbăţie (*coacerea poamii*), căruntețe (*începerea lângedzirii poamii*) şi bătrâneţe (*de tot putregiunea poamii*)[9].

Această manieră de împărţire a „vârstelor" s-a păstrat până târziu, după cum se constată dintr-un calendar copiat la 1800, în Ţara Românească: *cocon* – de la naştere până la patru ani, copil – de la patru până la 15 ani, *cătărigă* – de la 15 până la 22 de ani, voinic sau june – de la 23 până la 42 de ani, bărbat – de la 42 până la 56 de ani, bătrân – de la 56 până la 69 de ani, *mator* – de la 70 până la 80 de ani, iar după aceea, *mai multă neputinţă, şi dureri, şi boale*[10].

Numărul de ani corespunzător fiecărei etape din viaţă şi denumirile „vârstelor" erau diferite de la un text la altul, la fel de variabile fiind şi criteriile care stăteau la baza delimitărilor[11]. Pravilele ordonau „vârstele" în funcţie de capacitatea juridică a individului[12], însă lăsau neexplicate statutul băieţilor de la şapte la zece ani şi jumătate, apoi de la 14 la 25 de ani, statutul fetelor de la şapte la nouă ani şi jumătate, apoi de la 12 la 25 de ani, precum şi statutul persoanelor de peste 70 de ani. Demnă de observat ar fi introducerea deosebirii de gen, izvorâtă din credinţa că fetele depăşeau mai repede decât băieţii limita dintre copilărie şi tinerețe. Aceeaşi concepţie îşi găseşte, de altfel, ilustrarea şi în stabilirea diferită a vârstei pentru prima spovedanie (12 ani la fete şi 14 ani la băieţi)[13] sau pentru căsătorie (12, respectiv 15 ani)[14].

Vessey, 'Prudentius, Shakespeare, and the Seven Ages of Man: A Note', *Classical Philology*, 68/3 (1973): 208-211; Alan Taylor Bradford, 'Jaques' Distortion of the Seven-Ages Paradigm', *Shakespeare Quarterly*, 27/2 (1976): 171-176; Rainer Lengeler, 'Zur Symbolik der Lebensalter in Shakespeares Falstaff-Dramen', în Dubois – Zink (eds), *Les âges de la vie*, pp. 199-200.

[8] Emanuela Ilie, 'Problematica timpului în *Divanul*. Cele şapte vârste şi „tâmplările fiinţei"', *Philologica Jassyensia*, 4/1 (2008): 62-63.

[9] Dimitrie Cantemir, *Divanul*, eds Virgil Cândea – Maria Marinescu-Himu (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974), pp. 183-189, 275-291.

[10] Nicolae Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, vol. 16 (Bucureşti: Editura Ministerului de Instrucţie, 1909), p. 17.

[11] Pentru situaţia similară din Europa apuseană: Sears, *The Ages of Man*, p. 9; Gaffney, 'The Ages of Man', p. 572; Fiona S. Dunlop, *The Late Medieval Interlude. The Drama of Youth and Aristocratic Masculinity* (York: York Medieval Press, 2007), pp. 9-21.

[12] Ovid Sachelarie – Nicolae Stoicescu (eds), *Instituţii feudale din Ţările Române. Dicţionar* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1988), pp. 319-320, sub vocea *nevârstnic*; p. 470, sub vocea *tânăr*.

[13] *Şeapte taine a besearecii, Iaşi, 1644*, ed. Iulia Mazilu (Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2012), p. 218, gl. 6.

[14] *Pravila ritorului Lucaci*, ed. Ion Rizescu (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971), p. 166; Maria Magdalena Székely, 'Structuri de familie în societatea medievală moldovenească', *Arhiva Genealogică*, 4 (9)/1-2 (1997): 64-65; Violeta Barbu, *Ordo amoris. O istorie a instituţiei căsătoriei în Ţara Românească în secolul al XVII-lea* (Bucureşti: Editura Academiei Române, 2011), pp. 118-121 (cu observaţii pertinente privind vârsta reală la căsătorie).

Potrivit vechilor noastre legiuiri, copilăria se sfârşea atunci când unui individ îi venea *mintea la cap*[15], altfel spus când începea să aibă discernământ şi să devină responsabil pentru faptele sale. În cealaltă extremă, oamenii bătrâni erau aceia cărora *li să împuţineadză sângele şi puterea simţirilor şi li să împuţineadză şi mintea*. Asocierea dintre vârstă şi gândire nu rămânea la un nivel pur teoretic şi aceasta se constată, de pildă, din însemnarea unui copist care, în văleatul 7154 (1645–1646), îşi justifica eventualele greşeli de scriere prin aceea că *eram tânăr la minte şi neîntărit cu judecată*[16].

Semnul fizic distinctiv al bătrâneţii era, în cazul bărbaţilor, barba albă[17]. Din acest motiv, portrete târzii ale „bătrânilor" domni îi înfăţişează pe aceştia cu impresionante bărbi patriarhale. Aşa apar Alexandru Lăpuşneanu în tabloul votiv repictat de la Slatina sau Alexandru cel Bun în scena aducerii moaştelor Sfântului Ioan cel Nou, zugrăvită în biserica Mănăstirii Sucevița şi în biserica Sf. Gheorghe din Suceava. Tot pentru a sublinia ideea de vârstă înaintată, Dumitru Zemţea, vornic al doilea, trimis să facă o cercetare la faţa locului în Ţara Românească, spunea, în 1623, că a adunat *mulţi oameni buni şi bătrâni, megiaşi, cu barbă albă*[18]. Hotarul care separa două sate din Moldova a putut fi reconstituit, după mijlocul veacului al XVII-lea, cu ajutorul a doi bătrâni cu bărbile albe, care cunoşteau starea lucrurilor de la părinţii lor[19]. Imaginea omului bătrân cu barbă avea o putere de sugestie aşa de mare, încât era folosită şi ca figură de stil. În toamna lui 1600, moldoveanul Cocrişel le scria din captivitate părinţilor lui: *înbătrânesco şi am făcot o barbă până în brâu*[20]. Informaţiile din scrisoarea nedatată arată că prizonieratul lui Cocrişel nu fusese atât de lung încât barba să ajungă la asemenea dimensiuni, însă, precum s-a remarcat, *hiperbola este menită să sugereze o îndelungă detenţie a prizonierului şi starea de mizerie în care se afla*[21]. Barba era socotită o marcă de onoare, de autoritate, de rang şi de forţă[22] dacă posesorul ei o purta cu demnitate; altminteri, devenea un simplu accesoriu fizic, lipsit de valoare simbolică şi, la nevoie, bun de luat în râs.

---

15 *Carte românească*, p. 163, gl. 53:13; *Îndreptarea legii*, p. 334, gl. 356:2.

16 Ioan Bianu, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, vol. 1 (Bucureşti: Ediţiunea Academiei Române, 1907), p. 181, nr. 85; Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. 1 (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978), pp. 31-32, nr. 85.

17 *Carte românească*, p. 163, gl. 53:7; v. şi *Îndreptarea legii*, p. 334, gl. 354:7.

18 *Documente privind istoria României*, B, vol. 17/4 (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1954), p. 283, nr. 301.

19 *Catalogul documentelor moldoveneşti din Direcţia Arhivelor Centrale*, eds Maria Soveja et al., supl. 1 (Bucureşti: Direcţia Generală a Arhivelor Statului, 1975), p. 253, nr. 778.

20 *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Damaschin Mioc et al., vol. 11 (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975), p. 570, nr. 419.

21 *Crestomaţie de literatură română veche*, eds I. C. Chiţimia, Stela Toma, vol. 1 (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1984), p. 42, nota 14.

22 Marie-France Auzépy, 'Introduction. Ceci n'est pas un livre barbant', în Marie-France Auzépy – Joël Cornette (eds), *Histoire du poil* (Paris: Éditions Belin, 2011), pp. 9-18.

Dimitrie Cantemir considera că pruncia ocupă primii şapte ani din viaţa omului, copilăria se întinde până la 14 ani, iar cătărigia merge până la 21 de ani[23], însă este evident că el a simţit nevoia unor precizări suplimentare: *După a mea socotială, până la 17 ani tot de a copilăriei fire să ţine* şi omul *până începe (cum să dzice) a înfiera mustiaţă, tot copil să chiamă*[24]. Principele nu făcea decât să reia o veche idee, răspândită în Europa, care se găseşte enunţată întocmai şi în texte juridice germane[25], anume că apariţia mustăţii ar constitui dovada ieşirii băieţilor din copilărie. În sens invers, un tânăr imberb era în continuare un copil, o fiinţă imatură, fără discernământ şi influenţabilă. Când cronicarul Azarie scria că, la moartea lui Alexandru Lăpuşneanu, fiul său, Bogdan, *era un tânăr bine făcut şi nu-i dăduse încă mustaţa*[26], nu amănuntul fizionomic îl interesa, ci faptul că lipsa mustăţii corespundea cu o gândire infantilă, din pricina căreia sfetnicii de frunte ai ţării fuseseră îndepărtaţi, iar tânărul domn se apropiase de *oameni înşelători, vrăjitori, scornitori şi mai ales făcători de rele, îndemnători spre rele*[27], cu urmări grave pentru el şi pentru Moldova întreagă.

Principele Cantemir nu spune nimic despre terminarea copilăriei la fete, deşi încă din Evul Mediu subiectul atrăsese atenţia savanţilor şi teologilor din Apus[28], care asociaseră maturizarea fetelor cu menarha şi, deci, cu posibilitatea lor de a procrea[29]. Să fie, această omisiune, expresia pudorii sau, pur şi simplu, a lipsei de interes din partea lui Cantemir ? Oricum, declanşarea primei menstruaţii constituie o probă evidentă a ieşirii fetelor din copilărie, pe când apariţia mustăţii băieţilor rămâne o mărturie subiectivă şi puţin relevantă, întocmai ca şi *venirea minţii la cap*, invocată cu câteva decenii mai în urmă, în pravile. Dincolo de vulnerabilitatea argumentelor, este de remarcat, în textele analizate, străduania autorilor de a fixa limitele dintre „vârste" în funcţie de transformările fizice şi psihice ale individului. Nu altfel va proceda naturalistul francez Buffon, un veritabil savant al vremii sale, asociind copilăria cu slăbiciunea trupească, maturitatea cu dezvoltarea completă a corpului, iar bătrâneţea cu degradarea[30].

---

23 Cantemir, *Divanul*, p. 187.

24 Ibid.

25 James A. Schulz, 'Medieval Adolescence: The Claims of History and the Silence of German Narrative', *Speculum*, 66/3 (1991): 529.

26 *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan*, ed. P. P. Panaitescu (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1959), p. 148.

27 Ibid.

28 Didier Lett, 'Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l'adolescente aux XII^{e}–XIV^{e} siècles', *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, 4 (1996): 51-73.

29 J. B. Post, 'Ages of Menarche and Menopause: Some Mediaeval Authorities', *Population Studies*, 25/1 (1971): 83-87.

30 Georges Louis Leclerc de Buffon, *Œuvres complètes*, II. *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 2 (1749), eds Stéphane Schmitt – Cédric Crémière (Paris: Honoré Champion, 2007), pp. 468-608.

Încercarea de a găsi şi alte deslușiri cu ajutorul analizei cuvintelor şi a sensurilor lor întâmpină o dificultate majoră: polisemantismul[31]. Substantivul şi adjectivul *bătrân* însemnau nu numai (individ) înaintat în vârstă, (organism) care trăiește de mulți ani, ci și vechi sau de demult. Ca atare, în izvoare întâlnim: un *slujitor bătrân*, o *vie bătrână*, un *pomet bătrân*, un *măr bătrân*, un *stejar bătrân*, un *cal bătrân*, dar şi o *tocmeală bătrână*, o *cumpărătură bătrână*, o *împărțeală bătrână*, o *lege bătrână*, un *obicei bătrân*, *zile bătrâne*, o *carte bătrână*, un *hrisov bătrân*, un *uric bătrân*, un *zapis bătrân*, un *ispisoc bătrân*, *drese bătrâne*, o *moșie bătrână*, o *ocină bătrână*, o *siliște bătrână*, o *moștenire bătrână*, un *hotar bătrân*, un *semn* (de hotar) *bătrân*, un *stâlp* (de hotar) *bătrân*, *pietre bătrâne*, un *heleșteu bătrân*, un *iaz bătrân*, o *matcă* (de râu) *bătrână*, o *albie* (de râu) *bătrână*, un *vad bătrân*, o *fântână bătrână*, o *prisacă bătrână*, un *loc de prisacă bătrân*, o *moară bătrână*, un *zăgaz de moară bătrân*, un *gard bătrân*, o *trecătoare bătrână*, o *cale bătrână*, un *drum bătrân*, o *casă bătrână*, o *biserică bătrână* sau o *mănăstire bătrână*. Găsim, deopotrivă, *țigani bătrâni*, *țigani drepți și bătrâni*, ori *țigani bătrâni și drepți de moștenire*, dar formulările de acest gen se referă nu la vârsta respectivilor robi, ci la vechimea stăpânirii lor. *Bătrânii ctitori* erau ctitorii de odinioară, iar *moșii cei bătrâni* înaintașii îndepărtați în timp. *Bătrânii domni* sau *domnii bătrâni* însemnau domnii de demult, după cum numeroşii suverani numiți *cel bătrân* vor primi acest supranume spre a se deosebi de urmaşii omonimi[32]. Logic ar fi, deci, ca în sens invers, *cel tânăr* să indice un domn nou care purta acelaşi nume cu un înaintaş. Numai că, uneori, parcă pentru a spori ambiguitatea, supranumele definea, în egală măsură, şi vârsta principelui. Spre exemplu, Vlad cel Tânăr a devenit domn al Țării Româneşti la 16 ani[33], Petru cel Tânăr la 12 ani[34], iar Ştefan cel Tânăr s-a urcat pe tronul Moldovei la vârsta de nouă ani (potrivit episcopului Macarie) sau 11 ani (după aprecierea unei surse externe)[35].

Aşa stând lucrurile, este foarte dificil de stabilit ce semnificație avea desemnarea multor persoane cu adjectivele *cel bătrân*/*cel tânăr*. Faptul că, într-un document din 1517, Barbu Craiovescu este numit *banul Barbul bătrânul* sau *Barbul bătrânul ban*[36] se explică prin vârsta înaintată a personajului, boierul oltean având, la acea vreme, 35 de ani de slujire în sfatul domnesc[37]. Acte din veacul al XVII-lea

---

31 Pentru confuziile semantice produse de vocabularul imprecis folosit la definirea „vârstelor" în Occident: Gaffney, 'The Ages of Man', pp. 572-573.

32 Petre P. Panaitescu, *Mircea cel Bătrân* (Bucureşti: Editura Corint, 2000), p. 50.

33 Constantin Rezachevici, *Cronologia critică a domnilor din Țara Românească și Moldova, a. 1324 – 1881* (București: Editura Enciclopedică, 2001), vol. 1, p. 139.

34 *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó* (Braşov: Druck von A. Gust, 1903), vol. 4, p. 521; vezi şi observațiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, pp. 246-247.

35 *Cronicile slavo-române*, p. 92; Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 2/3 (Bucureşti: Stabilimentul Grafic I. V. Socec, 1892), p. 248, nr. CXCVI; vezi şi observațiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, pp. 553-554.

36 *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Ştefan Ştefănescu – Olimpia Diaconescu, (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1972), vol. 2, p. 299, nr. 155.

37 I. C. Filitti, 'Banatul Olteniei şi Craioveştii', extras, *Analele Olteniei*, Craiova [s.a.], pp. 25-26.

aveau să vorbească din nou despre un *Barbul banul cel bătrân*, dar şi despre *Barbul banul cel Tânăr*[38], însă, aşa cum s-a demonstrat, de data aceasta „bătrânul" era banul Barbu Craiovescu, feciorul lui Danciu, căzut în lupta de la Viişoara, din 1530, iar „tânărul", Barbu Craiovescu, fiul lui Preda[39]. „Bătrân" în sensul de om în vârstă era şi Teodor, fost mare logofăt al Ţării Româneşti la 1534[40], cunoscut şi ca Teodor (Tudor) din Drăgoeşti, menţionat în calitate de diac încă de la sfârşitul secolului al XV-lea[41]. Radu Cocorăscu logofătul, pe care Matei Basarab îl numea, în 1649, *boier bătrân*, care slujise *la toţi domnii, tot cu dreaptă slujbă în tot locul şi cu râvnă bună*[42], deţinea marea logofeţie din 1641 şi ocupase anterior, pe parcursul câtorva decenii, funcţii mai mici[43]. Stolnicul moldovean Gavril Brăescul, boier bătrân în 1695[44], trebuie să fi numărat şi el mulţi ani de viaţă, de vreme ce atestarea sa într-o dregătorie de rang mai mic datează din 1662[45]. Despre *jupaniţa Maria cea bătrână din Floreşti*[46], s-a arătat că, la începutul veacului al XVII-lea, trebuie să fi avut în jur de 80 de ani, aşadar adjectivul care-i însoţeşte numele se referea cu adevărat la vârsta femeii[47]. Exemple ca acestea, alese dintre cele mai bine susţinute documentar, arată că, măcar în unele cazuri, adjectivul *bătrân* ataşat unui nume se raporta la vârsta respectivei persoane. Dar în documentele moldoveneşti care

---

38 *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Damaschin Mioc et al., (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1985), vol. 25, p. 358, nr. 320; *Documente româneşti din arhiva Mănăstirii Xenofon de la Muntele Athos*, eds Petronel Zahariuc - Florin Marinescu (Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2010), pp. 69-70, nr. 8.

39 *Documente româneşti*, pp. 72-73, nota 18.

40 *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Damaschin Mioc et al. (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975), vol. 3, p. 289, nr. 176.

41 Pentru acest personaj şi familia sa vezi Radu G. Păun, 'La Valachie et le monastère de Chilandar au Mont Athos. Nouveaux témoignages (XV^{e}–XVI^{e} siècles)', *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe*, 2 (2010): 164-165 şi nota 59, cu indicarea bibliografiei mai vechi.

42 *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Violeta Barbu et al., (Bucureşti: Editura Academiei Române, 2002), vol. 34, p. 199, nr. 212.

43 Nicolae Stoicescu, *Matei Basarab* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1988), pp. 55-56; vezi şi Bucureşti, Arhivele Naţionale Istorice Centrale, Achiziţii Noi, CXII/75.

44 *Moldova în epoca feudalismului*, eds A. N. Nichitici et al. (Chişinău: Editura Ştiinţa, 1992), vol. 6, p. 170, nr. 59.

45 *Catalogul documentelor moldoveneşti din Arhiva Istorică Centrală a Statului* (Bucureşti: Direcţia Generală a Arhivelor Statului, 1968), vol. 3, p. 181, nr. 793. Pentru alte informaţii despre el şi familia sa vezi Maria Magdalena Székely, *Sfetnicii lui Petru Rareş. Studiu prosopografic* (Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2002), pp. 95-96 şi anexa 9 de la p. 497.

46 *Documente privind istoria României*, B (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1951), vol. 17/1, pp. 475-476, nr. 421.

47 Ştefan Andreescu, 'Cazuri de longevitate la români', in G. Brătescu (ed.), *Momente din trecutul medicinii. Studii, note şi documente* (Bucureşti: Editura Medicală, 1983), reluat în Ştefan Andreescu, *Medievale* (Brăila: Editura Istros, 2016), pp. 361-362.

vorbesc despre sate precum *Păuceștii, unde a fost Păucă cel bătrân*[48] sau *Pogăneștii, unde a fost casa bătrânului Nicoară Pogan*[49], adjectivul *bătrân* însemna mai degrabă *cel de demult*, cu referire la întemeietorul eponim al unei așezări, trăitor într-o vreme greu de determinat.

Dacă, pentru unii dintre aceia numiți *cel bătrân*, este posibilă o evaluare a vârstei în funcție de prima apariție în documente, de *cursus honorum*, de anul morții, de atestarea copiilor etc., nu la fel stau lucrurile în cazul persoanelor cunoscute ca *cel tânăr*. La 11 martie 1628, Udrişte Năsturel îşi spunea *tânărul scriitor*[50], dar nu ştim dacă el va fi avut, pe atunci, aproximativ 20 de ani, sau 25, ori, poate, 30. În tot cazul, nu mai era un copil în 1625, când, aflat în Moldova, probabil cu o slujbă la curtea lui Radu Mihnea, îşi zgâriase numele, cu caractere latine, în interiorul bisericii domneşti Sf. Gheorghe din Hârlău[51].

După sentința lui Dimitrie Cantemir, *Agiuns-ai dară la bătrânețe? Agiuns-ai la moarte!*[52]. Şi, într-adevăr, destule mărturii scrise prezintă oameni ajunşi la senectute, loviți de boli şi conştienți de apropierea sfârşitului. În 1629, Dragomir cel bătrân, *olog şi orb, fără vedere*, lipsit de copii, *s-a gândit în inima lui, fără nici o silă, ca să nu moară pe la gardurile oamenilor, deoarece a fost şi el om de cinste*, să-şi dăruiască întreaga avere unui nepot, în grija căruia să se lase; şi *s-au dus el singur la casa lui, numai cu trupul şi cu oasele*[53]. Vornicul Dumitru Zemţea din Mogoşeşti spunea, în 1631, că, apropiindu-i-se *vremea de pristăvit*, şi-a lăsat averea jupânesei sale, Maria, şi logofătului Bunea (fiul din prima căsătorie al acesteia[54]), *pentru căci mi-au luat Dumnezeu vederea ochilor în şase ani. Ce m-au tot păzit de toate lucrurile, cum mai bine decât când aş fi fost cu ochi, că nici de un lucru n-am ştiut şi nici de o nevoie*[55]. Dincolo de imaginea crudă a bolii venită odată cu bătrâneţea, este de subliniat precizia cu care vornicul stabileşte începutul suferinţei sale. Probabil că a făcut acelaşi lucru şi în mărturia dată, în 1632, în faţa mitropolitului, a unor episcopi,

---

48 *Documenta Romaniae Historica*, A, eds C. Cihodaru et al. (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980), vol. 3, p. 189, nr. 96.

49 Ibid., p. 373, nr. 207.

50 *Documenta Romaniae Historica*, B, ed. Damaschin Mioc (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969), vol. 22, p. 68, nr. 35.

51 Iorga, *Inscripții*, vol. 1, p. 7, nr. 10; I. Minea, 'În legătură cu grafitele de la biserica Sfântul Gheorghe din Hârlău', *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, 19/48 (1926): 84, nr. 17; Petre Ş. Năsturel, 'Însemnări din Hârlău şi împrejurimi', *Monumente şi Muzee. Buletinul Comisiei Ştiinţifice a Muzeelor şi Monumentelor Istorice şi Artistice*, 1 (1958): 218-220.

52 Cantemir, *Divanul*, p. 289.

53 *Documenta Romaniae Historica*, B, vol. 22, p. 511, nr. 270.

54 Pentru toți aceştia vezi Neagu Djuvara, *Ce au fost boierii mari în Țara Românească? Saga Grădiștenilor (secolele XVI–XX)*, ed. a II-a, revăzută şi adăugită (Bucureşti: Editura Humanitas, 2011), pp. 86-92.

55 *Documenta Romaniae Historica*, B, ed. Damaschin Mioc (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969), vol. 23, p. 424, nr. 265; *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Violeta Barbu et al. (Bucureşti: Editura Academiei Române, 1998), vol. 30, p. 305, nr. 252 (se arată că vornicul Dumitru Zemţea *au murit de bătrân*).

egumeni şi boieri, pentru că documentul întocmit atunci aminteşte de cei *7 ani după ce i-a luat Dumnezeu vederea ochilor*[56]. Informaţiile din cele două documente sunt concordante şi atestă că Dumitru Zemţea a început să-şi piardă vederea în 1625. Se vede de aici că oamenii de altădată erau conştienţi de curgerea liniară a timpului şi că erau capabili să stabilească o cronologie a evenimentelor din propria existenţă.

Incapacitatea bătrânilor de a face faţă abuzurilor de orice fel îi transforma în victime ale propriilor rude, uneori foarte apropiate. Maria, fata postelnicului Staico din Bucov, s-a plâns în divan, în 1634, că *n-are nici o socotinţă despre ginere-său, Nedelco, şi despre fie-sa, Frujina, ci o bat şi o măscăresc şi nici o cinste n-are de către dinşii la vrémea ei de bătrânéţe*[57]. Domnul şi sfatul au găsit plângerea întemeiată, astfel că Mariei i s-a întărit dreptul de stăpânire asupra satelor sale, în afara celor date ca zestre Frujinei, urmând ca, după moartea ei, acestea să revină celeilalte fiice, Elina, soţia lui Iane spătarul, *pentru că numai ei o caută, de are milă şi cinste la bătrânéţele ei*[58]. Documentul nu explică de ce Frujina se purta astfel cu mama sa, dar, cunoscând un amănunt din viaţa acesteia, am putea să ne întrebăm dacă Maria nu-şi va fi pierdut cinstea ea însăşi. Jupâneasa a fost măritată de trei ori: mai întâi, cu paharnicul Mavrodin (cu care avusese fetele), apoi cu paharnicul Lupu Mehedinţeanu[59] şi, în fine, cu negustorul Ghinea[60]. În vremea celei de-a doua căsătorii, soţul ei (oponent al lui Alexandru Iliaş şi conducător al unei mişcări îndreptate împotriva boierilor greci, socotită cândva răscoală ţărănească)[61] a prins-o *umblând rău, umblând cum nu se cade, în curviie cu o slugă a mea. Şi au fost să i se tae capul şi a vrut să calce capul mieu*. Domnul ţării, mitropolitul şi boierii l-au rugat, însă, pe soţ să-i ierte capul şi să se mulţumească a-i lua moşiile şi ocinile[62]. Episodul ar fi putut duce, fără îndoială, la o deteriorare a relaţiilor dintre mamă şi fiică, dar nu exclud ca tratamentul aplicat Mariei să fi avut şi alte raţiuni. Indiferent cum ar fi stat lucrurile în acest caz, societatea

---

56 *Documenta Romaniae Historica*, B, vol. 23, p. 539, nr. 351.

57 *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Damaschin Mioc et al. (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974), vol. 24, p. 533, nr. 401.

58 Ibid., p. 534, nr. 401; p. 535, nr. 402.

59 Valentin Constantinov, *Ţara Românească şi Ţara Moldovei în timpul domniilor lui Radu Mihnea* (Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2007), pp. 85-87.

60 George D. Florescu, *Boerii Mărgineni din secolele XV şi XVI. Studiu genealogic* (Vălenii de Munte: Aşezământul Tipografic „Datina Românească", 1930), p. 87; George D. Florescu, *Divanele domneşti din Ţara Românească* (Bucureşti: Institutul de Istorie Naţională, 1943), vol. 1, planşa dintre pp. 320 şi 321.

61 Constantin Rezachevici, 'Fenomene de criză social-politică în Ţara Românească în veacul al XVII-lea (Partea I: Prima jumătate a secolului al XVII-lea)', *Studii şi Materiale de Istorie Medie*, 9 (1978): 66-71; Lidia Cotovanu, '„Chasing Away the Greeks": The Prince-State and the Undesired Foreigners (Wallachia and Moldavia between the 16th and 18th Centuries)', în Olga Katsiardi-Hering – Maria A. Stassinopoulou (eds), *Across the Danube. Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th–19th C.)* (Leiden – Boston: Brill, 2017), p. 238.

62 *Documente privind istoria României*, B (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1951), vol. 17/2 pp. 116-117, nr. 119; pp. 346-347, nr. 308.

sancţiona drastic comportamentul lipsit de cinste faţă de bătrâni pentru că firesc era ca fiii să-şi îngrijească părinţii neputincioşi[63], obligaţie asupra căreia atrăseseră atenţia şi Părinţii Bisericii[64]. Bătrânilor care nu avuseseră copii sau îi pierduseră, le purtau de grijă alte rude, de obicei fraţi mai mici, veri primari sau nepoţi colaterali[65].

Ultima etapă a vieţii era asociată nu numai cu neputinţa fizică, ci şi cu înţelepciunea, cu dreapta judecată, cu respectabilitatea, cu onestitatea. Ca şi în Imperiul Bizantin, *vârsta în sine era o sursă importantă de capital spiritual*[66]. Oamenii bătrâni erau o prezenţă constantă între membrii sfatului domnesc sau, la fel ca în Bizanţ[67], între martorii la diverse tranzacţii, la întocmirea unui act, la stabilirea unor drepturi de stăpânire sau la alegerea unor hotare. Documentele îi menţionează fie cu numele, fie în formule generice de tipul *boierii noştri, mari şi mici, bătrâni şi tineri*; *boierii noştri moldoveni, mari şi mici, bătrâni şi tineri*; *boieri buni şi bătrâni*; *boierii divanului cei bătrâni*; *boieri bătrâni*; *oameni buni, megiaşi, şi tineri şi bătrâni, orăşeni*; *oameni buni, orăşeni, bătrâni şi tineri*; *oameni buni, bătrâni şi tineri*; *oameni mari, şi buni, şi bătrâni*; *oameni buni şi bătrâni*; *oameni şi bătrâni*; *oameni buni, pescari bătrâni*; *oameni buni şi bătrâni megiaşi*; *oameni buni şi bătrâni dimprejurul locului*; *bătrâni de prinprejurul locului*; *oameni buni şi uliceni bătrâni*; *megiaşi bătrâni şi oameni buni*; *megiaşi buni şi bătrâni*; *megiaşi bătrâni*; *orăşeni bătrâni*; *bătrânii oraşului*; *bătrânii târgului*; *bătrânii satului*; *bătrânii locului*; *bătrânii uliţei*; *tineri şi bătrâni* etc. Mă opresc cu exemplele aici, ca să nu alunec înspre instituţia *oamenilor buni şi bătrâni*, subiect despre care şi pe marginea căruia s-a scris mult[68] şi care, într-o vreme, a fost scump adepţilor teoriei obştilor săteşti. Garanţia morală a unui om care trăise mult, recunoscută de comunitate,

---

[63] *Documente privind istoria României*, B (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1952), vol. 16/5, p. 322, nr. 337; *Documente privind istoria României*, B (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1953), vol. 16/6, p. 33, nr. 40; *Documenta Romaniae Historica*, B, vol. 25, p. 300, nr. 279.

[64] Alice-Mary M. Talbot, 'Old Age in Byzantium', *Byzantinische Zeitschrift*, 77/2 (1984): 275; Shulamith Shahar, *Growing Old in the Middle Ages. 'Winter Clothes Us in Shadow and Pain'*, trad. de Yael Lotan (Londra – New York: Routledge, 2002), pp. 88-97.

[65] *Documente privind istoria României*, B, vol. 16/5, pp. 166-167, nr. 177; pp. 247-249, nr. 260; *Documente privind istoria României*, B, vol. 17/4, pp. 435-436, nr. 445; p. 480, nr. 497; *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Violeta Barbu et al. (Bucureşti: Editura Academiei Române, 2003), vol. 31, pp. 9-10, nr. 8.

[66] Chris Gilleard, 'Old Age in Byzantine Society', *Ageing and Society*, 27/5 (2007): 632.

[67] Talbot, 'Old Age in Byzantium', p. 271.

[68] V. Costăchel – P. P. Panaitescu – A. Cazacu, *Viaţa feudală în Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV–XVII)* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1957), pp. 103-105; Nicolae Grigoraş, *Instituţii feudale din Moldova* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971), vol. 1, pp. 348-352, 419-420; Alexandru I. Gonţa, *Satul în Moldova medievală. Instituţiile* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986), pp. 333-351; Ovid Sachelarie – Nicolae Stoicescu (eds), *Instituţii feudale*, p. 323, sub voce; André Guillou, 'Gérontes et bonshommes d'Orient et d'Occident. Réflexions d'anthropologie juridique', *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 44 (1994): 125-134.

constituia un criteriu solid în desemnarea respectivei persoane ca martor. Într-o pricină de moşie din 1641, pentru care mitropolitul Ţării Româneşti dăduse o carte de afurisenie, sătenii din Săcuiani l-au ales pe cel mai bătrân dintre ei, popa Dumitru, pe care l-au întrebat: *putea-va lua această afurisanie asupra lui, să spuie tot, cum va şti cu dreptul, să ne putem înderepta dintr-această pârâ ?* Cu autoritatea pe care i-o dădeau anii, poate şi statutul său de slujitor al altarului, popa Dumitru a luat afurisenia asupra lui, a depus mărturie şi astfel judecata s-a încheiat[69]. În 1642, trimiţând poruncă pentru hotărnicirea unei moşii, Matei Basarab cerea *să fie hotarnic Iordache vornicul, căci easte un boiarin bătrân, de ştie hotărnicia şi rândul*[70]. De această dată, bătrâneţea era văzută ca o „vârstă" a priceperii şi experienţei. O lectură în oglindă a unei porunci trimise, în 1623, de Alexandru Coconul relevă şi alte calităţi pe care societatea se socotea îndreptăţită să le aştepte de la un om bătrân. Domnul îl certa pe Cernica, fost mare vornic, care, construindu-şi o moară în amonte, lăsase fără apă moara unei mănăstiri: *Tu, vornic Cernico, crez dumneta iaşti boeren bun şi bătrăn, n-ar tribui să faci dumneta lucrure ca aciaste, cum nu se cade, ci ar trebui să dai dumneta învăţătură altora, să nu se plângă nime de dumneta*[71]. Vornicul Cernica era înaintat în vârstă, după cum o atestă, indirect, cariera lui de mare dregător[72] şi, direct, afirmaţia cuprinsă într-un document din 1619, anume că boierul era, încă de pe atunci, *mai bătrân, neputincios*[73]. Avea să moară, de altfel, curând după mustrarea domnească[74].

Că măcar unii dintre martori erau cu adevărat oameni în vârstă, ca *semn de înaltă statură morală*[75], se vede din izvoare, cu începere din prima jumătate a veacului al XVII-lea. *Persoane foarte bătrâne, care sunt pe lume de 120 de ani*, ştiau, în 1623, că, *în vremurile trecute*, catolicii avuseseră multe lăcaşuri de închinăciune la Bucureşti, Craiova şi Argeş[76]. Radul Ţuchii din Câmpulung avea, în 1635, *100 de ai*[77]. Tot în Ţara Românească erau aduşi ca martori: *oameni bătrâni cam de 100 de ani* (1652)[78], uncheşul Radu de la cătunul Margăi de 100 de

---

[69] *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Oana Rizescu et al. (Bucureşti: Editura Academiei Române, 2018), vol. 28, p. 264, nr. 162.

[70] Ibid., p. 426, nr. 334.

[71] *Documente privind istoria României*, B, vol. 17/4, p. 351, nr. 357.

[72] Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova. Sec. XIV–XVII* (Bucureşti: Editura Enciclopedică Română, 1971), pp. 147-148.

[73] *Documente privind istoria României*, B (Bucureşti: Editura Academiei Populare Române, 1951), vol. 17/3, p. 331, nr. 295.

[74] Înainte de 25 august 1624 (*Documente privind istoria României*, B, vol. 17/4, p. 452, nr. 463).

[75] Gaffney, 'The Ages of Man', p. 576.

[76] *Călători străini despre Ţările Române*, eds Maria Holban et al. (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1973), vol. 5, p. 9.

[77] *Documenta Romaniae Historica*, B, vol. 25, p. 113, nr. 99.

[78] *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Violeta Barbu et al. (Bucureşti: Editura Academiei Române, 2006), vol. 37, p. 40, nr. 38; p. 43, nr. 42 (*oameni buni şi bătrâni de câte de o sută de ai*).

ani (1656)[79], călugări bătrâni *ca de 100 de ani* (1658)[80], sau un om de 90 de ani, Micuda spătarul din Stoienești (1654)[81]. Lui Văsei, fiul lui Stan Țicnei din Bistreț, nu i se indică vârsta, dar se spune că, în 1656, era capabil să mărturisească lucruri pe care le știa de 70 de ani[82]. În Moldova, găsim ca martori: oameni *de șeaptedzăci de ai, alțî și de optdzâci de ai* (1632)[83], doi călugări bătrâni, unul de 100 de ani și altul *mai de o sută*[84], oameni de 80 de ani *și altul și de o sută*[85], oameni de *câte 80 de ai și altul și de-o sută de ai*[86], oameni *câte de o sută de ai*[87] (cu toții, la 1638), sau pe Stănilă, om bătrân de 80 ani (sfârșitul veacului al XVII-lea)[88]. În 1692, un călugăr de la Hlincea, *om vechiu ca de 70–80 de ani*, declara că *din dzilele răpăusatului Vasilie vodă încoace au apucat și știe pe moșii și părinții* poslușnicilor cu care se judeca mănăstirea[89]. Raportate la domnia de aproape două decenii a lui Vasile Lupu, amintirile monahului aveau o vechime cuprinsă între 39 și 58 de ani, ceea ce corespunde cu vârsta lui aproximativă. Nu este exclus, însă, ca vârsta să-i fi fost stabilită în funcție de aceste amintiri care mergeau în urmă până în vremea lui Vasile Lupu. În secolul al XVIII-lea, mențiunile de martori cu arătarea vârstei lor încep să devină mai numeroase[90]. Vârstele indicate sunt suspect de mari și de

[79] *Documente românești din arhiva Mănăstirii Simonopetra de la Muntele Athos*, eds Petronel Zahariuc et al. (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2016), p. 284, nr. 285.

[80] *Catalogul documentelor Țării Românești din Arhivele Naționale*, eds Mirela Comănescu et al. (București: Arhivele Naționale ale României, 2012), vol. 9, p. 216, nr. 372.

[81] *Documenta Romaniae Historica*, B, eds Violeta Barbu et al. (București: Editura Academiei Române, 2010), vol. 39, p. 497, nr. 411.

[82] *Catalogul documentelor Țării Românești din Arhivele Naționale*, eds Marcel-Dumitru Ciucă et al. (București: Arhivele Naționale ale României, 2006), vol. 8, p. 467, nr. 1016.

[83] *Documenta Romaniae Historica*, A, eds Constantin Cihodaru et al. (București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971), vol. 21, p. 300, nr. 241.

[84] *Documenta Romaniae Historica*, A, eds Constantin Cihodaru – Ioan Caproșu (București: Editura Academiei Române, 1998), vol. 24, p. 447, nr. 476.

[85] Ibid., nr. 477.

[86] Ibid., p. 448, nr. 478.

[87] Ibid., nr. 479.

[88] *Catalogul documentelor moldovenești din Direcția Arhivelor Centrale*, supl. 1, p. 333, nr. 1053.

[89] *Documente privitoare la istoria orașului Iași*, ed. Ioan Caproșu (Iași: Editura Dosoftei, 2000), vol. 3, p. 29, nr. 32.

[90] *Oameni bătrâni de 80 ani și mai mult*, la 1725 (Teodor Balan, *Documente bucovinene* (Cernăuți: Editura Mitropoliei Bucovinei, 1938), vol. 4, p. 57, nr. 38); Andriaș Scoropanschi de Iurcăuți, *om de 80 ani*, în 1728 (Ibid., p. 83, nr. 57); *un preot bătrăn, din Cuciur, ca de șeptăzăci și mai bine de ani*, la 1737 (Ibid., p. 142, nr. 100); Cârnul din Satul Mare de 90 de ani și Toader Lupașco din Volovăț de 80 de ani, în 1744 (Ibid., p. 229, nr. 151); Apostol Potorache *ca de 80 ani*, în 1746 (Gh. Ghibănescu, *Surete și izvoade* (Iași: Institutul de Arte Grafice „Viața Românească", 1926), vol. 15, p. 134, nr. CXXXVIII); călugărul Toader Pântea *ca di 80 ani*, în 1754 (Gh. Ghibănescu, *Surete și izvoade* (Huși: Tipografia „Letcae" George Jorică, 1927), vol. 17, p. 129, nr. 150); preotul Ioan Pravilă *ca de 60 ani*, în 1754 (Ibid., p. 31, nr. 35; p. 129, nr. 150) și *„ca de 65 ani"*, în 1756 (Ibid., p. 35, nr. 37; p. 38, nr. 39); Sărghie și

rotunde (80, 90, 100, 120 de ani), ceea ce mă face să cred că ele nu reflectau realitatea şi că erau aproximate fie de martorii înşişi, fie de cei care întocmeau actele de mărturie. Ar trebui să ne întrebăm, cum a făcut-o Claude Gauvard pentru Franţa medievală, dacă martorii, sau măcar unii dintre ei, făceau acest lucru pur şi simplu din necunoştinţă sau pentru a-şi lua o măsură de precauţie în cazul în care, din anumite motive, ar fi fost bănuiţi că au declarat o vârstă falsă[91].

La 1638, pentru a se stabili întinderea hotarului Bistriţei transilvane, au fost chestionaţi şi călugării din mănăstirile Moldoviţa şi Suceviţa. Egumenul de la Moldoviţa avea 80 de ani, iar restul membrilor obştii (adică nouă monahi): 35, 40, 50, 60, 70, 75 şi 80 de ani[92]. La Suceviţa, egumenul avea, întâmplător oare ?, tot 80 de ani, iar ceilalţi nouă vieţuitori: 30, 40, 70 şi 80 de ani[93]. Mirenii „bătrâni" de la cele două aşezăminte, chemaţi să depună mărturie împreună cu monahii, aveau: 50, 60, 70 şi 80 de ani, la Moldoviţa[94], respectiv 50, 55, 70 şi 80 de ani, la Suceviţa[95]. Rotunjirea vârstelor nu pare să se fi operat în cazul obştii Mănăstirii Putna: aici, la vârstele călugărilor şi ale mirenilor din mănăstire este indicat şi ordinul unităţilor: 59, 60, 69, 70, 73, 80 şi 88 de ani, respectiv 50, 51, 61, 70, 71, 79 şi 91 de ani[96]. Totuşi, mi se pare bizar că, în afara celor doi călugări de 73 şi 88 de ani, toate celelalte persoane au declarat vârste cu un an în plus sau în minus faţă de o cifră rotundă, ca şi când ar fi spus: „am trecut nu demult de 50 de ani" sau „nu am împlinit încă 60". Aceeaşi situaţie se întâlneşte şi în alte surse. În cronica murală de la Mănăstirea Bucovăţ, domnul Ţării Româneşti, Alexandru al II-lea Mircea, spunea că era născut în văleatul 7037 şi că, în 7068, când s-a urcat pe tron, avea 40 de ani[97]; în realitate, avea numai 39. Letopiseţul cantacuzinesc afirma că Şerban vodă

Andoni Boboc *ca de 80 de ani*, în 1760, Ibid., p. 64, nr. 54; Şerban Flondor de 80 de ani, în 1763, Teodor Balan, *Documente bucovinene* (Cernăuţi: Editura Consiliului Eparhial al Mitropoliei Bucovinei, 1937), vol. 3, p. 37 – hotarnica Mămăieştilor; Timofte Muste *ca de 70 ani*, în 1777, Gh. Ghibănescu, *Surete şi izvoade* (Iaşi: Tipografia Dacia P. & D. Iliescu, 1912), vol. 7, p. 157, nr. CXXIV; Ioan Doltul *de 80 ani şi mai bine*, în 1778, Gh. Ghibănescu, *Ispisoace şi zapise* (Iaşi: Tipografia Dacia P. & D. Iliescu, 1915), vol. 4/2, p. 206, nr. L; călugărul Ion Chirvasă *ca de 83 ani*, în 1780, Ibid., p. 22, nr. C; Lupul Negel *ca de 83 de ani*, în 1782, Ghibănescu, *Surete*, vol. 17, p. 80, nr. 73; Ioniţă Nohit de *70 mai bine ani*, Toader Mălachie de 50 de ani, Toader Crudul de 45 de ani şi Sandul Cote de 65 de ani, în 1783, Ghibănescu, *Surete*, vol. 7, p. 188, nr. CXL; v. şi Ibid., p. 191, nr. CXLI; Ion Chirilă de 80 de ani *şi mai bine* şi Niculai Chirilă *ca de 50 de ani*, în 1784, Ibid., p. 225, nr. CLXXXVI; Şerban Sandul de *60 de ani şi mai bine*, în 1785, Ibid., p. 276, nr. CCXLVI.

91 Claude Gauvard, *„De grace especial". Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, vol. 1 (Paris: Publications de la Sorbonne, 1991), pp. 348-354.

92 *Documenta Romaniae Historica*, A, vol. 24, p. 470, nr. 504.

93 Ibid., p. 471, nr. 506.

94 Ibid., p. 470, nr. 504.

95 Ibid., pp. 471-472, nr. 506.

96 Ibid., p. 471, nr. 505.

97 *Cronicile slavo-române*, p. 195.

Cantacuzino ar fi murit la 55 de ani[98], dar din inscripţia pietrei sale de mormânt, aflată în biserica Mănăstirii Cotroceni, se vede că domnul a închis ochii la 29 octombrie 1688, la vârsta de 54 de ani[99]. În fine, spre comparaţie se poate aduce şi exemplul târziu al mazilului Toader Bădiliţă, fost vornic de Suceava, pe care un document din 1765 îl arată ca fiind *bătrân de 89 ani*[100].

Un caz interesant de apreciere a vârstei şi, implicit, a distanţelor cronologice, asupra căruia s-a mai atras atenţia[101], îl regăsim în relatarea burgundă a campaniei antiotomane din 1445. Într-o bună zi, la cavalerul Walerand de Wavrin a venit *le gouverneur du fils de la Vallaquye*[102]. Editorul izvorului a tradus prin „*guvernorul*" *fiului domnului Ţării Româneşti* şi a explicat într-o notă: *E vorba, probabil, de un mentor ocazional şi nu de titularul unei slujbe instituite pe lângă fiul domnului*[103]. Omul acesta avea pe atunci 80 de ani şi păstra amintiri foarte vii despre lupta de la Nicopole, la care participase ca *slujitor al seniorului de Coucy care reţinea întotdeauna pe lângă sine, cu dragă inimă, pe vitejii ostaşi români*[104]. Povestirea lui începea cu plasarea temporală a evenimentelor: *Sunt acum 50 de ani sau cam pe atâta…*[105]. Campania de la Nicopole avusese loc în 1396, deci cu exact 49 de ani în urmă.

Aproximări şi rotunjiri precum cele citate par să indice că oamenii din trecut nu dădeau mare importanţă datei de naştere[106]. Este surprinzător că un cărturar precum Dimitrie Cantemir, altminteri preocupat de definirea „vârstelor", nu ştia în ce an i se căsătoriseră părinţii şi nici pe acela în care se născuse el însuşi, ba avea dificultăţi şi la indicarea vârstei fratelui său mai mare, Antioh[107]. Anii de naştere ai celor mai mulţi domni din veacurile al XV-lea – al XVII-lea s-au restabilit în funcţie de surse secundare: consemnări ale vârstei aproximative în momentul urcării pe tron sau al morţii şi, mai ales, aprecieri ale contemporanilor. Dar

98 *Istoria Ţării Româneşti, 1290 – 1690. Letopiseţul cantacuzinesc*, eds Constantin Grecescu – Dan Simonescu (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960), p. 192.

99 *Inscripţiile medievale ale României*, eds Alexandru Elian et al. *Oraşul Bucureşti* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965), vol. 1, p. 236, nr. 85.

100 Nicolae Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor* (Bucureşti: Editura Ministerului de Instrucţie, 1904), vol. 7, p. 222, nr. 63.

101 Andreescu, 'Cazuri de longevitate', pp. 359-360.

102 *Călători străini despre Ţările Române*, ed. Maria Holban (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1968), vol. 1, p. 115.

103 Ibid. şi nota 271.

104 Ibid., p. 116.

105 Ibid., p. 115.

106 Pentru ilustrarea felului în care această situaţie s-a perpetuat şi în secolul al XIX-lea vezi Ştefan S. Gorovei, *Mărturii genealogice pentru istoria familiei Tăutu (II)*. Comunicare la Şedinţa Comisiei Naţionale de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie – Filiala Iaşi, 9 octombrie 2018.

107 Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae principis*, eds Virgil Cândea et al. (Bucureşti: Editura Academiei Române, 1996), pp. 83, 117 şi 225-226, notele 49, 51.

acurateţea acestora din urmă depindea de mulţi factori: priceperea persoanei care evalua, împrejurările în care se făcea evaluarea, înfăţişarea celui a cărui vârstă era evaluată, corectitudinea înregistrării, transmiterii şi receptării datelor etc. Un exemplu concludent de imprecizie în aprecierea vârstei unei persoane[108] îl reprezintă Constantin, fiul cel mare al lui Ieremia vodă Movilă. Datele oferite de sursele contemporane nu sunt concordante şi de aceea, în lipsa unei analize atente, naşterea băiatului ar putea fi plasată în 1592, 1593, 1594, 1595, 1597 sau chiar 1598[109]. La fel stau lucrurile şi în cazul lui Ştefan, fiul lui Petru Şchiopul. El se născuse, potrivit cronicii murale din biserica mitropolitană de la Suceava, la 31 iulie 1584[110] şi fusese uns întru domnie la 2 februarie 1590[111]. În 1600 avea cu adevărat 16 ani, aşa cum afirmă un izvor contemporan[112]. Alte surse îi dau, însă, vârste diferite: *6 ani sau 7* în 1589[113], respectiv *8 sau 9 ani* în 1591[114]. Din păcate, deosebiri ca acestea mai există. Despre Teodosie, fiul lui Neagoe Basarab, aflăm că, în 1521, la moartea părintelui său, ar fi avut fie 16 ani, fie şapte[115]. Despot vodă ar fi murit, în 1563, la *aproape 40 de ani* sau la 36[116]. În 1587, Petru Şchiopul ar fi fost *în vârstă de vreo 50 de ani*[117], dar principele, născut cel mai târziu în 1534[118], avea măcar 53; la numai doi ani distanţă, în 1589, acelaşi domn dădea impresia că *era un om în vârstă*[119]. În 1585, se credea că Mihnea vodă Turcitul era *în vârstă cam de 25 de*

---

[108] Ştefan S. Gorovei, 'Familia lui Ieremia vodă Movilă în tablouri votive. Contribuţii la istoria Mănăstirii Sucevița', în *Movileştii. Istorie şi spiritualitate românească* (Suceava: Muşatinii, 2006), vol. 2, p. 41.

[109] *Călători străini despre Ţările Române*, eds Maria Holban et al. (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1972), vol. 4, p. 385 şi observaţia editorilor din nota 19.

[110] *Cronicile slavo-române*, p. 163.

[111] Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor* (Bucureşti: Socec, 1880), vol. 3, p. 134, nr. CXVIII; *Călători străini*, vol. 4, p. 591 (în ambele: şase ani în 1590).

[112] Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti* (Bucureşti: Cartea Românească, 1933), vol. 6, p. 183, nr. 177.

[113] Eudoxiu Hurmuzaki – Nicolae Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor* (Bucureşti: Stabilimentul Grafic I. V. Socec, 1900), vol. 11, p. 731, nr. CC.

[114] Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti* (Bucureşti: Cartea Românească, 1931), vol. 3, p. 248, nr. 167.

[115] Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor* (Bucureşti: Stabilimentul Grafic I. V. Socec, 1894), vol. 8, p. 50, nr. LXIII; *Călători străini*, vol. 1, p. 178; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 147.

[116] Johannes Sommer Pirnensis – Antonius Maria Gratianus, *Viaţa lui Despot vodă*, ed. Traian Diaconescu (Iaşi: Editura Institutul European, 1998), p. 87; Nicolae Iorga, *Nouveaux matériaux pour servir à l'histoire de Jacques Basilikos l'Héraclide dit le Despote, prince de Moldavie* (Bucureşti: Édition de l'Institut d'arts graphiques Charles Göbl, 1900), p. 18; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, pp. 632-633.

[117] *Călători străini despre Ţările Române*, eds Maria Holban et al. (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1971), vol. 3, p. 202.

[118] Hurmuzaki – Iorga, *Documente*, vol. 11, pp. V şi 451, nr. DXCV; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 708.

[119] *Călători străini*, vol. 3, p. 296.

ani[120], deşi domnul muntean, venit pe lume în 1565[121], avea numai 20. Despre Mihai Viteazul se spunea, în 1599, că era *deja vârstnic* (poate pentru faptul că purta o *barbă mare şi lată*) şi că, în 1598, ar fi avut 48 de ani, iar în 1601, 43 sau *poate 46 de ani*[122]. Fiului său, Nicolae Pătraşcu, i se dau 13 ani în 1597, *12 sau 13 ani* în 1599 şi *cam 14 ani* în 1600[123]. Potrivit lui Ion Neculce, în anul tăierii lui Miron Costin, aşadar în 1691, Constantin vodă Cantemir ar fi fost *tricut cu bătrâneţeli, om de 70 de ai*[124]; or, dacă domnul Moldovei se născuse în 1624[125], înseamnă că, la momentul respectiv, avea, de fapt, 67 de ani. Constantin Duca ar fi avut 12 ani în 1683 şi 16–17 ani în 1691[126]. Dimitrie Cantemir consemnează că fratele său, Antioh, era născut la 4 decembrie 1672, că, în 1685, ar fi fost în vârstă de 15 ani şi, la moartea tatălui lor (în 1693), de 20 de ani[127]. Pentru Ion Neculce, Antioh ar fi fost *ca de 20 ani* abia la urcarea pe tron, în 1696[128]. Doar autorul Cronicii Ghiculeştilor avea dreptate când scria că fiul bătrânului Cantemir a devenit domn la 24 de ani[129]. Şi, pentru a încheia şirul exemplelor cu acela al unui boier: în legătură cu banul Mihalcea Caragea, se aprecia că, în 1601, ar fi avut 70 de ani, *peste 70 de ani*, 71 de ani, sau ar fi fost *un bătrân de 80 de ani*[130].

Unele evaluări sunt totuşi destul de apropiate realităţii. În 1502, Matteo Muriano scria că Bogdan, fiul lui Ştefan cel Mare, era un *tânăr cam de vreo 25 de ani*[131]; în fapt, avea 23, ceea ce înseamnă că medicul veneţian nu se înşelase prea tare. În ceea ce-l priveşte pe domnul Moldovei, Muriano s-a mărginit la observaţia

120 Ibid., p. 161.

121 Vezi mai jos.

122 *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1986), vol. 4, p. 189, nr. 133; p. 145, nr. 104; *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1983), vol. 2, p. 135; Ibid., p. 506; *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984), vol. 3, pp. 84, 191, 220; Veress, *Documente*, vol. 6, p. 302, nr. 283; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 318.

123 *Mihai Viteazul*, vol. 2, p. 285; Ibid., p. 499; *Mihai Viteazul*, vol. 3, pp. 63, 179, 214, 364; *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982), vol. 1, p. 282, nr. 104; *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană* (Bucureşti: Editura Academiei Române, 1990), vol. 5, p. 351, nr. 239; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, pp. 364, 366.

124 Ion Neculce, *Opere. Letopiseţul Ţării Moldovei şi O samă de cuvinte*, ed. Gabriel Ştrempel (Bucureşti: Editura Minerva, 1982), p. 336.

125 Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*, p. 220, nota 1.

126 Ibid., p. 103; Neculce, *Opere*, p. 348.

127 Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*, pp. 83 şi 226, nota 51; Ibid., pp. 117, 219.

128 Neculce, *Opere*, p. 377.

129 *Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei între anii 1695– 1754*, eds Nestor Camariano – Ariadna Camariano-Cioran (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965), p. 3.

130 *Mihai Viteazul*, vol. 2, pp. 505, 38; *Mihai Viteazul*, vol. 3, pp. 191, 444.

131 *Călători străini*, vol. 1, p. 149.

că *arată bine la trup pentru vârsta sa*[132]. Consemnând discuţiile purtate, în 1533, cu Petru Rareş, starostele de Cameniţa a înregistrat şi această afirmaţie a domnului Moldovei: *Eu nu sunt un domn bătrân şi totuşi ţin minte că de patru ori s-a dus război pentru această Pocuţie*[133]. Până în acel moment, moldovenii întreprinseseră cu adevărat patru campanii în Pocuţia: trei în domnia lui Ştefan cel Mare (1490, 1502, 1503)[134] şi una în vremea lui Bogdan al III-lea (1509)[135]. Dacă Petru vodă avea amintiri inclusiv despre prima dintre ele, înseamnă că, în 1490, era un copil destul de mărişor, născut probabil pe la începutul anilor '80 ai secolului al XV-lea. Observaţia aceasta susţine mai vechea ipoteză că, la urcarea pe tron, în 1527, Rareş ar fi avut *în jur de 45 de ani*[136]. În mai multe memorii şi solii, Petru vodă Cercel a susţinut că tatăl său îl trimisese la Poartă pe când avea zece ani[137], informaţie confirmată şi de alte izvoare[138], cu excepţia unuia singur, care spune că băiatul ar fi avut opt ani[139]. Întrucât fiul lui Pătraşcu cel Bun a plecat spre Constantinopol în 1555[140], s-a stabilit că viitorul domn se născuse în 1545[141], ceea ce înseamnă că, în 1579, avea cu adevărat 34 de ani, aşa cum notează un cardinal în raportul său[142].

Din Moldova, pornea, la 1538, vestea că noul domn înscăunat de turci, Ştefan Lăcustă, ar fi avut *30 de ani şi din aceştia 25 i-a petrecut la curtea sultanului*[143], ceea ce ar însemna că domnul se născuse la 1508[144] şi că ajunsese la Poartă în 1513; din păcate, aceste informaţii nu pot fi verificate în alte surse. La fel stau lucrurile şi în alte cazuri, în care vârstele unor domni sau fii de domni sunt

---

132 Ibid.

133 Ibid., p. 354.

134 Ştefan S. Gorovei – Maria Magdalena Székely, *Princeps omni laude maior. O istorie a lui Ştefan cel Mare* (Suceava: Editura Muşatinii, 2005), pp. 278, 394-398, 415-417.

135 Iulian Marinescu, *Bogdan III cel Orb, 1504 – 1517* (Bucureşti: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1910), pp. 25-31, 38-42.

136 Ştefan S. Gorovei, *Petru Rareş* (Bucureşti: Editura Militară, 1982), p. 17.

137 Hurmuzaki, *Documente*, vol. 3, p. 440, nr. IV; Nicolae Iorga, *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor adunate din depozitele de manuscrise ale Apusului* (Bucureşti: Imprimeria Statului, 1895), vol. 1, p. 29; Nicolae Iorga, 'Rătăcirile în Apus ale unui pretendent român, Ioan Bogdan, în secolul al XVI-lea', *Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice*, 3/8 (1928): 291, 296.

138 Al. Ciorănescu, *Documente privitoare la istoria românilor culese din arhivele din Simancas* (Bucureşti: Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului. Imprimeria Naţională, 1940), p. 80, nr. CLVII; Ştefan Pascu, *Petru Cercel şi Ţara Românească la sfârşitul sec. XVI* (Sibiu: Tipografia Cartea Românească din Cluj, 1944), p. 137.

139 I. C. Filitti, *Din arhivele Vaticanului* (Bucureşti: Tipografia Profesională Dimitrie C. Ionescu, 1914), vol. 2, p. 29, nr. XXXI.

140 Ibid.

141 Pascu, *Petru Cercel*, p. 15; Cristian Luca, *Petru Cercel, un domn umanist în Ţara Românească* (Bucureşti: Editura Militară, 2000), p. 40; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, pp. 281-282.

142 Ciorănescu, *Documente*, p. 80, nr. CLVII.

143 *Călători străini*, vol. 1, p. 466.

144 Vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 568.

atestate într-un singur izvor: Moise vodă al Țării Românești (16 ani în 1525 sau 1524)[145], Ștefan, fiul lui Petru Rareș (*în jur de 20 de ani* în 1551)[146], Alexandru Coconul (*cam 12 ani* în 1623)[147], Grigore vodă Ghica (*vreo 40 de ani* în 1663 – 1664) și Eustratie Dabija (*între 60 și 70 de ani* tot atunci)[148].

Cunoașterea vârstelor nu pare să fi fost, cum am fi înclinați să credem, un apanaj al elitelor. În câteva documente muntenești din vremea lui Matei Basarab, care consemnează vânzarea ca rumâni a unor bărbați din satul Șchei, județul Argeș, și a familiilor lor, vârstele copiilor (singurele care apar) au fost înregistrate fără aproximări sau rotunjiri: Tudosie, fiul lui Costandin – de nouă ani, Radul, fiul lui Dragomir – de patru ani, Cernat, fiul lui Pătru – de trei ani, Stanciul și Dragomir, fiii lui Tanasie – de 14, respectiv cinci ani[149], Dima, Dobrin și Dan, fiii lui Stan – de 15, 11 și patru ani[150], Dobre, fiul lui Fârtat – de cinci ani[151]. În Moldova, la 1638, soții Farcaș, membri, după numele lor și al martorilor, ai comunității catolice dintr-un sat nenumit, situat probabil în apropierea Mănăstirii Solca, declarau că înfiaseră o nepoată pe când aceasta era *copilă de doi ani și giumătate*[152].

În mod excepțional, nașterea lui Ștefan, fiul lui Vasile Lupu, a fost înregistrată în pisania așezată lângă racla cu moaștele Sfintei Paraschiva, în biserica Mănăstirii Trei Ierarhi din Iași[153]. Rostul ei nu era acela de a păstra memoria venirii pe lume a succesorului lui Vasile vodă, ci de a lega acest eveniment de aducerea în Moldova a împărățeștilor relicve[154]. Lăsând, însă, deoparte acest caz, care merită

---

145 Marino Sanuto, *I diarii*, eds Federico Stefani et al. (Veneția: A spese degli editori, 1893), vol. 38, col. 164; vezi și observațiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 178.

146 Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești* (București: Cartea Românească, 1929), vol. 1, p. 54, nr. 55; vezi și observațiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 599.

147 Nicolae Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor* (București: Editura Ministerului de Instrucție, 1902), vol. 4, p. 184, nr. XXXIII; Nicolae Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor* (București, 1911), vol. 20, p. 158, nr. XVI.

148 Iorga, *Studii și documente*, vol. 20, p. 165, nr. A.

149 *Documenta Romaniae Historica*, B, vol. 30, pp. 384–385, nr. 353.

150 Ibid., vol. 34, p. 60, nr. 71.

151 Ibid., p. 269, nr. 300.

152 *Documenta Romaniae Historica*, A, vol. 24, p. 398, nr. 418.

153 Nicolae. Iorga, *Inscripții din bisericile României* (București: Atelierele Grafice Socec & Comp., Societate anonimă, 1908), vol. 2, p. 152, nr. 414.

154 Pentru valoarea simbolică a moaștelor Sfintei Paraschiva: G. Valtchinova, '„Visages nationaux" du culte de sainte Parascève/Petka d'Épivatos: une approche historico-anthropologique', *Études balkaniques*, 36/2 (2000): 96-111; Dan Ioan-Mureșan, 'Autour de l'élément politique du culte de sainte Parascève la Jeune en Moldavie', în Petre Guran – Bernard Flusin (eds), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Actes des colloques internationaux L'empereur hagiographe (13–14 mars 2000) et Reliques et miracles (1–2 novembre 2000) tenus au New Europe College (București: Colegiul Noua Europă, 2001), pp. 249-280; Sorin Iftimi, 'Moaștele Cuvioasei Parascheva și rolul lor în istoria Moldovei', *Teologie și Viață*, serie nouă, 11 (77)/8–12 (2001), reluat in *De potestate. Semne și expresii ale puterii în Evul Mediu românesc* (Iași:

studiat din perspectiva ideologiei politice, trebuie spus că vechile letopiseţe moldoveneşti consemnează, până la mijlocul secolului al XVI-lea, datele de naştere pentru doar şapte domni: Iliaş I (20 iulie 1409[155]), Ştefan al II-lea (doar anul 1411[156]), Petru al II-lea (doar anul 1422[157]), Roman al II-lea (doar anul 1427[158]), Alexandru al II-lea (17 august 1438[159]), Bogdan al III-lea (16 iunie 1479[160]) şi Bogdan Lăpuşneanu (august 1554, fără zi)[161]. În ceea ce-i priveşte pe domnii Ţării Româneşti, numai cronica murală de la Bucovăţ a înregistrat, foarte probabil sub dictarea lui Alexandru al II-lea Mircea, datele de naştere pentru el – 1529, la mijlocul Postului Mare[162] şi pentru fiul său, Mihnea Turcitul – 1565, în ziua Sfântului Dimitrie[163].

Pentru ultimii doi domni, naşterile se raportează la repere din calendarul ortodox: înjumătăţirea Postului Mare, respectiv prăznuirea Sfântului Dimitrie. Aşa cum se ştie din situaţii mai recente şi, deci, mai uşor de verificat, în această manieră nu se indica, în mod obligatoriu, o dată de naştere precisă. Cu alte cuvinte, Alexandru al II-lea Mircea putuse să se nască la fel de bine în chiar duminica înjumătăţirii Postului, în sâmbăta de dinainte sau în lunea următoare, iar Mihnea Turcitul la 26 octombrie, dar şi la 25 sau 27. Despre Ilie, primul fiu al lui Alexandru

---

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2006), pp. 277–291; Ivan Biliarsky, *Покровители на Царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка* (Sofia: Vulkan, 2004), pp. 43-102; Ivan Biliarsky, 'The Cult of Saint Petka and the Constantinopolitan Marial Cult', în Ivan Biliarsky – Radu G. Păun (eds), *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale*, Actes du colloque international (17 janvier 2004), New Europe College, Bucarest (Bucureşti: New Europe College, 2007), pp. 81-104; Elka Bakalova, 'La vénération des reliques dans le Sud-Est européen', *Ethnologie française*, hors-série (2007), *Hommage à Jean Cuisenier*, pp. 73-82.

155 *Cronicile slavo-române*, p. 14; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 477.

156 *Cronicile slavo-române*, p. 14; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 481.

157 Ibid.; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 499.

158 Ibid., p. 15; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 497.

159 *Cronicile slavo-române*, p. 15; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 511. Cu toate acestea, Nicolae Costin va scrie că Alexandru avea 15 ani *când s-au bătut cu Bogdan vodă*, adică în 1450, Nicolae Costin, *Letopiseţul Ţării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 şi de la 1709 la 1711*, eds Constantin A. Stoide – I. Lăzărescu (Iaşi: Editura Junimea, 1976), p. 104; Ibid., p. 102.

160 *Cronicile slavo-române*, p. 34; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 547.

161 Ibid., p. 125; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 692.

162 Ibid., p. 195. Pornind de la aceste informaţii şi ţinând seama că, în 1529, Paştele a căzut la 28 martie, Constantin Rezachevici a stabilit că Alexandru al II-lea Mircea s-a născut în ziua de 3 martie, Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 256.

163 Ecaterina Cincheza-Buculei, 'Nouveaux feuillets dans la chronique murale de Bucovăţ', *Revue Roumaine d'Histoire*, 28/4 (1989): 469; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 273.

cel Bun, letopiseţul de curte al Moldovei notează că s-a născut la 20 iulie[164], adică în ziua sărbătoririi proorocului din Tesve, ceea ce i-ar explica prenumele[165]. La rândul lui, Dimitrie Cantemir avea să spună că era născut la 26 octombrie[166], dar se pare că prenumele său se datora nu numai marelui mucenic din Salonic, ci şi naşului de botez, Dumitraşcu vodă Cantacuzino[167]. Naşterea şi botezul se presupuneau reciproc, astfel că între cele două momente apăreau frecvent suprapuneri şi confuzii. Compunând o elegie pentru ziua de naştere a lui Nicolae Pătraşcu, fiul lui Mihai Viteazul, Baltasar Walther scria: *Ziua naşterii aduce cu sine sărbătoarea anuală când ţi-a fost dat să apari la lumina cerului, în care ai primit numele în apele mântuitoare, în care sfântul slujitor te-a binecuvântat în braţele sale deschise, unind în murmurul profetic rugăciuni cu urări de bine*[168]. De aici am putea înţelege fie că feciorul lui Mihai vodă ar fi fost născut în ziua prăznuirii Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel (29 iunie), fie că ar fi fost botezat atunci, fie şi una şi cealaltă. În tot cazul, a primit şi prenumele Petru[169]. În spaţiul românesc, naşterea unui prunc era legată nu atât de o dată exactă, cât de cea mai apropiată sărbătoare importantă. Practica aceasta s-a reflectat şi în antroponimie. Spre deosebire de ruşi, românii şi-au botezat copiii cu numele sfinţilor mari şi nu numaidecât cu cele ale sfinţilor din ziua lor de naştere, astfel că onomasticii noastre laice i-au fost străine nume *ieşite din chilie*[170], precum Dorimedont, Evlampie sau Pitirun, rămase doar în aria onomasticii monahale. În privinţa fiilor de domni, practica denominării ţinea seama, însă, şi de alte reguli, între care preluarea numelui unui bunic ori pe acela al unui înaintaş ilustru[171], ceea ce a dus la crearea unui patrimoniu onomastic specific familiilor domnitoare din Moldova şi Ţara Românească.

Obiceiul consemnării datelor de naştere ale copiilor pe filele unor manuscrise se răspândeşte treptat în secolul al XVII-lea[172]. Unele se datorează unor membri ai familiilor boiereşti, precum însemnările logofătului Ioan (Ioniţă) Cantacuzino, paharnicului Vasile Cantacuzino şi marelui comis Iordache

164 *Cronicile slavo-române*, p. 14.

165 Petre Ş. Năsturel, 'Despre numele Iliaş al fiului lui Alexandru cel Bun', *Arhiva Genealogică*, 3 (8)/1–2 (1996): 331.

166 Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*, p. 87.

167 Ştefan S. Gorovei, 'Addenda et corrigenda. Din nou despre data naşterii lui Dimitrie Cantemir', *Studii şi Materiale de Istorie Medie*, 31 (2013): 350 şi nota 26.

168 Dan Simonescu, 'Cronica lui Baltasar Walther despre Mihai Viteazul în raport cu cronicile interne contemporane', *Studii şi Materiale de Istorie Medie*, 3 (1959): 96.

169 Vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 364.

170 Nicolae Iorga, *Numele de botez la români*, Conferinţă la Institutul Sud-Est European la 18 mai 1934 (Bucureşti, 1934), p. 15.

171 Paul H. Stahl, 'Les noms des princes roumains', *Revue des Études Roumaines*, 17–18 (1993): 137-141.

172 Pentru importanţa acestor surse în studierea longevităţii vezi Marieta Adam Chiper, *Vechi însemnări româneşti ca izvor istoric* (Bucureşti: Editura Silex, 1996), pp. 134-135.

Cantacuzino, întinse pe două generaţii, din 1688 până în 1723[173], sau cele ale lui Ilie Abaza despre venirea pe lume a opt dintre copiii săi şi despre moartea unuia dintre ei, petrecute în intervalul 1687–1705[174]. Altele dau doar numele de botez şi datele de naştere (eventual şi de moarte) ale pruncilor[175], ceea ce face greu de identificat familiile cărora le aparţineau aceştia. Este oarecum surprinzător că autorii însemnărilor nu sunt preocupaţi de vârstele la care unii dintre copii muriseră. Ilie Abaza, de pildă, scria că fiul său, Constantin, s-a născut la 30 martie 1692 şi că a murit la 20 iunie 1695, adică la trei ani. Tatăl a fost mai interesat, însă, să ofere alte amănunte legate de deces: *Au răposat la Fundu, la Bacău, pă locul Rusâlor, gioi dâmineaţă, când au cântat cucoşii a doară, în dzilele domnului Ioan Costandin Duca voievoda*[176]. În veacul al XVIII-lea, însemnările de familie se înmulţesc considerabil, însă naşterile sunt corelate în continuare cu un eveniment ieşit din comun ori cu domnia aflată atunci în desfăşurare[177].

În însemnările pe manuscrise oamenii şi-au dezvăluit, din când în când, vârsta. Popa Toma din târgul Siret mărturisea că *mâzgăleşte şi nu scrie*, pentru că *nici oglinzile nu-l mai ajută. În anul 7024 (1516), fiind aproape de 54 de ani*[178]. Pe o altă filă, acelaşi preot purtător de ochelari nota că a isprăvit de scris în anul 7027 (1519), luna mai 21, pe când avea 56 de ani[179]. Un alt copist, Grigorie Huboceanul, a simţit nevoia să precizeze, într-o însemnare din 29 ianuarie 1635, că a terminat de copiat un manuscris pe când era *tânăr de ani, de 24, mic de statură*[180].

---

173 Iorga, *Studii şi documente*, vol. 7, pp. 173-174.

174 Ştefan S. Gorovei, 'Vechi însemnări genealogice ale familiei Abaza', *Arhiva Genealogică*, 1 (6)/1–2 (1994): 163-170.

175 Simeon Fl. Marian, *Inscripţiuni de pe manuscripte şi cărţi vechi din Bucovina*, vol. 1. *Inscripţiunile de pe manuscriptele şi cărţile din districtul Câmpulungului* (Suceava: Editura autorului, 1900), pp. 20-21.

176 Gorovei, 'Vechi însemnări', p. 169.

177 *Leat 7227 <1719>, avgust 16 dni, într-o duminecă fiindu, la 3 ceasuri de noapte, la Mostişte, s-au născut fiica noastră ce dentâi, Aniţa, botezând-o Măriia Sa doamna Marica a răposatului bun domn Costandin Brâncoveanul voevod, aflându-se fugită de frica ciumii la satul Mării Sale, la Obicești* (Ştrempel, *Catalogul manuscriselor*, vol. 1, p. 292, nr. 1320); *La anul 7248 <1740>, iune 8, sunt născut eu, după ducere moscalilor ce au fost venit în domnie lui Grigorie vodă Ghica. Iar aice am scris eu, Toader Jora paharnic. Şi am scris la anul 7310 <1802>, din cari scoţând piste mii 248 rămăn 62 ai, de când sunt născut eu* (Bianu, *Catalogul manuscriptelor*, vol. 1, p. 121, nr. 50; Ştrempel, *Catalogul manuscriselor*, vol. 1, p. 24, nr. 50); *Să să ştii de când s-au născut Mariia, fiica lui Todor, ginire lui Leon (?), la let 1793, decemvrie 10, la 7 ceasuri din noapte spre duminică, în zilele prînălţatului domnu Mihai voivod Suţul. Şi, întâmplându-mă eu la ei, am botezat în 15 zile a luni lui dichemvri*, Ştrempel, *Catalogul manuscriselor*, vol. 1, p. 365, nr. 1551, etc.

178 Olimpia Mitric, *Catalogul manuscriselor slavo-române din biblioteca Mănăstirii Sucevița* (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2018), p. 193, nr. 44.

179 Ibid.

180 P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1959), vol. 1, p. 279, nr. 189.

Vârstele sunt menţionate uneori şi în inscripţiile funerare[181], împreună cu data morţii, dar nu şi cu aceea a naşterii. Marele clucer Albu Golescu a murit la 24 aprilie 1574, pe când avea 23 de ani[182]; Mihăilaş vodă Movilă, la 27 ianuarie 1608, la 16 ani şi jumătate[183]; doamna Elina a lui Matei Basarab, în 1653, având 54 de ani[184], doamna Bălaşa a lui Constantin Şerban, la 12 martie 1657, *trecând de vărsta ei 45 ai*[185]; Maria, fiica lui Eustratie vodă Dabija şi soţia postelnicului Iordache Ruset, la 3 octombrie 1677, în vârstă de 15 ani[186]; aga Matei Cantacuzino, la 23 decembrie 1685, având 37 de ani[187]; spătarul Iordache Cantacuzino, la 8 iunie 1692, *umplând vărstă de ani 41*[188]; paharnicul Scarlat Mavrocordat, ginerele lui Constantin Brâncoveanu, la 28 iulie 1699, *d-abia vărsta-i 22 de ai ajungănd*[189]. Cronica lui Radu Greceanu, care confirmă data morţii şi numărul anilor lui Scarlat Mavrocordat[190], consemnează, de asemenea, data şi vârsta la care s-a stins din viaţă Stanca Cantacuzino, mama lui Constantin Brâncoveanu: 10 februarie 1699, la 62 de ani[191].

Mărturii vizuale care să indice vârsta unei persoane sunt puţine, deşi imagini votive există încă din veacul al XIV-lea. Este adevărat însă că aceste reprezentări ale domnilor, membrilor familiilor domneşti şi boierilor nu aveau un caracter istoric. Abia pentru începutul veacului al XVII-lea se poate cita gravura făcută la Praga, în 1601, de gravorul flamand Aegidius Sadeler[192], care-l

---

181 Informaţiile de acest gen devin din ce în ce mai numeroase în secolul al XVIII-lea. La Mitropolie: Neagoe Văcărescu spătar, mort la 28 septembrie 1701, la 72 de ani (Iorga, *Inscripţii*, vol. 1, p. 122, nr. 253); la Stelea: Răducanu, fiul lui Radu Dudescu mare paharnic, mort la 9 noiembrie 1713, la 14 ani (Ibid., p. 114, nr. 230); la Biserica Doamnei din Bucureşti: negustorul Ioan Esogonos, mort la 28 martie 1727, la 47 de ani (Ibid., p. 277, nr. 659); la Radu Vodă: Ecaterina, fiica lui Mihail şi a Magdalinei, moartă la 21 aprilie 1768, la *aproape douăzeci de ani* (Ibid., p. 252, nr. 572; inscripţie în limba greacă); în biserica Sf. Vineri din Târgovişte: Safta, înmormântată la 10 septembrie 1787, la 22 de ani (Ibid., p. 110, nr. 220) etc.

182 Ibid., p. 145, nr. 259 (biserica Mănăstirii Vieroşi).

183 Ibid., p. 99, nr. 197 (biserica Mănăstirii Dealu).

184 Ibid., p. 107, nr. 210 (biserica domnească din Târgovişte).

185 Ibid., p. 110, nr. 221 (biserica Sf. Vineri din Târgovişte). Despre înmormântarea doamnei Bălaşa: Paul din Alep, *Jurnal de călătorie în Moldova şi Valahia*, ed. Ioana Feodorov (Bucureşti – Brăila: Editura Academiei Române – Editura Istros, 2014), p. 335.

186 Iorga, *Inscripţii*, vol. 2, p. 214, nr. 610 (biserica Mănăstirii Bârnova).

187 *Inscripţiile medievale*, vol. 1, p. 235, nr. 84 (biserica Mănăstirii Cotroceni).

188 Ibid., p. 236, nr. 86 (biserica Mănăstirii Cotroceni).

189 Iorga, *Inscripţii*, vol. 1, p. 119, nr. 242 (biserica mitropolitană din Bucureşti).

190 Radu logofătul Greceanu, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu voievod (1688–1714)*, ed. Aurora Ilieş (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1970), p. 129.

191 Ibid., p. 127.

192 Pentru alte portrete din primii ani ai secolului al XVII-lea, aparţinând aceluiaşi artist: Waldemar Deluga, 'The Oriental Portraits of Aegidius Sadeler', *Print Quarterly*, 25/4 (2008): 424–426; Ioana Măgureanu, '„Arta … îi va sluji drept soţie şi-l va întineri zi de zi…"', în

înfăţişează pe Mihai Viteazul la 43 de ani[193]. La extremitatea cealaltă a secolului, avem un alt portret, o pictură de şevalet de data aceasta, anonimă, care-l reprezintă pe Constantin vodă Brâncoveanu la 42 de ani, în 1696[194]. Indicaţia referitoare la vârsta domnului din legenda portretului este exactă: Letopiseţul cantacuzinesc spune că Brâncoveanu avea 34 de ani la urcarea pe tron, în 1688[195]. Ambele surse sugerează, aşadar, că anul naşterii ar fi fost 1654.

Cercetarea vârstei oamenilor de odinioară nu este un simplu exerciţiu de erudiţie pedantă. Ea susţine, uneori într-o manieră decisivă, investigaţii în domenii şi direcţii dintre cele mai variate, de la demografie şi istorie socială[196] la istoria literaturii[197] şi a artei[198]. Cunoaşterea sau aproximarea strânsă a vârstei domnilor şi fiilor de domni contribuie la înţelegerea mai nuanţată a unor contexte, evenimente sau decizii, ceea ce nu justifică, însă, căutarea cu orice preţ a unei date de naştere şi formularea unor ipoteze iresponsabile din punct de vedere ştiinţific[199].

Cosmin Ungureanu (ed.), *Ars amandi. Tema iubirii în arta europeană a secolelor XVI–XIX* (Bucureşti: Editura Muzeul Naţional de Artă al României, 2014), pp. 33-40 şi catalog, pp. 214-215, nr. 74; vezi şi Dorothy Limouze, 'Aegidius Sadeler, Imperial Printmaker', *Philadelphia Museum of Art Bulletin*, 85/362 (1989): 3-24.

193 Nicolae Iorga, *Domnii români după portrete şi fresce contemporane* (Sibiu: Editura şi Tiparul Krafft & Drotleff S. A. pentru Arte Grafice, 1930), pp. VIII-IX şi pl. 74; Andrei Pippidi, *Mihai Viteazul în arta epocii sale* (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1987), pp. 33-35, fig. 13; Anca Maria Zamfir, 'Mihai Viteazul în pictura românească. De la model la clişeu', *Cumidava*, 26 (2003): 262-263, 265-267 şi 283, fig. 6; Radu Gabriel Dumitrescu (ed.), *Istoria în imagini de epocă. Gravură, litografie, offset, sec. XVII-XX. Domnitori şi principi ai „Ţărilor Române" deasupra veacurilor* (Craiova: Muzeul Olteniei – Serviciul Judeţean Dolj al Arhivelor Naţionale, f. a.), p. 10; vezi şi observaţiile lui Rezachevici, *Cronologia critică*, vol. 1, p. 318.

194 Tabloul se păstrează la Mănăstirea Sinai, iar o copie a lui se află la Muzeul Naţional de Artă din Bucureşti (nr. inv. 4537): *Inscripţiile medievale*, vol. 1, p. 759, nr. 1164; Marcu Beza, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ed. a II-a (Bucureşti: Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului. Imprimeria Naţională, 1937), p. 12 şi planşa dintre pp. 12 şi 13; Dinu C. Giurescu, 'Date asupra picturii istorice româneşti în epoca feudală', *Studii şi Cercetări de Istoria Artei*, 7/2 (1960): 63; J. G. Nandris, 'The Role of „Vlah" and its Rulers on Athos and Sinai (Reflections on a Portrait of Constantin Brâncoveanu, Prince of Wallachia, at St. Katherine's Monastery on Mt. Sinai)', *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 19/3 (1981): 605-610; Virgil Cândea, *Opera lui Constantin Brâncoveanu în Orientul Apropiat*, în Paul Cernovodeanu et al. (eds), *Constantin Brâncoveanu* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1989), p. 176.

195 *Istoria Ţării Româneşti*, p. 192.

196 Székely, 'Eseu despre copilărie', pp. 396-397.

197 Gorovei, 'Addenda et corrigenda', pp. 349-357.

198 Ion I. Solcanu, 'Datarea ansamblului de pictură de la biserica Arbure (I). Pictura interioară', *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol", Iaşi*, 12 (1975): 48-53; Gorovei, 'Familia lui Ieremia', pp. 36-49.

199 Ştefan S. Gorovei, 'Trei „probleme" din biografia lui Ştefan cel Mare', *Analele Putnei*, 6/1 (2010): 239-243.

Într-o lume în care nici administrația, nici Biserica nu înregistrau nașterile, botezurile, căsătoriile sau decesele, oamenii nu acordau importanță datei la care se născuseră. Aceasta pare să fi fost mai puțin însemnată decât numărul de ani al fiecăruia. Unii știau cu exactitate câți ani au[200], alții își aproximau vârsta, fie rotunjind-o, fie utilizând formula „ca de…" sau „ca la…" X ani. Deși referința la numărul de ani nu era necesară la nivel individual[201], erau destui aceia, și nu numaidecât din rândul elitelor, care puteau să fixeze în timp, cu acuratețe, evenimente petrecute în viața lor. Dar procentul celor incapabili de un asemenea exercițiu trebuie să fi fost covârșitor. Această *vastă indiferență la timp*, remarcată de Marc Bloch în Apus, se regăsește și în spațiul românesc și, foarte probabil, cu aceleași rădăcini: lipsa sensibilității față de domeniul numerelor în general[202], într-o epocă în care *gustul pentru exactitate, cu cel mai sigur reazem al său, respectul pentru cifră, rămâne profund străin spiritelor, chiar și acelora ale conducătorilor*[203]. Poate de aceea, în Țările Române, cunoașterea sau necunoașterea datei de naștere ori a vârstei nu au explicații de ordin social, material sau de gen.

Data precisă de naștere (cu zi și lună) prezenta o importanță secundară și în comparație cu data botezului sau cu prăznuirea sfântului din ziua sau din vecinătatea zilei în care o persoană venise pe lume[204]. Lucrul era firesc într-o societate religioasă: îndeobște, pruncul primea la botez numele sfântului respectiv, care devenea astfel ocrotitorul și modelul său moral și religios[205]. Și nu puține sunt exemplele de danii făcute în zilele sfinților patroni sau la lăcașuri închinate acestora.

În ansamblul vieții sociale, mai relevantă decât data nașterii și decât numărul de ani era „vârsta", înțeleasă ca etapă biologică distinctă[206]. În ansamblu, conceptul în sine a rămas până târziu *relativ, fluid și flexibil*[207], dar, chiar și în aceste condiții, fiecare „vârstă" era înzestrată cu un set de trăsături specifice, de preocupări, de

---

200 Pentru secolul al XVIII-lea: *Să să știi că am scris ieu, Costandin, feciorul Radului Fălcoianului, în zilele luminatului domnului Io Costandin Niculaie voevod, în leat 7254 <1746>, când ieram ieu în ci vârstă mea de ani șaptesprezece*, Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983), vol. 2, p. 104, nr. 1921; sau: *Iar eu am scris ca să să știe, fiind de vârstă de 27 de ani. 1784, fevruarie 2, am scris. Constantin Manoli*, Ștrempel, *Catalogul manuscriselor*, vol. 1, p. 342, nr. 1469.

201 Jean-Pierre Bois, 'Repères historiques pour l'histoire de la vieillesse. Objet démographique, institutionnel, social, moral, anthropologique', *Caiete de Antropologie Istorică*, 9/1-16 (2010): 180.

202 Marc Bloch, *Societatea feudală*, vol. 1. *Formarea legăturilor de dependență*, trad. de Cristiana Macarovici (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1996), p. 94.

203 Ibid.

204 Jean-Claude Schmitt, *L'invention de l'anniversaire* (Paris: Arkhê, 2009), pp. 55-60, 86-90.

205 Christiane Klapisch-Zuber, 'Les patrons célestes des filles et des garçons au baptistère de Florence (XIV^{e}–XV^{e} siècle)', *Clio. Femmes, genre, histoire*, 45 (2017): 61-83.

206 Burrow, *The Ages of Man*, pp. 177-188.

207 Alexandra Walsham, 'The Reformation of the Generations: Youth, Age and Religious Change in England, c. 1500–1700', *Transactions of the Royal Historical Society*, 21 (2011): 97.

norme de conduită, de obligaţii, de rituri, de privilegii şi de limitări[208], care făceau din ea *o chestiune de statut*[209]. „Vârsta" nu era doar un fapt biologic, ci şi o creaţie culturală[210]. Tinereţii îi era specifică *râvna*: în slujbă, în dobândirea de cunoştinţe, calităţi şi experienţe, în adunarea de bunuri. Bătrâneţii i se asocia *cinstea*, dat fiind că un om bătrân făcuse deja dovada credinţei şi competenţei, dobândise înţelepciune şi virtute, strânsese suficientă avere încât să aibă ce lăsa moştenitorilor. Rostul social, beneficiul comunităţii de pe urma vârstei unei persoane erau cele care contau cu adevărat. Un comportament nepotrivit vârstei era sancţionat de colectivitate[211]. Gheorghe vodă Duca, *burduhos şi bătrân*, îşi *cernea barba*, ceea ce îl va îndreptăţi pe Ion Neculce să facă această remarcă usturătoare: *Pe atâta se cunoşştea că n-aré acătaré minte sau frica lui Dumnedzău*[212]. Scriind despre Dumitraşcu vodă Cantacuzino că îşi luase o ţiitoare tânără, *de o purta în vedeală între toată boerimea, de-o ţinea în braţi, de-o săruta* şi că, *de bătrân, dinţii în gură n-ave. Dimineaţa îi înclie, de-i punea în gură, iar sara îi desclie cu încrop şi-i punea pe masă*, acelaşi cronicar îl eticheta drept *bătrân şi curvar* şi exclama retoric: *Căutaţi, fraţii, iubiţii cetitori, de videţi ce iasté omenie şi curvie grecească !*[213].

Jean-Claude Schmitt a observat că cea dintâi atestare medievală a celebrării unei aniversări, cunoscută sieşi, datează de la sfârşitul secolului al XIII-lea şi îl are ca subiect pe marele han Kubilai, împăratul Chinei[214]. Altminteri, în Europa, de-abia în secolul al XIV-lea oamenii instruiţi vor începe să fie preocupaţi de data lor de naştere, în contextul avântului luat de astrologie şi al răspândirii interesului faţă de horoscoape[215]. Inutil de spus că, pentru spaţiul românesc, niciun izvor medieval sau premodern, de nicio natură, nu vorbeşte despre o asemenea practică. Biserica tradiţională ignora vârsta[216] şi condamna ritualurile aniversării, pe care le considera păgâne[217]. Doar trei naşteri erau socotite demne

---

208 Burrow, *The Ages of Man*, pp. 95-123; Margarete Newels, 'Les âges de la Vie dans quelques moralités françaises à la fin du Moyen Âge', în Dubois – Zink (eds), *Les âges de la vie au Moyen Âge*, pp. 253-268; Danièle Alexandre-Bidon, 'Seconde enfance et jeunesse dans la théorie des „âges de la vie" et le vécu familial (XIII^{e}–début XVI^{e} siècle)', în Jean-Pierre Bardet et al. (eds), *Lorsque l'enfant grandit entre dépendance et autonomie* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003), pp. 159-172; E. D. Spindler, 'Youth and Old Age in Late Medieval London', *The London Journal*, 36/1 (2011): 1-22.

209 Burrow, *The Ages of Man*, p. 93.

210 Walsham, 'The Reformation of the Generations', p. 97.

211 Burrow, *The Ages of Man*, pp. 144-162.

212 Neculce, *Opere*, p. 282.

213 Ibid., p. 291.

214 Schmitt, *L'invention de l'anniversaire*, pp. 8, 75.

215 Ibid., pp. 39-43, 46-47; Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^{e}–XV^{e} siècle)* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2006), pp. 167-168.

216 Bois, 'Repères historiques', p. 180.

217 Schmitt, *L'invention de l'anniversaire*, pp. 51-52.

de a fi sărbătorite: a lui Iisus Hristos, a Maicii Domnului şi a Sfântului Ioan Botezătorul[218]. Trăirea subiectivă a trecerii timpului, marcată periodic de celebrări profane, n-ar fi făcut decât să-l scoată pe om în afara timpului ordonat şi ordonator al Bisericii, aruncându-l într-un timp haotic şi de necontrolat, timpul individual. Ceea ce avea să se întâmple oricum, mai devreme sau mai târziu, sub influenţa ideilor Reformei[219].

[218] Ibid., pp. 53-55.

[219] Pentru ideea de sărbătorire în Bisericile reformate: Christian Grosse, 'Célébrer la providence divine. Jubilé et culture commémorative réformée (Genève, XVI^{e}–XVII^{e} siècle)', *Études Épistémè*, 32 (2017), (http://journals.openedition.org/episteme/1810; DOI: 10. 4000/episteme. 1810), accesat în 3 martie 2019.

DESPRE CĂSĂTORIE ŞI TRISTEŢILE EI ÎN LUMEA ROMÂNEASCĂ TRANSILVĂNEANĂ A SECOLULUI AL XVIII-LEA

Greta-Monica MIRON

Am încercat în paginile următoare să contribui la schiţarea unei istorii a cuplului în societatea românească transilvană a secolului al XVIII-lea, demers provocator şi frustrant deopotrivă; incitant prin tentativa de a arunca o privire în intimitatea gândurilor şi a comportamentelor celor de altădată, dezamăgitor prin precaritatea surselor[1]. Cum societatea românească a acestui secol a fost una prin excelenţă rurală (ca, de altfel, cea transilvăneană în general), formată cu precădere din ţărani aserviţi, iliterată, cu o elită ecleziastică (unită şi ortodoxă) sau laică puţin numeroasă şi modestă financiar, se explică de ce printre izvoare nu se regăsesc jurnale, memorii, scrisori, şi, cu atât mai puţin, romane, nuvele sau izvoare artistice. Ca atare, surprinderea configurării unor relaţii sociale moderne, a semnificaţiei/semnificaţiilor date sentimentelor, este una dificilă, fapt semnalat şi în studiile referitoare la apusul Europei. Michael Anderson, de exemplu, arăta că într-o abordare a istoriei familiei din perspectiva sentimentelor, observarea emergenţei unor noi modele de comportament nu este deloc facilă având în vedere că sentimentele diferă în funcţie de mediul geografic şi socio-economic, că într-un grup de populaţie se manifestă în acelaşi timp mai multe seturi de atitudini iar comportamentele nu se schimbă peste noapte, forme vechi şi noi putând coexista pe parcursul unui secol. Găsea aproape insurmontabilă problema surselor privitoare la sentimentele oamenilor simpli, care furnizează adesea informaţii de o credibilitate îndoielnică; se referea la afirmaţiile medicilor locali, ale micilor funcţionari, ale etnografilor şi folcloriştilor vremii, principalele surse folosite în studiile referitoare la familie[2], izvoare care pentru societatea românească transilvăneană a acestui secol lipsesc.

Principalele surse pe care le-am utilizat în acest studiu au fost anchetele judiciare efectuate de forurile bisericeşti, cele care au gestionat (şi) din punct de vedere juridic problemele de cuplu de-a lungul secolului, cu un intermezzo de câţiva ani (între 1786 anul publicării „traducerii adaptate" a patentei căsătoriei din

[1] M-a stimulat să analizez documentele judiciare în această cheie a istoriei sentimentelor/ trăirilor umane şi colocviul organizat de Departamentul de Ştiinţe ale Comunicării de la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti, *Fericirile. Căile lor* (9-10 noiembrie 2018) la care am participat cu o prezentare care constituie nucleul acestui studiu.

[2] Michael Anderson, *Approaches to the History of Western Family, 1500-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 25-27.

16 ianuarie 1783, și până la moartea lui Iosif al II-lea[3]). În Biserica unită sinodul de protopopiat ancheta cauzele și stabilea vinovățiile într-o primă instanță, în timp ce consistoriul a constituit forul superior decizional, singurul în măsură să pronunțe sentințe definitive de invalidare a căsătoriei sau de separare a soților[4]. Preoți, protopopi și călugări consistoriali au fost deci chemați să invalideze căsătoriile necanonice sau să încerce să-i împace pe parteneri, să-i determine să respecte normele bisericii. Grație actelor întocmite de ei putem desluși câte puțin din ceea ce a însemnat curtarea femeilor, căsătoria și viața de cuplu, trăirea împreună a soților.

Prin natura lor, procesele au transmis povești de cuplu nefericite sau neîmplinite, nemulțumiri și frustrări. Păstrate fragmentar, cuprinzând adesea doar declarațiile martorilor uneia dintre părți, anchetele dezvăluie unilateral dinamica relațiilor dintre parteneri, una deloc simplă având în vedere că a implicat adesea familia lărgită. Părinți, frați, mătuși sau unchi, verișori și verișoare s-au amestecat în povestea unui cuplu cu câte un îndemn, un sfat, un avertisment sau un imbold și alături de ei prieteni și vecini care i-au observat pe împricinați, le-au ascultat ofurile, au pus la cale întâlniri sau chiar căsătoria în sine, au auzit sau văzut scandalurile domestice. De altfel, acești ceilalți, aflați mai mult sau mai puțin în proximitatea protagoniștilor, chemați ca martori, au fost cei care au spus povestea cuplurilor potrivit spiritului de observație, intereselor sau simpatiilor lor. Pe de altă parte, anchetatorii, prin întrebările formulate și prin selecția răspunsurilor, au avut și ei un rol important în direcționarea poveștii, urmărind să găsească argumente utile din perspectivă juridică privitoare la nemulțumirea/cererea petenților. Vocea protagoniștilor, versiunea proprie despre ceea ce au trăit, apare extrem de rar în documente. Poveștile de viață cuprinse în aceste documente au trecut deci prin două filtre, cel al martorilor și cel al anchetatorilor, înainte de a fi puse pe hârtie și a ajunge la noi. Cine au fost petenții? Par să fi provenit adesea dintre cei puțin mai răsăriți din sate sau din suburbiile orașelor, mai interesați de viitorul copiilor sau al lor propriu și suficient de înstăriți încât să poată suporta cheltuieli de judecată și plata unor avocați. Adesea deci împricinații nu vorbesc decât prin vocea apărătorilor lor legali sau a martorilor. Cei din urmă au fost, în majoritate

[3] Patenta iosefină publicată în Transilvania în 6 martie 1786 definea căsătoria ca un contract sau legătură „politicească", care intra în competența instanțelor civile, respectiv a Tablelor comitatense, Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica greco-catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)* (Cluj Napoca: Editura Argonaut, 2007), pp. 92-100.

[4] Pentru cadrul juridic al încheierii căsătoriilor și atitudinea față de divorț în dieceza unită de Făgăraș în primele opt decenii ale secolului al XVIII-lea vezi Greta Monica Miron, 'The Transylvanian Greek-Catholic Church in the Eighteenth Century. Towards Catholic Reformation. The Marriage Question', *Colloquia. Journal of Central European Studies*, X-XI/1-2 (2003-2004): 120-142; Radu Nedici, 'Reforming the Canons, Asserting Episcopal Control: the Legislation on Marriage and the Question of Authority in the Diocese of Făgăraș in the Eighteenth Century', *Analele Universității din București. Istorie*, LXI (2012): 29-54.

covârşitoare, ţărani din satele transilvane, oameni simpli, trăitori într-o lume tradiţională, a cutumelor sociale, aleşi din anturajul părţilor[5].

Anchetele judiciare dezvăluie deci frânturi din reţeaua de solidarităţi din sate, din viaţa privată a indivizilor, din relaţiile lor sentimentale sau sexuale, repere într-o posibilă istorie a cuplului.

DE LA SEDUCȚIE LA CĂSĂTORIE

Despre cum s-au curtat femeile, despre cuvinte de amor şi gesturi galante, despre „vocabularul iubirii", cum îl numea Constanţa Ghiţulescu în studiul despre „focul amorului" în Ţara Românească a acelui veac, documentele nu spun mai nimic[6]. Şi nu pentru că vorbe drăgăstoase nu se vor fi rostit ci pentru că, cred, anchetatorii nu au fost interesaţi să le consemneze, din pudoare sau/şi pentru că erau irelevante pentru anchetă. În ceea ce priveşte locurile seducţiei, unul „generic", am putea spune, a fost fântâna satului, reţinut în memoria colectivă, redat în poezia populară în secolele ulterioare[7]. *La fântână, la izvor/Se-ntâlneşte drag cu dor/Se sărută până mor/Până le trece de dor*, spune o poezie populară culeasă din Maramureş în secolul trecut[8]. La fântână, o ispitise în 1758 Poloş Ion din Feleac (Fellak, Falk) pe Acsinia: *În sara de lăsat carne şi toate şi de început postul naşterii lui Hs. s-au sculat Poloş Ion împreună cu tată-său şi cu fraţii lui merseră la fântână unde era fata lui Dura Petre şi (o) ismoniră cu cuvinte înşelătoare, o răpiră şi i-au dat vin de o beut..*[9] Cuvintele „înşelătoare" (care vor fi fost ele) şi vinul au făcut deci parte din ritualul seducerii fetei pe care, se pare, bărbatul o curtase destul de timid înainte. Rămas văduv şi voind să se însoare din nou, Ion dăduse sfoară-n sat, şi aflase astfel că Acsinia s-ar duce după el, dar doar dacă părinţii ei ar fi de acord. Povestea s-a antamat prin femei şi bărbaţi din sat, rude sau prieteni ai celor doi. Tilip Iona arăta că *pe fată o-am întrebat eu mărgând în târg în Dorheiu, noi amândoa, dară fata fără ştirea părinţilor au zis că nu s-a mărita, nici după Poloş Ion, nici după altu, fără ştirea părinţilor*[10]. Fata s-a întâlnit la un moment dat şi cu Ion, şi au vorbit despre căsătorie. Nu pare să se fi desfăşurat între ei o poveste de dragoste; căsătoria a fost mai degrabă o soluţie practică, de ambele părţi: fetii îi trebuia un

---

[5] Într-una din cele mai ample anchete care s-au păstrat, cea referitoare la fata popii Petre din Corpadea, Agripina, şi Toader, un tânăr din acelaşi sat, din cei 29 de martori cei mai mulţi au fost tineri, de la 17 la 26 de ani, 12 au fost bărbaţi (dintre care trei declaraseră că nu ştiu nimic) şi restul, 17, femei (două au arătat că nu ştiu nimic), Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 192.

[6] Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, *Focul amorului. Despre dragoste şi sexualitate în societatea românească 1750-1830* (Bucureşti: Editura Humanitas, 2006), pp. 17-21.

[7] Pentru locurile în care se consumă sau se narează iubirea vezi Ibid.

[8] *Antologie de folclor din Maramureş*, (https://ro.wikisource.org/wiki/Categorie:Antologie_de_folclor_din_Maramure%C8%99), accesat în 9.04. 2020. De aceste versuri mi-a amintit Ria într-o discuţie asupra subiectului.

[9] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 316, f. 1r.

[10] Ibid.

bărbat (după cum a spus ea însăşi, potrivit unuia dintre martori), iar lui Ion o nevastă. Şi cum părinţii fetei nu-l voiau, bărbatul a sedus-o acţionând într-un moment favorabil, când încă se mai oficiau căsătorii înainte de postul Crăciunului. Seducţia, cel puţin în faza ei finală, nu a fost una privată, ţinând de un timp/un ritual al dragostei, ci una de grup, de familie; a fost mai degrabă persuasiune, o luare în posesie. Această poveste nu pare să fi avut nimic romantic, sfârşindu-se cu răpirea fetei şi cu o căsătorie necanonică, încheiată noaptea, fără acordul părinţilor fetei.

Şi totuşi, au fost şi poveşti care arată că atracţia fizică şi curtarea femeii nu au lipsit. Una a fost cea a Agripinei şi a lui Toader din Corpadea (Korpád), ale căror gesturi drăgăstoase au ajuns până la noi deoarece i-au interesat şi pe anchetatorii de atunci. Pentru că tatăl fetei, preot în sat, îl acuzase pe Toader că i-a sedus fata, întrebările anchetatorilor, doi preoţi din Cojocna, s-au axat pe a afla dacă cei doi au avut sau nu contact fizic[11]. Formularea întrebărilor arată gesturile de tandreţe care, potrivit investigatorilor, puteau duce la pierzanie; gesturi simple, fireşti într-un joc al atracţiei: îmbrăţişarea, ţinerea de mână, un sărut şi apoi...împreunarea. În atare ipostaze fuseseră văzuţi cei doi tineri, şi în altele… Mai mulţi săteni îl zăriseră pe Toader mergând deseori la casa Agripinei, fata popii din sat. Era un obişnuit al casei, comportându-se acolo cu o oarecare familiaritate deoarece a fost văzut culcat în pat *în fundu casii care-i înaintea focului şi Agripina sta lângă pat*, după declaraţia unui martor, sau *şezând pe pat şi Agripina şede pe ladă*, după spusele Văsincăi, o fată de 14 ani[12]. Aflaţi în dragoste (sau doar atraşi unul de celălalt) cei doi s-au îmbrăţişat şi sărutat pe uliţă, pe prispa casei sau în casă. Onul, un fecior de 22 de ani, arăta că *...într-o noapte când am eşit de la Măriuţa văcăriţa din şezătoare să merg acas' am găsit pe Toader cu Agripina popei în uliţă sărutându-să şi îmbrăţăşaţi amândoi*[13]. Nu fusese singurul, din cei 29 de martori chemaţi să-i lămurească pe anchetatori, care-i văzuse astfel. Şezătoarea a fost un loc şi un timp al flirtului, o ocazie pentru cei doi de a se întâlni. Nuţă, o femeie de 26 de ani din sat arăta că: A*stă iarnă au umblat fata popii Agripina la mine în casă în şezătoare şi au venit o dată Toader a lui Jac Georgie în casă la mine şi nu ştiu ce au şoptit încă cu fata că el au ieşit afară şi Agripina încă au ieşit după dânsul (şi acum mi-au spus fata că atunce când i-au şoptit la ureache o-au chemat afară în poiata boilor de au curvit cu ea)*[14]. Odată au fost surprinşi şi într-o postură mai compromiţătoare despre care femeile satului şi-au povestit una alteia; o anume Măriuţă le mărturisise anchetatorilor cum o dată i-a surprins în casa ei pe cei doi, iar

---

[11] Întrebările puse celor 29 de martori în ancheta din 20 mai 1755 au fost: 1. *Ştiţi, văzut-aţi, auzit-aţi cum feciorul lui Jac Georgie, anume pe Toader, mergând la casa popii Petru şi îmbrăţăşându-să sau sărutându-să, ţiindu-să de mână încă afară în uliţă, în vecini la arătare sau în loc ascuns cu fata popii Petre, cu Agripina, sau împreunându-să amândoi întru sine sau alt prepus de curvie sau făcut-au silă cuiva? 2. Ştiţi, auzit-aţi de Toader, feciorul lui Jac Georgie, ceva cuvânt de laudă, au jăluind, au zicând cătră cineva ceva de fata popei, că doară fata popii, Agripina, nu-i gre, ce numa ia zice că-i gria; altă ce ai auzit din el şi din alţii cari ar fi auzit din gura lui Jac Toader, să spui cu dreptul ce ştii şi ai auzit*, Ibid., nr. 192, f. 1r.

[12] Ibid.

[13] Ibid.

[14] Ibid., f. 2r.

Toader îi ridicase *poalele la un loc şi fata să aprinsă la obraz*. Consumată în propria-i casă sau în cele ale cunoscuţilor, seara pe ulițele satului sau în poiată, povestea de dragoste s-a sfârşit însă trist pentru fată. Sedusă de băiat care, potrivit spuselor ei, redate indirect de femei din sat, a convins-o să-i *strice fecioria* cu promisiunea că o va lua de nevastă a uitat de această făgăduială şi ea a rămas singură. *M-au înşelat şi s-au jurat că mă va luoa, că mult m-am rugat să nu-mi strice fecioria, iară el m-au suduit de suflet şi au zis că dacă o-a strica el mă va luoa, că-i harnic de a ţine o muere*, îi mărturisise Agripina lui Săvălică, o tânără femeie din sat[15]. A făcut feciorul presiuni asupra ei, cu cuvinte uneori nu prea drăgăstoase, înjurând-o chiar, iar ea a cedat de teamă să nu-l piardă sau din impuls, într-un moment de slăbiciune? Doar ei doi au ştiut. Părăsită însă, fata arătase că este însărcinată şi, în faţa refuzului băiatului de a o lua, tatăl ei, preot în sat, l-a dat în judecată. Dorinţa fetei şi a părinţilor ei de a-l lua de bărbat pe tânărul seducător trebuie să fi fost stimulată şi de faptul că acesta provenea dintr-o familie înstărită; se potrivea deci, prin avere şi statut social, cu cel nemeşesc al preotului. Povestea tinerei seduse şi abandonate, amăgită cu promisiunea căsătoriei a fost una din cele obişnuite în acel veac, în Transilvania sau aiurea. Se regăsesc astfel de poveşti şi în Ţara Românească, „retorica iubirii", având deci construcţii generice pe decupaje sociale diferite, sătence sau târgoveţe[16].

Au fost însă şi tineri care şi-au dorit stăruitor să fie împreună, însă s-au lovit de interdicţia bisericii. Ilie şi Dochiţa din Bistriţa (Beszterce, Bistritz) par să se fi iubit foarte mult devreme ce au încercat pe diferite căi să se căsătorească, deşi erau rude de gradul al şaselea. Refuzaţi de preoţii greco-catolici căutaseră sprijin la magistratul Bistriţei şi apoi la călugării piarişti din oraş în speranţa că vor obţine de la aceştia acordul pentru cununie. Intervenţiile lor nu au făcut decât să-i deranjeze pe consistorialii din Blaj care au rămas fermi pe poziţie: *Cuscria de veri cu fraţi*, ca în cazul celor doi, arătau ei, *adecă după Sf. Pravilă spiţa a şasea dară până acum între românii cei pravoslavnici şi buni creştini totdeauna au fost adevărată împedecare de stricarea căsătoriei*[17]. Ilie şi Dochiţa au mers mai departe şi au întreţinut relaţii sexuale sperând că astfel vor obţine permisiunea de a se căsători[18]; în zadar însă, consistoriul Bisericii greco-catolice a rămas neînduplecat, considerând dragostea lor „necurată"; regulile ecleziastice au primat deci, iar biserica a rămas insensibilă la sentimentele celor doi credincioşi ai săi pe care iubirea trebuie să-i fi stimulat să încerce diferite soluţii pentru a se căsători. A contat, aşa cum remarcau şi consistorialii, şi exemplul altor confesiuni alături de care au trăit, mai permisive în privinţa căsătoriei[19].

---

15 Ibid., f. 1v-2r.

16 Potrivit analizei Constanţei Vintilă-Ghiţulescu referitoare la Ţara Românească, 94% dintre femeile care au depus plângere împotriva unui bărbat susţinuseră că au cedat în faţa promisiunilor de căsătorie ale seducătorului, *Focul amorului*, pp. 26-32.

17 Cluj Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 629, f. 1r.

18 *…numai din buiecia minţii sale vrând a să înpreuna laolaltă peste leage, prin cădearea în curvie, costiş au voit a chitilini pe preoţi la cununie*, Ibid.

19 *...macar că la alte neamuri streine, pe lângă carii şi ai noştri creştini sânt chitiliniţi a vieţui, nu să bagă în samă unele rudenii şi cuscrii ca aceastea...*, Ibid.

Căsătoria nu a fost doar apanajul celor tineri; dragostea, dorinţa de a scăpa de singurătate sau nevoia de protecţie i-a împins şi pe cei mai maturi spre a reface/a relua o viaţă de cuplu. *O cinstită jupânească anume Aniţa, văduvă*, după cum o prezentase protopopul de Hunedoara episcopului într-o scrisoare din 14 martie 1738, întâmpinase şi ea un impediment la dorita-i căsătorie. Era deja o femeie matură, care îşi însurase feciorul, şi se pare, îşi găsise alesul în noua ei familie. Dorise să se căsătorească *după moşul mare, adecă după tata tătânelui nurori-sa*. *Fiind aşe cuscrie*, protopopul s-a ferit să permită căsătoria fără acordul episcopului, informându-l pe ierarh că Aniţa *făgăduiaşte că va da un taler pe sama facerii mănăstirii de o vei slobozi Măriia Ta să să împreune*[20]. Dispoziţia femeii de a plăti pentru permisiunea solicitată arată cât de hotărâtă a fost să se mărite. Că mariajul a fost pentru cei trecuţi de anii tinereţii o soluţie de a depăşi neajunsurile singurătăţii o mărturisea în 1774 un socru pârât de ginerele său. Se însurase *cu fată curată, cu voia părinţilor ei*, destul de în grabă în opinia ginerelui: *...n-au aşteptat ca o fată de cinste, ca, după obicei, să o ceară şi să o peţească, ci ea mergând la numitul I. la Viştea de Sus aşa s-au pus în sanie amândoi şi s-au dus la Recea şi după aceia s-au cununat înprotiva legii*[21]. Socrul pârât arăta că a fost neglijat, ba chiar abuzat de familia sa: *...dară pricina căsătorii mele este,* mărturisea el în faţa judecătorilor*, întâi că rămâind eu singur slab, n-ave cine mă griji, ci mă mânca hâra că dumnealui A(ctorul) şi soţiie dumnealui, fiica me, în loc de-a mă griji m-au trădat, şi m-au bătut, şi toate cele mi să prăpădea...*[22]*.* Căsătoria fusese deci (şi) un răspuns la comportamentul fiicei şi al ginerelui care, nemulţumiţi de hotărârea lui de a-şi reface viaţa şi de a scăpa astfel de sub controlul lor, au denunţat căsătoria ca fiind necanonică (oficiată în a patra zi de Crăciun, de un preot ortodox, câtă vreme el, mirele, se considera unit). Că o nouă căsătorie părea o soluţie salvatoare dintr-un mariaj în criză o arată cazul unui alt bărbat din zonă, din Veneţia de Jos (Alsóvenice, Untervenicze) care ceruse despărţirea de soţia-i bolnavă pentru a se recăsători. Judecătorii consistoriului l-au sfătuit să aibă puţină răbdare: *Ce au împreunat Dumnezeu, omul să nu desparţă, însă fiindcă soţiea să află în boală foarte grea a căriia sfârşit curând îl va lua, în puţină răbdare va fi actorul şi noi, până când pe soţia sa o va lua Dumnezău şi atunci i să va slobozi calea a păşi la altă căsătorie pe lege...*[23]*.*

Drumul de la timpul curtoaziei la cel al căsătoriei a fost deci uneori sinuos, şi nu s-a finalizat aşa cum femeile sau cuplurile şi-ar fi dorit, fie că au intervenit copiii, părinţii (ca în cazul Acsiniei), fie că s-a răzgândit flăcăul (cum păţise Agripina), fie că s-a opus biserica. Motivaţiile/sentimentele din spatele dorinţei de măritiş/însurătoare au fost, neîndoielnic, diverse. Uneori însă afecţiunea şi căsătoria nu s-au armonizat.

---

[20] Alba Iulia, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Alba, Fond Mitropolia unită Blaj. Acte inventariate, nr. 4/1738, f. 1r.v.

[21] Ibid., nr. 3/1774, f. 1r.

[22] Ibid.

[23] Ibid., f. 4r.

CĂSĂTORIA FĂRĂ VOIE

Anumite căsătorii au stat încă de la început sub rele auspicii, încheiate fiind în grabă, fără voia fetelor. Ieşind din mediul cunoscut, din satul lor, unele tinere au fost victime ale bărbaţilor dornici de însurătoare. Cel puţin aşa susţineau ele. Măria, „a răposatului popă Mihai", fiică de preot, fusese căsătorită cu de-a sila sub adăpostul nopţii, cu complicitatea rudelor ei, după cum îi scria episcopului. Popa Ionaşcu din Şona (Schönen, Sona), unchiul ei, a convins-o, *cu măngăioase cuvinte*, scrisese ea, să plece la Şona, la o moşie părintească, pentru că *acolo milostivul Dumnezeu îmi va rândui soţu de căsătorie*[24]. Se supuse *învăţăturilor* unchiului care a dus-o direct la casa viitorului ei soţ. Filmul căsătoriei, aşteptate într-un fel, dar nedorite totuşi, se pare, se desfăşurase, potrivit petentei astfel: ...*cu ameţirea rachiului a-l bea m-au silit ca să merg după ficioru-său, iară eu luându glaja cu rachiu am răchiat pământul, am răspunsu că nu voi mearge. Numitul unchi şi cu găzdoaia sa mi-au pus sovonul în cap care eu de două ori l-am lăpădat la pământ, iară a triia oară m-au ţinut o muiere de o mână, alta de altă mână şi preoteasa încă mie mi-au legat sovonu în cap şi trăgându-mă şi împingându-mă m-au scos afară şi mergându eu cu multe vaiete şi plânsori, gândindu că voi avea mângăiare de la unchiu-meu, iară ei toţi în silă m-au tras în sfânta besearecă; fiindu noaptea au venit popa Bucuru cel premenit şi au deşchis cartea. Eu am strigat tare, în gura mare: Nu deşchide, părinte, cartea că nu voiu mearge! Şi frate-mieu au aruncat un cuţât dereptate şi au tudumânit; iară popa, nebăgându samă, m-au cununat, ducându-mă la casa lor, bătându-mă ca să fac împreunare, iară eu nicidecumu, până când am scăpat de dânsul şi am mers la unchiu-meu, popa Ion din Beşa*...[25] Lipseşte cu desăvârşire din poveste mirele; niciun cuvânt despre el, despre motivele pentru care nu l-a voit, pentru care nu i-a fost pe plac. Sfătuită, probabil, de un cunoscător petenta a insistat în jalba adresată episcopului pe expunerea circumstanţelor care duceau la invalidarea căsătoriei (încheiată fără voia ei, noaptea, şi care nu s-a consumat). Aspectul juridic a primat deci în relatarea care prezintă căsătoria drept un complot al unei părţi a familiei, în care mirele pare că nu a jucat niciun rol iar mireasa a fost nefericita victimă. Scenariul nu a fost lipsit de elemente simbolice: aşezarea vălului pe capul miresei dar şi aruncarea cuţitului în semn de protest[26]. Necazul femeii nu s-a sfârşit cu fuga de la soţul nedorit, dimpotrivă, fusese pedepsită pentru aceasta de protopopul de Colun (Kolun, Kellen) cu „prinsoarea"; din închisoare îi ceru Măria episcopului să-i acorde dreptul de a deschide proces (*în*

[24] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 240, f. 1r.

[25] Ibid.

[26] Pentru simbolistica vălului miresei şi a cuţitului în mitologia românească (aşa-numitul cuţit-cununat, purtat de mire la brâu sau la picior în ziua nunţii) vezi Romulus Antonescu, *Dicţionar de simboluri şi credinţe tradiţionale româneşti*, Ediţie digitală (2016), vocile „Cuţit" şi „Văl", (http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Dictionar-de-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti-c.html), accesat în 24.09. 2019.

care prinsoare văzându-mă, cu lacrămi fierbinţi mă rog Măriii Tale...să-mi dăruieşti o peceate de vălătuit)[27]. Îl obţinu, episcopul Petru Pavel Aaron scriind pe scrisoarea-cerere: *Pecete cu reghiuşi i să dă cu carea va fi dătoare a dovedi cele dinlontru scrise toate*[28].

Scenariul răpirii şi cununiei pe timp de noapte s-a repetat şi în cazul Cruciţei din Crăieşti (Mezőkirályfalva, Fürstendorf) al cărei tată ceruse, prin urmare, în primăvara anului 1759, invalidarea căsătoriei. Se opusese acesteia, după cum relatase prin avocatul său, însă preotul l-a scos din biserică (*...măcar că noi cu dereptate am oprit pe preot să nu-i cunune în vreamea nopţii şi fără voia noastră, iară ei, închizând uşa bisearicii au cununat şi pe noi ne-au scos afară*[29]). Şi, dacă tot o luase, s-a purtat cu ea neomeneşte, deşi au stat puţin împreună: *n-o trăit cu dânsa ca cu o muiare, ci o bătutu ca pe o vită*, spusese tatăl, *măcar puţintică vreme o trăit unul cu altul, doară vro săptămână*[30]. Dacă în locul soţiei a vorbit tatăl ei, soţul s-a prezentat el însuşi în faţa anchetatorilor cu o versiune total diferită asupra comportamentului său. Din mărturia acuzatului ginere aflăm că fata fusese însărcinată când s-a căsătorit cu el, şi, în pofida acestui fapt, a dorit-o de nevastă şi o dorea în continuare (*Eu nu mă lapăd de dănsa, că-mi iaste muere, ce sănt gata a o ţănea precum şi mai înainte am vrut, măcar că şi mai înainte am sănţăt că ar fi fost îngrecată de alţii*)[31]. Negă că ar fi bătut-o şi mărturisi că a avut grijă de ea[32]. Se prezentase deci ca fiind îngăduitor (ştiuse că a fost însărcinată cu altcineva), responsabil (i-a cumpărat cele de care avea nevoie) şi neviolent. Vina despărţirii îi aparţinea doar femeii care „nu l-a primit". Tatăl recunoscu în faţa judecătorilor că fata lui fusese însărcinată, dar, din cauza bătăii primite, pierduse sarcina şi avea un picior rupt[33]. Întortocheată a fost deci calea acestei căsătorii: o fată însărcinată este răpită şi cununată noaptea, fără voia părinţilor, cu un alt bărbat decât cel cu care concepuse copilul şi care o voia de soţie dar s-a purtat cu ea violent. Ce-l va fi motivat pe bărbat să o răpească pe tânăra femeie care se iubise şi cu altcineva: să fi fost dragoste, atracţie fizică, să fi fost poziţia ei socială sau starea materială? Greu de spus în lipsa altor informaţii.

Cu de-a sila fusese căsătorită şi Sofronia din Ragla (Rágla, Ragelsdorf), pe când se afla în vizită la o mătuşă bolnavă într-un sat apropiat, cu un fecior din acel sat însoţit în isprava lui şi de câţiva apropiaţi[34].

---

[27] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 240, f. 1r.
[28] Ibid., f. 1v.
[29] Ibid., nr. 298, f. 1r.
[30] Ibid.
[31] Ibid., f. 1v.
[32] *Şolomon Ion felelui prin sine că el nu i-au bătut fata precum părăsc şi ce i-au fost lipsă i-au cumpărat, ci ea nu l-au primit*, Ibid.
[33] *Fata cum că ar fi fost grea nu tăgăduim iară din sminteala bătăii lui au perdut pruncul, că şi acuma-i cu un picior rupt*, Ibid.
[34] Ibid., nr. 632.

Dacă motivaţiile acestor căsătorii în grabă şi împotriva voinţei femeilor nu reies din documente, cert este că nu au fost o excepţie în Transilvania acelei vremi, implicând familia, un grup de prieteni, şi, firesc, întotdeauna câte un preot dispus să încalce normele bisericeşti. Femeile nu arată că ar fi fost atrase cu vorbe frumoase sau gesturi tandre ci, eventual, doar tentate cu băutură: vinul sau răchia urmau să le binedispună. Documentele sugerează că femeile au fost victime ale persuasiunii, puterii şi influenţei bărbaţilor în comunităţi; însă, pe de altă parte, cununia fără consimţământul uneia dintre părţi a fost unul din motivele de invalidare a căsătoriei cel mai la îndemâna petenţilor care doreau să iasă dintr-un mariaj nereuşit. Ca atare, putea fi doar un pretext şi, de aceea, unele cereri astfel motivate au stârnit neîncrederea judecătorilor. A fost cazul Dochiei din Izvoarele (Csifut, Ziffendorf) a cărei cauză era judecată în 1779 de consistoriul Bisericii unite: dorea să se despartă de un soţ violent (*...m-au tăiat tirăneşte cu o săcure pe picioare şi pe tot trupul...*[35]), să iasă dintr-un măritiş spre care fusese împinsă de tatăl ei, omenit în repetate rânduri cu „beuturi" de viitorul ginere. Deşi pare că această căsătorie fusese un aranjament între bărbaţi, decizia consistorialilor nu a fost în favoarea Dochiei, îndemnată să se întoarcă la soţ *şi să-şi areate dragostea la care s-au făgăduit şi s-au legat numai cu el însuşi*[36]. Biserica dorea astfel să descurajeze destrămarea căsătoriilor; unul din comportamentele pe care trebuia să le gestioneze fiind fuga soţiilor de acasă cu argumentul că au fost atrase într-o căsătorie fără voia lor. Ce alte motive au mai avut să ceară disoluţia căsătoriei? Au fost, neîndoielnic, diverse, însă, din nou, sursele nu le dezvăluie cu generozitate. Paji Duruş ceruse invalidarea căsătoriei pe motiv că fusese răpită. Fiică de nobil, se simţea captivă în căsătoria marcată de bătăi, avea sentimentul unei condamnate la moarte de către *un tiran*, cum l-a socotit pe soţul ei (mărturisise că nu o tratase, *ca pre o muere, ci ca pre un judecat spre moarte*[37]). De data aceasta consistoriul a hotărât să anuleze căsătoria. Argumentele în favoarea acestei decizii erau mai multe: încheiată noaptea, de un paroh străin, fără voia miresei; poate că nici statutul social al soţiei nu le-a fost indiferent judecătorilor. Cât timp au convieţuit aceste femei cu soţii lor până să ceară dezlegarea căsătoriei documentele spun arareori, aşa cum tăcute sunt şi în privinţa vârstei lor şi a bărbaţilor lor.

Susţinând că au fost măritate fără voia lor, unele şi-au părăsit soţii care, fie s-au însurat din nou, fie au încercat, cu ajutorul judecătorilor bisericeşti, să le readucă înapoi. Rămas văduv şi pentru că nu a putut *trăi fără găzdoaie*, după propria-i mărturie, Timu din Arcalia (Árokalja, Kallesdorf) a căutat să se însoare: *Auzind şi ştiind de o fetişoară a Nucului din Măgereş m-am dus cu om de omenie şi cu tată-miu şi viind cu dânsa m-am cununat cu popă pă lege, dar e acmu nu ştiu prin cine urzisăşte şi fuge de noi*[38]. Măria însă a plecat de la el arătând că *nu cu voe me m-am dus după dânsul ce eu cu sila m-am dus*; le-a mărturisit, de altfel, judecătorilor

[35] Apud Dumitran, *Un timp al reformelor*, p. 238.
[36] Apud Ibid.
[37] Apud Ibid., p. 239.
[38] Ibid., nr. 697.

că, în fapt, căsătoria nici nu s-a consumat. Din acelaşi motiv, şi anume pentru că preotul a cununat-o fără voia ei, îl părăsise în mai multe rânduri soţia şi pe Dobrilă, „boier şi cătană" din Arpaşu de Sus (Felsőárpás, Oberarpash)[39].

Cererile de invalidare a căsătoriei dezvăluie parte din problemele de cuplu din perspectivă feminină: mariajuri nedorite şi comportamentul violent al soţilor. Abuzul verbal şi fizic a fost adesea invocat de femeile care au încercat să iasă dintr-o căsătorie nedorită sau de cele care au voit să-şi salveze căsnicia. Din perspectivă masculină, nestatornicia femeilor, firea lor uşuratică, neascultătoare a cauzat probleme în cuplu. De aici putem desprinde şi ce-şi doreau soţii unii de la alţii.

TRISTEŢILE CĂSĂTORIEI

Principial, aşteptările partenerilor erau diferite şi în unele cazuri greu de armonizat. Dircău Ştefan din Abrud (Abrudbánya, Großschlatten, Altenburg) de exemplu, dorea ca Mărinca, soţia lui, *să-mi fie supusă ca unui bărbat* în timp ce ea, soţia, arăta că: *A-i fi soţie nu mă lăpăd, nici mă tăgăduiesc, numai în frumoasă cinste vreau, iară nu în necurăţiia, cum dânsul mă numeaşte*[40]. Supunerea femeii faţă de capul casei şi respect din partea bărbatului erau condiţii ale unei bune convieţuiri. Fiecare din cei doi soţi le-au încălcat. Mărinca fugise de la soţul şi copiii ei şi trăia cu un alt bărbat. A făcut-o însă nu fără temei, spunea ea: *S-au îmbătat şi să îmbată totdeauna şi tot cu cuvinte grozave mă înproşcă...Şi în vreme de iarnă desculţă m-au lăpădat afară din casă şi mi-au strâgat cuvinte urâte: curvă, hură şi bosorcană*[41]. Banii au fost un alt motiv de ceartă: soţul îi ceruse înapoi, arăta Mărinca, 150 de florini pe care susţinea că i-a cheltuit cu ea, ameninţând-o că altfel, *într-atâta mă va pedepsi cât abea vie mă va lăsa*. Luase cu ea şi o fiică, pe care o ascunse de ochii soţului, se pare, în casa mamei ei. De altfel, problemele dintre cei doi au fost accentuate şi de intervenţia mamei fetei care ar fi sfătuit-o să-şi părăsească soţul. Cei doi mai avuseseră probleme în cuplu şi se mai împăcaseră o dată prin legământ făcut la biserică. Era deci a doua oară când încercau să se reunească cerând, din nou, medierea preoţilor sinodului ortodox. Judecătorii găsiră că vina le aparţinea amândurora. Femeia se făcuse şi ea vinovată de „stricarea căsătoriei", deoarece şi-a părăsit casa şi a trăit cu un alt bărbat. Prin urmare, i-au impus ca, deoarece şi-a părăsit familia a doua oară, să efectueze pedeapsa pe care a primit-o prima dată şi pe care a neglijat-o, şi anume: *stând în genunchie înaintea sfintei biseareci să-şi ceară ertăciune de la numitul bărbat şi pentru ca de-aici înainte să nu mai îndrăznească unele ca acelea asupra pruncilor şi a bărbatului ei...să va omeni şi să va cinsti ca o jupânească...şi-şi va cunoaşte bărbatul ca şi stăpân şi la omu cu care o vinuiaşte soţu-*

[39] Alba Iulia, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Alba, Fond Mitropolia unită Blaj. Acte inventariate, nr. 3/1774, f. 2r.

[40] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 524 (30 martie 1771), f. 1v.

[41] Ibid., f. 1r. (Hură- scandalagioaică; bosorcană, cuvânt de origine slovacă, bosorka,- vrăjitoare).

său nu să va mai duce, nice va mai vorovi cu el, ci-l va părăsi de tot[42]. Mama femeii, *pricina răutăţii*, în opinia judecătorilor, trebuia să-i dea soţului fata *cea ascunsă*; soţul trebuia să pună chezăşie că de atunci înainte îşi va cinsti nevasta *ca pe o fămeie a sa credincioasă,...cu cuvinte urâte: hură, bosorcană, nu va mai împroşca-o, nici nu să va mai îmbăta fără samă ca până acuma, nici noaptea nu să va mai rădica asupra ei cu sudalme urâte şi bătae ca până acuma...*[43] Soţul numise în faţa preoţilor din sinod şi un chezaş, un apropiat al său, garant că el, petentul, va respecta decizia sinodului. Vor fi fost uitate bătăile şi vorbele urâte ale soţului şi convieţuirea cu un alt bărbat a soţiei? Va fi fost acum înţelegerea dintre soţi viabilă? Sunt întrebări la care, ca şi la multe altele, răspunsurile lipsesc. Cert este însă că cei doi soţi erau dispuşi să încerce, încă o dată, să-şi salveze căsnicia.

O privire în viaţa unui alt cuplu arată că bătaia primită de la soţul ei fusese una din cauzele pentru care Sâia Cheţan din Turda (Torda, Thorenburg) se plânsese în 1774 sinodului protopopial, cerându-i ajutor. După spusele martorilor, bătaia era la ordinea zilei în familie, în spaţiul privat şi în cel public: Sâia fusese bătută la târgul Sângeorzului, de Paşte[44], la cârciumă unde *au început a-i dare pumni*, în casa sa[45]. Mânia/agresivitatea soţului s-a răsfrânt şi asupra soacrei sale care a încercat să-şi apere fata. Martorul Copăndean On (în vârstă de 50 de ani) arăta: *Trecând eu pă lângă fereasta casii lui Moldovan George am auzit că-şi băte muiere în casă, l-am auzit strigându-i şi curvă muerii sale. Ştiu şi aceasta că s-au dus Cheţana la casa ginere-său zicând: Nu-ţi bate joc de fata me! Şi o-au prins ginere-său şi o-au bătut şi o-au vătămat la o mână şi o-au făcut toată singe*[46]. După ce soţia l-a chemat în faţa sinodului, pentru a da socoteală de faptele sale, a denunţat-o autorităţilor laice care au închis-o[47], în condiţiile în care el părăsise căminul conjugal[48]. Şi nu fusese o detenţie simplă, după cum arată jupâneasa Demeter Cristina Viski, cea care a şi scos-o din închisoare, ci *în temniţa ce mai afund, unde ţin robii cei de perzare*[49]. Jupâneasa a şi găzduit-o şi a încercat să-i împace, însă soţul a rămas la fel de îndârjit, spunându-i: *...şi de mâine încolo unde o-iu căpăta, o-iu prinde şi o voi aşterne la pământ vie şi o-i scula moartă*[50]. În opinia soţului, bătaia avea ca scop disciplinarea soţiei, tentată să fugă la casa mamei sale; el voia să-i redea

[42] Ibid., f. 2r.

[43] Ibid.

[44] Copăndean Ionasă Paladie, o martoră în vârstă de 30 de ani mărturisise: *La târgu Sângiorgiului am văzut pă Sâie bătută şi toată singe şi spune că o-au bătut bărbatul, iară în serbătorile Paştilor am văzut cu ochii că o-au bătut*, Ibid., nr. 581, f. 1v.

[45] Ibid.

[46] Ibid., f. 1r.

[47] *Ştiu că ş-au băgat Moldovan George pă muiere sa în temniţă şi o-au ţinut câteva săptămâni*, declara Moldovan Gavrilă, Ibid.

[48] Una din martore arăta: *Ş-au lăsat muiere şi casa şi s-au dus la altă casă, ducându-şi hainele şi toate cele*, f. 1v. Fapul că şi-a închis nevasta şi a părăsit domiciliul conjugal a fost întărit şi de alţi martori.

[49] Ibid., f. 3r.

[50] Ibid., f. 3v.

cinstea, omenia pierdută. *Ş-au bătut muierea zicând: Şezi la casa me, nu te duce la casa măni-ta, că m-i voie să te fac muiere de ominie*![51], spusese soţul, potrivit uneia dintre martore. Protecţia oferită de mamă fiicei sale, buna relaţie dintre ele, l-a nemulţumit pe soţ, aşa cum l-a deranjat şi adăpostul pe care i l-a oferit jupâneasa Cristina; această solidaritate feminină părea că-i ştirbeşte din autoritate, că interferează cu sfera lui de jurisdicţie.

Alături de violenţa bărbaţilor, nestatornicia femeilor a fost un alt motiv de tensiuni în cuplu sau de destrămare a lui. Vasile Diganul din Luşca (Szamospart, Luschka) fusese în repetate rânduri părăsit de soţie. Trăise cu ea vreo trei sau patru săptămâni dar *tot cu scârbă*, după care aceasta a fugit cu un alt bărbat, însă sinodul a obligat-o să se întoarcă la soţ. *Şi au şăzut o săptămână,* mărturisea acesta*, şi iară au fugit a doa oară şi iară o-am luat cu săbor...dară ia a fugit a treia oară cu copila fiind la ţâţă, având mai nainte cu altul şi o pruncă care amu e de cinci ani...*[52]. Derapaje extraconjugale, copii cu taţi diferiţi, decizii sinodale ignorate, iată o parte din viaţa femeii lui Vasile. Părăsirea soţului, a domiciliului conjugal a fost soluţia pe care unele femei au ales-o în căutarea unei vieţi afective/sexuale mai împlinite sau mai palpitante[53].

În faţa acestor comportamente, prin adoptarea dreptului matrimonial catolic tridentin, mai precis prin interzicerea divorţului şi acceptarea doar a separării de pat şi masă, Biserica unită a intervenit încercând să-i responsabilizeze mai mult pe parteneri, să-i disciplineze, să-i determine să abordeze cu mai multă seriozitate întemeierea unei familii. Ca atare, i-au urmărit pe soţii/soţiile care se despărţiseră de primul lor partener şi au încheiat o altă căsătorie, necanonică. Cei sau cele care aveau soţii sau soţi „vii" au intrat în vizorul bisericii care a încercat să facă rânduială într-o lume în care glisajul de la o căsătorie la alta era agreat deopotrivă de mireni şi de preoţi. Medan Simion se însurase întâi cu o fată din satul lui, Copalnic Mănăştur (Kápolnokmonostor), dar după doi ani a lăsat-o, *fiindu-i urâtă*, după mărturia preotului Constantin din sat, sau, potrivit împricinatului însuşi, pentru că se însurase fără voia lui, *că o-au fost însărcinată oarecine şi au străgat pă mine*[54]. A plecat în „Ţara Ungurească" şi, întors după trei ani, constatase că soţia lui se cununase cu un alt bărbat din sat, Niculaie (care, de altfel, a părăsit-o şi el). I-a cerut iertare soţiei şi s-au despărţit de comun acord, în public: *Au dat grău şi mălai şi un rând de haine în porfire muerii lui să-l iarte, şi l-au ertat...naintea satului şi s-au despărţit*[55]. Considerându-se liber, s-a însurat din nou cu o văduvă din sat (*...au luat iară de aici din sat o muere rămasă de bărbat, c-au murit bărbatul, ruscă,*

[51] Ibid., f. 3r.

[52] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 623, f. 1v.

[53] Ştefan Lemny, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc* (Iaşi: Editura Polirom, 2017), p. 116; Vintilă-Ghiţulescu, *Focul amorului*, pp. 193-208.

[54] Alba Iulia, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Alba, Fond Mitropolia unită Blaj. Acte inventariate, nr. 1/1737, f. 2r, v.

[55] Ibid., f. 2r.

anume Anisie, şi trăeşte cu ea şi astăzi[56]). După doi ani, căsătoria a doua era în vizorul bisericii care o considera necanonică cât timp soţia dintâi trăia. Deşi cei doi s-au despărţit potrivit obiceiului (locului?) în faţa satului, de comun acord, comunitatea fiind martorul desfacerii căsătoriei, era evident că Biserica unită a acţionat pentru a înlătura cutuma şi a impune legea ecleziastică.

Cât de complicată era descâlcirea unor relaţii conjugale suprapuse o arată şi povestea dintre Aluaş Urs din Iclod (Nagyiklód) şi soţia sa, Măria. Potrivit martorilor soţului ei, Măria s-a distrat cu cătanele la crâşma din sat, s-a „drăgostit" cu ei prin porumb şi prin fundul grajdului şi apoi şi-a părăsit soţul şi copilul încă mic şi s-a *dus pă lume*. S-a încurcat într-un alt sat cu un bărbat căsătorit a cărui soţie, nemulţumită că i-a stricat casa, a luat drumul Iclodului şi a depus mărturie la birăul satului împotriva ei. De teama judecăţii, Măria a fugit în „Ţara Ungurească". Finalul părea să fie unul fericit pentru ea deoarece şi-a adus alături copilul pe care-l părăsise, s-a măritat cu un negustor care a lăudat-o că-i femeie harnică şi cu care a avut alţi copii. După ce a stat singur vreo 13-14 ani Ursu s-a căsătorit şi el[57]. La un moment dat Măria a revenit în sat în încercarea de a-şi clarifica situaţia şi era gata să plătească pentru un dram de ajutor. Potrivit martorei Cozma Mărie, iobăgiţă a lui Bánffy Denes, Măria ar fi declarat *că pă mine mă supără popii să mă duc să-mi arăt dreptatea şi fiind în casa noastă au zis cătă mine că de o-aş pute face scăpată mi-ar da doi măriaşi*[58]. Potrivit legii, Ursu şi Măria, căsătoriţi legal, puteau doar să fie separaţi de pat şi de masă iar căsătoriile pe care le-au încheiat ulterior, declarate necanonice. Cum se va fi sfârşit această poveste de viaţă, nu ştiu. Nu era simplu, oricum, să stăvileşti încercările celor care la un moment dat au fost soţ şi soţie să îşi caute plăcerea, bunăstarea sau tihna în altă relaţie, să le impui, odată despărţiţi, să trăiască singuri (sau, cel puţin, să nu se mai căsătorească) toată viaţa, să desfaci căsătorii din care rezultaseră copii pe care să-i laşi fără unul dintre părinţi. Biserica unită însă a perseverat în a impune respectarea normei şi în a corecta comportamentele în afara ei. A făcut-o recurgând adesea la bătaie, la pedeapsa fizică deci.

CORECŢIA BISERICII. BĂTAIA ŞI „GLOABA"

Întâlnită în toate soluţiile de judecată, bătaia a fost, alături de amendă, un mijloc folosit de biserică pe parcursul întregului secol pentru a-i pedepsi şi, implicit, a-i îndrepta pe cei care au greşit. A fost aplicată bărbaţilor şi femeilor deopotrivă, diferenţiată, în funcţie de gen, prin numărul loviturilor (mai multe pentru bărbaţi, mai puţine pentru femei) şi prin intensitatea lor (în funcţie de comportamentul celui în cauză – recidivant sau nu – şi de gravitatea greşelii). A fost administrată şi celor cărora li s-a dat, într-o primă instanţă, câştig de cauză, mergându-se pe ideea

[56] Ibid., mărturia popii Constantin.

[57] Ibid., nr. 26/1776.

[58] Ibid., f. 5r. Pentru povestea acestui cuplu vezi şi Greta-Monica Miron, *Viaţă parohială şi diversitate confesională în Transilvania secolului al XVIII-lea. Studiu de caz: uniţi şi ortodocşi din comitatul Dăbâca* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2015), pp. 76-78.

că, într-un fel sau altul, cei doi parteneri au fost complici în relaţie (şi, după caz, în eşecul ei). În stabilirea pedepsei s-a ţinut cont de statutul social al celui sancţionat, de rolul şi poziţia sa în comunitate: preoţilor nu li s-a aplicat sancţiunea fizică (transpusă în bani) şi uneori nici femeilor cu statut nobiliar (unde, din nou, s-a preferat amenda[59]). Bătaia a fost deci, în general, pentru cei simpli (care, probabil, nu îşi puteau permite să plătească gloaba). Recursul la bătaie de către judecătorii înşişi ne face să ne întrebăm cât de sensibili au fost ei la plângerile nevestelor bătute de soţii lor, cât de simpatetici cu durerea pe care au suportat-o.

Revenind, pentru exemplificare, la protagoniştii noştri Acsinia, fata răpită într-o seară la fântână, a fost pedepsită cu *şase toege până s-ar rumpe pentru ce nu au strigat când o-au răpit omul acela*, iar cel ce a răpit-o, Ion, cu 21 de toiege[60]. Mărinca din Abrud care şi-a părăsit soţul bătăuş, alături de penitenţa publică a mai fost pedepsită şi cu 24 de toiage pentru ca *să nu mai îndrăznească unele ca acelea asupra pruncilor şi bărbatului ei*[61]; dacă nu se îndrepta *şi ar urma iară obiceaiul său*, atunci, fără nicio milă, o avertizau preoţii-judecători, *să va canoni cu 40 de toiage, apoi să va da judecăţii...* Mama ei, Măriuţa, *pricina răutăţii*, considerau judecătorii, urma să primească şi ea 16 toiege, şi, dacă recidiva (*de-aci înainte mai îndrăznind a face aceaste*)[62] trebuia să se aştepte la 40 de toiege. Cine a aplicat bătăile şi unde, sursele investigate sau bibliografia nu dezvăluie[63]. Bătăii i s-a asociat amenda, „gloaba", ca mijloc punitiv şi, totodată, exemplar. Nu era una de neglijat în cazul deflorării şi al refuzului bărbatului de a se căsători cu fata amăgită. O ilustrează cazul Agripinei. Preoţii judecători au arătat că, potrivit Pravilei, seducătorul care *a stricat fetia* unei fete, dacă refuză să o ia de soţie, *să-i dea o litră de aur featii, iară de va fi sărac să-i dea jumătate de avuţiia lui*[64]. Cum, în acest caz, seducătorul Ion era *om neameş şi dintr-acei de frunte gazdă, cu avuţiie, aşijderea şi fata fiind fată de popă (neamiş că cum s-ar chema) să i se dea lui A. dară, o litră de aur, precum iaste scris, au să ia fata*[65]. Episcopul se dovedi mai aspru decât preoţii şi impuse două pedepse

[59] Paji Duruş, fiind *fată de nemiş*, potrivit judecătorilor, a fost amendată cu 33 de florini, soţul ei, în schimb, cu 33 de toiege, Dumitran, *Un timp al reformelor*, p. 239.

[60] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 287, f. 1.

[61] Ibid., nr. 524, f. 2r.

[62] Ibid.

[63] Vezi şi alte exemple de pedepse cu bătaia la Dumitran, *Un timp al reformelor*, p. 239, notele 302, 304. Este posibil ca bătaia să fi fost aplicată în biserică, având în vedere că aceasta a servit, în unele zone din Transilvania, şi ca spaţiu de detenţie (amenajat sub forma unui pridvor, pe lungimea naosului) sau spaţiu punitiv (indicat de un stâlp de lemn, aşezat vertical pe peretele exterior al absidei altarului), Bogdan Ilieş, *Biserici şi comunităţi din Sălaj. Construcţii de edificii de cult româneşti (1848-1945)* (Bucureşti: Editura Patrimonia, 2019), p. 42.

[64] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 446, f. 1v.

[65] Ibid. În Ţara Românească şi Moldova „gloaba pântecelui", pentru relaţiile sexuale în afara căsătoriei, era încasată de autorităţi laice sau ecleziastice (protopopi sau vornici), ceea ce a

în plus: pentru că nu dorea să se împace cu fata, vlădicul dispuse ca băiatul să fie trimis în arest[66] şi, până nu se va împăca cu ea, *va fi oprit a se căsători cu alta*[67]. Reprezentanţii bisericii au pus presiune pe băiat să se căsătorească cu fata sedusă; era deci, în opinia lor, soluţia dezirabilă.

Aspra pedeapsă pentru cei care au sedus, deflorat şi abandonat fete se regăseşte şi în alte părţi ale Europei, criticată fiind, în spaţiul italian, de exemplu, în secolele XVII-XVIII de jurişti şi de oficiali statali. Soluţiile au fost diverse de la un stat la altul: de la abolirea pedepsei (în Regatul Neapolelui), la încurajarea părţilor să cadă la învoială (Marele Ducat al Toscanei)[68]. O amendă consistentă era avantajoasă pentru cele înşelate: îi putea stimula pe băieţii care le-au sedus să se căsătorească cu ele sau un proces pentru încălcarea promisiunii de căsătorie îi oferea femeii posibilitatea de a obţine banii necesari creării/sporirii zestrei, înlesnindu-i astfel calea spre încheierea unui mariaj[69].

CONCLUZII. SENSIBILITĂŢI MODERNE ÎN RELAŢIILE DE CUPLU?

Aceste istorii triste sugerează că unele porniri/vicii umane care au nefericit relaţia de cuplu, precum violenţa şi infidelitatea, sunt perene. Încheiate uneori în grabă, fără ca partenerii să se cunoască prea bine, din raţiuni practice, precum nevoia bărbaţilor văduvi sau abandonaţi de a avea o gazdă, o femeie care să le ţină

---

dat naştere la abuzuri pe care domnii ultimului sfert de veac au încercat să le înlăture, Vintilă-Ghiţulescu, *Focul amorului*, pp. 69-72; Litra de aur (echivalentul a un sfert de kilogram) ca pedeapsă pentru deflorare se regăseşte şi în Ţara Românească, Lemny, *Sensibilitate şi istorie*, p. 112.

[66] Se menţionează şi condiţia pe care trebuia să o îndeplinească pentru a fi eliberat însă documentul este indescifrabil (cerneala este ştearsă).

[67] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale. Serviciul Judeţean Cluj, Fond Colecţia de documente Blaj, nr. 446, f. 1v.

[68] În spaţiul italian promisiunea de căsătorie urmată de deflorarea fetei a fost pedepsită cu obligaţia căsătoriei sau a dotării cu zestre a fetei. Mai mult de jumătate din procesele deschise în instanţa penală din Florenţa între 1777-1790 au fost întrerupte de înţelegerea dintre părţi, realizată înainte de pronunţarea sentinţei de către judecător; dintre acestea 64% s-au finalizat cu căsătoria celor în cauză, restul cu acorduri financiare. Aproape toate fetele care s-au plâns erau însărcinate sau tocmai născuseră, Daniela Lombardi, 'Marriage in Italy', în Silvana Seidel Menchi (ed.), *Marriage in Europe: 1400-1800* (Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2016), p. 117. În Franţa, Reglementarea Regală din 1730 a lui Ludovic al XV-lea considera răpirea prin seducţie, definită drept coruperea/ mituirea unei minore să se căsătorească fără acordul părinţilor, o crimă pedepsită cu moartea. În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea avantajele legale de care se bucurau mamele necăsătorite din Franţa s-au restrâns (în legătură şi cu noua definire a familiei, care nu mai era, precum în secolele precedente, înţeleasă ca o gospodărie, ci ca un nucleu unit prin relaţii de sânge). A crescut, ca atare, abandonul copiilor, Matthew Gerber, *Bastards: Politics, Family, and Law in Early Modern France* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 141-142.

[69] Lombardi, 'Marriage in Italy', p. 118. Pentru „stricarea fecioriei" folosită ca şantaj pentru sporirea zestrei în Ţările Române vezi Lemny, *Sensibilitate şi istorie*, p. 110.

gospodăria sau încheiate fără voia fetei (împinsă uneori de la spate de rude), unele din aceste căsătorii au fost sortite eşecului. Ce idee vor fi avut soţii despre căsătorie, despre rosturile acesteia, ce aşteptări, e dificil de spus în condiţiile în care lipsesc alte documente, precum scrisori sau jurnale, păstrătoare ale gândurilor intime, ale trăirilor autorilor. Iar sursele judiciare, după cum am văzut, nu dezvăluie aproape nimic din viaţa sentimentală a protagoniştilor lor. Şi totuşi sugerează că secolul al XVIII-lea românesc transilvan a fost încă un secol masculin. Soţii au avut puterea, fizică, în primul rând, cu care au încercat să-şi supună consoartele şi morală apoi - infidelitatea a fost o acuzaţie proferată cu precădere asupra femeilor (cea a bărbaţilor fiind trecută sub tăcere). De altfel, consideraţi, deopotrivă de biserică şi de opinia publică, capii familiei cărora li se datora obedienţă, au avut şi un ascendent de influenţă în spaţiul public, reflectat, printre altele, în cererile adresate autorităţilor laice pentru reţinerea soţiei (îndeplinite cu zel uneori). Sâia nu numai că a fost bătută de soţul ei dar, la cererea acestuia, a şi fost închisă de pârcălab pentru câteva săptămâni. La fel, soţia boierului Dobrilă, cea care l-a părăsit de mai multe ori, a fost pedepsită de sinodul de protopopiat cu *oarecâteva toiege după regula cătănească* şi cu arest *în pâne şi apă cu măsură*, până când *va pune chizăşie bună cum că va şedea cu bărbatul şi va ţine casă*[70]. Transpare din aceste fugare priviri în viaţa intimă a unor cupluri că i s-a cerut femeii ascultare, supunere faţă de bărbat; o supunere care începea uneori chiar înainte de mariaj când unele fete au cedat presiunilor dragilor lor încrezându-se în făgăduielile de căsătorie. Şi totuşi, nu toate femeile au fost ascultătoare şi supuse. Soţii părăsiţi în repetate rânduri sau chemaţi la judecata sinodului pentru a se îndrepta sunt o dovadă a curajului femeilor de a-i înfrunta. Nemulţumite, unele au căutat alinare la alţi bărbaţi, altele, ajutor la forurile de judecată. Şi totuşi, se va fi schimbat ceva pe parcursul secolului în relaţiile dintre soţi? Ne arată, de exemplu, părăsirea căminului conjugal de unele soţii, apelul altora la instanţă pentru invalidarea căsătoriei (ceea ce implica şi denunţul abuzurilor soţilor) un început de emancipare a femeii de sub dominaţia bărbatului? Indică relaţiile premaritale şi cele extraconjugale ale unora din protagonistele anchetelor un *început de criză a familiei tradiţionale* ilustrată de *alterarea relaţiilor din interior şi nevoia de evaziune în afara cuplului legal constituit*, după cum opina Ştefan Lemny?[71]. Sau au fost doar derapaje izolate, ţinând de anumite conjuncturi, de naivitatea sau de firea mai uşuratică a unora dintre femei? Greu de spus atâta timp cât documentele nu permit o evaluare statistică. Şi-au dorit femeile mai mult decât respect, dragoste? Dar bărbaţii? Cuvinte de iubire, după cum arătam la început, nu sunt cuprinse în vocabularul juridic al surselor; verbalizarea iubirii prin expresii ca „s-au îndrăgit", „au avut dragoste", „s-au avut în libovul dragostei" întâlnite în documente din Ţara Românească, nu se regăseşte şi în cele din Transilvania, ceea ce nu înseamnă că nu va fi fost şi dragoste în unele căsnicii. De unde şi întrebarea dacă s-a manifestat şi în spaţiul românesc transilvan,

[70] Alba Iulia, Arhivele Naţionale ale României. Serviciul Judeţean Alba, Fond Mitropolia unită Blaj. Acte inventariate, nr. 3/1774, f. 1r.

[71] Lemny, *Sensibilitate şi istorie*, p. 115.

precum în Franţa, de exemplu, o „revoluţie afectivă în cadrul familiei", familie care în secolul al XVIII-lea începe să deţină monopolul sentimentului şi al dragostei?[72] Sau, mult mai aproape, precum în vecina Ţară Românească, unde, la trecerea dintre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, se crease un „discurs în jurul dragostei conjugale", corespondenţă sau testamente dezvăluind afecţiunea, tandreţea soţilor faţă de soţiile lor; şi totuşi pare că în prim-plan au rămas alte valori pe care se sprijinea o căsnicie: înţelegere, susţinere reciprocă, îndeplinirea îndatoririlor conjugale, afecţiunea venind doar cu timpul[73].

Discursul Bisericii unite care şi-a asumat nu doar un rol coercitiv şi punitiv ci şi unul educativ, normativ, tot mai vizibil spre sfârşit de secol când s-au înmulţit lucrările/traducerile cu ţintă moralizatoare, ar putea sugera un răspuns cu privire la semnificaţiile căsătoriei.

Catehismul cel Mare publicat de Şincai la Blaj în 1783, definind căsătoria ca pe o *nedeslăgătoare împreunare*[74] arăta că scopul ei este: 1. *înmulţirea neamului omenesc*, 2. *ajutoriul de obşte şi de împrumut întră sine a acelor căsătoriţi* şi 3. *mişlocire în coantra nenfrânatelor pohte ale trupului*[75]. Alături de procreare şi de ajutor reciproc, Şincai puncta şi rolul ponderator sexual al căsătoriei. Mai mult însă, făcuse loc între datoriile soţilor unul faţă de celălalt şi iubirii. Soţii erau datori, se scria în catehism, să trăiască *cu pace şi creştineaşte*, soţul *aşa se iubească, se hrănească şi se sprijinească pre muiarea sa ca pre propriul său trup*, în timp ce soţia trebuia *să fie ascultătoare de bărbat în toate lucrurile ceale cuvioase*[76]. Bărbatul deci trebuia să ofere iubire, hrană şi protecţie iar soţia ascultare. În tratatul de teologie morală pe care Samuil Micu l-a tradus după un autor catolic, Wenzel Schantza, profesor de teologie morală la Universitatea din Viena[77], publicat la sfârşit de secol (Blaj, 1796) definiţia căsătoriei nu este diferită de cea din catehismul lui Şincai. Călugărul blăjean definea căsătoria ca un contract şi o legătură; însemna a da şi a oferi fizic, trupurile, cu scopul de a procrea, dar şi un legământ de sprijin reciproc şi de trăire împreună. Mai mult însă, căsătoria era un timp al iubirii înţeleasă ca iubirea faţă de partener, precum iubirea faţă de propriul trup, la bine şi la rău (... *şi să se iubească unul pre altul precum îşi iubesc trupurile sale, nu numai când sânt sânătoasă, ci şi când sânt bolnave*) şi iubirea faţă de sine, după modelul iubirii jertfelnice, curate a lui Cristos faţă de biserica sa (...*ca cei căsătoriţi să se iubească*

---

[72] Philippe Ariès, 'Contracepţia altădată', în *Amor şi sexualitate în Occident*, trad. de Laurenţiu Zoicaş (Bucureşti: Editura Artemis, 1994), p. 97.

[73] Vintilă-Ghiţulescu, *Focul amorului*, p. 223-227.

[74] Georgie Gavriil Şincai, *Catehismul cel mare cu întrebări şi respunsuri* (Blaj: Tiparul seminarului, 1783), p. 146. Este clar exprimată aici poziţia Bisericii unite cu privire la indisolubilitatea căsătoriei.

[75] Ibid., p. 147.

[76] Ibid., pp. 148-149.

[77] Autorul a fost un susţinător al reformismului catolic iluminist. Deşi o traducere, tratatul a fost adaptat de Micu publicului intern, şi anume elevii seminarişti, ţinând cont prin formă, conţinut şi termenii folosiţi de aceşti destinatari.

pre sine cum şi Isus au iubit besearica, cu iubire curată)[78]. Căsătoria este deci un timp al iubirii în sens creştin. Ideea potrivit căreia căsătoria putea implica dragoste reiese şi din partea referitoare la perioada de doliu de un an, impusă partenerului supravieţuitor de *legile politicești*, de puterea laică deci. Scopul acesteia, se scria în tratat, era, printre altele, şi eliminarea oricărei îndoieli *ca cum nu ar fi avut dragoste desăvârşită către soţul său cel mort*. Dragostea, iubirea, sexualitatea nu erau deci străine legământului căsătoriei, nici din perspectiva bisericii chiar dacă dragostea fusese definită în literatura ecleziastică mai ales în termeni creştini, iubirea era prin excelenţă un *element al pedagogiei creştine*[79]. Iubirea „de-aproapelui", considerată în Catehismul şincaian o poruncă dumnezeiască, însemna *a voi bine aproapelui, a-i face toate câte-i sânt plăcute*[80].

Dragostea a avut în epocă o conotaţie sexuală (Măria din Iclod „se drăgostise" cu cătanele prin porumb, scriau anchetatorii), dar şi una care implica afecţiune. În opinia episcopului Ioan Bob soţii trebuiau *să păzască legătura credinţei, curăţeniei şi a dragostei, trăind şi ajutorându-se unul cu altul în bine şi în rău*[81]. Prilejuite de publicarea decretelor iosefine cu privire la căsătorie, gândurile episcopului despre semnificaţiile acesteia au reflectat şi situaţiile concrete pe care trebuie să le fi cunoscut cât a fost protopop. Una din consecinţele căsătoriilor clandestine, scria el, a fost aceea că fetele erau obligate să se căsătorească *cu feaţe care nu le plac*, ceea ce ducea la *trai rău, sfăzi, bătăi, părăsiri*[82]. Surprinsese astfel, în cuvinte puţine, dramele scoase la iveală de procesele matrimoniale.

Dragostea dintre soţi, invocată în discursul bisericii spre ultima treime a secolului, implica afecţiune, consens, atracţie. Tot biserica a intervenit cu stăruinţă în relaţiile de cuplu pentru a-i responsabiliza pe parteneri încercând să stăvilească glisajele dinspre o căsătorie spre alta iar puterea laică, respectiv Curtea vieneză, a introdus reglementări menite să-i determine pe viitorii soţi să-şi asume obligaţia întreţinerii familiei[83]. Rămâne întrebarea dacă au marcat aceste schimbări relaţiile de cuplu, dacă s-a insinuat în societatea românească transilvană *o nouă artă iubirii*, în exprimarea lui Ştefan Lemny care se referea la eliberarea sentimentului erotic

[78] Micu, Samuil. *Theologia moralicească* (Blaj, 1796), p. 345.

[79] Lemny, *Sensibilitate şi istorie*, pp. 94-95.

[80] Şincai, *Catehismul cel mare*, p. 56

[81] Apud Dumitran, *Un timp al reformelor*, p. 95. După cum am văzut mai înainte dragostea apare şi ca argument într-o decizie juridică a Consistoriului, cea privitoare la Dochia îndemnată să-şi arate *dragostea la care s-au făgăduit şi s-au legat doar cu soţul ei*, Ibid., p. 239.

[82] Apud Ibid., p. 94.

[83] Vezi dispoziţia terezian cu privire la căsătoria militarilor din regimentele de graniţă, anunţată protopopilor printr-o circulară din noiembrie 1771. Se arăta că, deoarece până atunci militarii *numai după a lor voe îşi iau mueri*, dar, în schimb, *nici moşii din care să să poată hrăni n-au, nici puteare sau voe, ca pre sine sau pre prunci după cuviinţă să-i hrănească*, se interzice căsătoria lor fără acordul ierarhului, Cluj-Napoca, Biblioteca Academiei Române, Ms. Lat. 384, f. 3r.

desprins de constrângerile căsătoriilor timpurii[84]. Trendul fusese unul sesizabil şi în Europa apuseană: creşterea vârstei la căsătorie, îndeosebi în rândul celor de jos, legată de efortul de a agonisi banii necesari întreţinerii unei familii, a lăsat loc dragostei în alegerea partenerului[85]. Transilvania şi celelalte două Ţări Române au rămas în afara acestei tendinţe, vârsta căsătoriei rămânând, se pare, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor încă destul de timpurie, între 12 şi 16 ani la fete şi 16-19 ani la băieţi, cu diferenţe nesemnificative între categoriile sociale (în Ţara Românească)[86].

Cum documentele păstrate cu privire la căsătorie în societatea românească transilvană a veacului nu sunt generoase în informaţii, o afirmaţie cu privire la dragostea din cuplu e greu de dat. Puţine la număr, izvoarele nu permit evaluări statistice, atente la fapte, la ceea ce s-a întâmplat din perspectivă juridică, nu surprind decât arareori şi fugitiv sentimente, trăiri, sensibilităţi. Şi, deşi sunt multe necunoscute, pare că cele nemulţumite au fost îndeosebi femeile care s-au simţit victimele unor căsătorii nedorite sau nefericite. Valorile în care au crezut: respect şi armonie în cuplu sunt neschimbătoare, sunt etern umane. E greu de spus dacă au ieşit la iveală doar în acel veac sau dacă atunci au fost mai preţuite. Şi totuşi, faptul că unele femei nu au voit să se simtă captive în căsătorie, iar altele nu au acceptat violenţa şi vorbele urâte ale bărbaţilor arată, cred, că au fost dispuse să acţioneze pentru ceea ce şi-au dorit în viaţa de cuplu. Şi poate că, pe lângă armonie, respect şi protecţie, şi-au dorit şi dragoste. Faptul că unele au fost ajutate şi de taţi,

---

84 Lemny, *Sensibilitate şi istorie*, pp. 127-130.

85 Dominique Simonnet et al., *Cea mai frumoasă istorie a iubirii*, trad. de Alexandru R. Săvulescu (Piteşti: Editura Paralela 45, 2006), p. 57. Pentru studii de caz, într-o abordare comparativă a modelelor căsătoriilor, care dezvăluie diferenţele regionale din spaţiul Europei apusene şi central-sud-est europene vezi Richard Wall – Tamara K. Hareven – Josepf Ehmer (eds), *Family History Revisited: Comparative Perspectives* (Newark – London: University of Delaware Press – Associated University Presses, 2001), passim. În Italia, de exemplu, au existat pe parcursul secolului al XVIII-lea şi la începutul celui următor mai multe modele de căsătorie: femeile din familii nobile şi burgheze din Italia centrală şi de nord obişnuiau să se căsătorească foarte tinere în timp ce cele din oraşele din nordul Italiei, în aceeaşi perioadă, se căsătoreau târziu, Edith Saurer, 'Gender Relations, Marriage, and Illegitimacy in the Habsburg Monarchy: Venice, Lower Austria, and Bohemia in the Early Nineteenth Century', în Ibid., p. 19. În ceea ce priveşte Europa centrală se poate observa pe parcursul secolelor XVI-XVIII o tendinţă spre căsătoriile târzii, cu variaţii: în zonele montane din Austria populaţia necăsătorită a crescut simţitor în timp ce în Boemia creşterea a fost modestă; în Ungaria se constată o uşoară creştere a vârstei la căsătorie în secolul al XVIII-lea, creştere mai accentuată în Germania, Markus Cerman, 'Central Europe and the „European Marriage Pattern": Marriage Pattern and Family Structure in Central Europe, Sixteenth through Nineteenth Centuries', în Ibid., pp. 282-310.

86 Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective* (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001), pp. 154-155; Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, *În şalvari şi cu işlic. Biserică, sexualitate, căsătorie şi divorţ în Ţara Românească a secolului al XVIII-lea* (Bucureşti: Editura Humanitas, 2012), pp. 116-119. Puţinele informaţii cu privire la situaţia de fapt nu permit, cred, afirmaţii ferme în acest sens.

care le-au reprezentat în instanţă uneori în procese care au durat ani de zile şi le-au ţinut partea întristați de suferința lor sau nemulţumiţi de partenerul ales, sugerează că, sensibili fiind la dramele lor sentimentale/conjugale, e posibil să fi înțeles, la rându-le, căsătoria în termenii fiicelor lor. De asemenea, dinamica relaţiilor familiale, conjugale în contextul în care biserica, susţinută de stat, şi-a asumat tot mai pregnant un rol educativ-moralizator sugerează că se prefigurau şi în societatea românească schimbări în sensibilitatea conjugală.

DEZBATERI PRINCIPIALE CU OCAZIA RESTAURĂRII BISERICII REFORMATE DE PE STRADA KOGĂLNICEANU DIN CLUJ ÎN ANII 1957 – 1962

Ioana RUS-CACOVEAN

INTRODUCERE

Biserica de pe Strada Kogălniceanu din Cluj a trecut de-a lungul istoriei prin numeroase transformări, reconstrucţii şi restaurări care i-au modificat planimetria, volumetria şi înfăţişarea şi care i-au marcat trecerea de la biserică de mănăstire franciscană la edificiu de cult calvin.

Istoria mai veche a bisericii a reprezentat subiectul a numeroase cercetări şi studii publicate, dar care se răresc sau devin mai schematice, pe măsură ce ne apropiem de istoria sa recentă, în special cea din secolul XX. În consecinţă, considerăm necesară completarea studiilor dedicate monumentului cu un capitol tratat doar parţial până în prezent şi anume intervenţiile suferite de acesta în anii 1957 – 1962, mai cu seamă că ultima campanie de restaurare desfăşurată între 2014 – 2015 le-a îndepărtat într-o anumită măsură, dar a ales să propună unele soluţii care au pornit de la acestea. De asemenea, se impune şi o reconsiderare obiectivă a intervenţiilor de la mijlocul secolului XX, recitind discuţiile aprinse care le-au generat ţinând cont de contextul în care au avut loc şi de metodele specifice vremii. Acestea din urmă, în ciuda faptului că astăzi sunt considerate învechite sau greşite şi, în consecinţă, blamate, au salvat probabil monumentul de la dispariţie.

Prezentul studiu propune, aşadar, o ilustrare detaliată a stării de conservare în care se aflau biserica şi împrejurimile sale în anii 1950, a dezbaterilor principiale al căror rezultat au fost intervenţiile de restaurare prin care a trecut edificiul în anii 1957– 1962, a reacţiilor contemporanilor faţă de acestea şi a evenimentelor petrecute după recepţie, o istorie reconstituită pe baza documentelor şi a imaginilor inedite cuprinse în dosarele de corespondenţă, a proiectelor şi fotografiilor aflate în arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului.

STAREA DE CONSERVARE A BISERICII ÎN ANII 1940 – 1957

Primele documente care ne ilustrează starea de conservare a bisericii şi a zonei în care se afla la mijlocul secolului XX sunt fotografiile din anii ‘40 – ‘50. Cele din anii ‘40 au fost publicate fie în studii care se referă la Biserica reformată, fie sub forma cărţilor poştale, astăzi accesibile în format electronic. Însă cele din anul 1953, aflate în Fototeca Institutului Naţional al Patrimoniului, sunt majoritatea inedite, fiind realizate în timpul campaniei de inventariere a monumentelor istorice

desfăşurată în anii 1953 – 1954[1], după reînfiinţarea în martie 1951 a Comisiei Ştiinţifice a Muzeelor şi Monumentelor Istorice, redenumită în 1952 Direcţia Generală a Monumentelor Istorice.

Astfel, fotografiile din toamna şi iarna anului 1953[2] surprind faţadele de vest şi sud ale bisericii, care în ciuda faptului că fusese restaurată în două etape la începutul secolului XX, se afla din nou într-o stare jalnică, de degradare avansată (Fig. 1). Tencuiala era deteriorată şi chiar căzută de pe suprafeţe mari, mai ales în zona turnului de sud, acoperişul provizoriu al galeriei de sud avea multe lipsuri, iar deschiderile acesteia erau închise cu scânduri sau înzidite parţial. Acoperişul navei avea ţigle lipsă sau sparte, nivelul curţii foarte ridicat accentua umezeala pereţilor, în lipsa jgheaburilor apa de ploaie curgea pe pereţi şi la nivelul fundaţiei, iar smocuri de vegetaţie creşteau pe contraforturi (Fig. 2). Zidul fostului colegiu iezuit dinspre Strada Kogălniceanu avea ferestrele înzidite, zidăria şi tencuiala măcinate, iar portalul principal era închis, utilizându-se o uşă secundară (Fig. 5).

Informaţiile din fotografii sunt completate de documentele aflate în arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului. În decembrie 1956, Serviciul tehnic al Episcopiei Reformate din Cluj a întocmit prin şeful de şantier Bágyui Lajos[3], numit în această calitate de către Departamentul Cultelor, o documentaţie prin care propunea o serie de reparaţii urgente ce urmau a se executa în anul 1957 în regie proprie. Proiectul atrăgea atenţia asupra deteriorării acoperişului şi a zidurilor, care au avut de suferit în urma ridicării în vecinătatea bisericii a unui bloc cu trei etaje, materialele de construcţie fiind fabricate şi înmagazinate lângă pereţii acesteia[4], iar pământul extras nivelat în imediata sa apropiere[5]. Din procesul-verbal anexat, reiese că protopopiatul, arhitecţi şi artişti din Cluj au protestat la

[1] Grigore Ionescu, 'Restaurarea monumentelor de arhitectură în România în anii puterii populare', în *Monumente istorice. Studii şi lucrări de restaurare* (Bucureşti: Comitetul de Stat pentru Construcţii, Arhitectură şi Sistematizare. Direcţia Monumentelor Istorice, 1964), pp. 7-9.

[2] Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Fototeca Direcţiei Monumentelor Istorice, Ştefan Butak, Fotografii 1953, nr. 69, 117, 128.

[3] Bágyuj Lajos, un constructor cu studii la Budapesta, mai degrabă autodidact în domeniul restaurării, a fost implicat în restaurarea monumentelor din Transilvania după 1948 (Biserica Sf. Mihail din Cluj – 1956 - 1957, Biserica Reformată din Cluj – 1958, Biserica Franciscană din Cluj – 1959, Biserica Reformată din Nima – 1961, Biserica Romano-Catolică din Floreşti – 1961-1962 şi Catedrala Sf. Mihail din Alba Iulia – 1967 - 1973, Castelul din Hunedoara – 1965 - 1968). Vezi Péter Sas, 'Bágyuj Lajos műemlékfelújításai', *Művelődés közművelődési folyóirat*, LIX (octombrie 2006), (http://www.muvelodes.ro/index.php/Kereso?q=B%E1gyuj+Lajos&type=0), accesat la 24 iulie 2019 şi Edgár Balogh (ed.), *Romániai magyar irodalmi lexikon:Szépirodalom, közírás, tudományos irodalom, művelődés I. (A–F)* (Bucureşti: Editura Kriterion, 1981), (http://mek.oszk.hu/03600/03628/html/b.htm#B%C3%A1gyujLajos), accesat la 24 iulie 2019.

[4] Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, Restaurarea Bisericii Reformate din Cluj, Str. Kogălniceanu, 1956 (sq).

[5] Ibid., Memoriu de recapitulaţie tehnică, Notă explicativă şi Deviz, 14 aprilie 1958.

forurile competente din oraş împotriva ridicării blocului, însă acesta s-a construit în cele din urmă cu aprobarea Comitetului de Stat pentru Arhitectură şi Construcţii[6]. De asemenea, se aducea în discuţie problema spaţiului aflat la sud de biserică, arătându-se că la intabulare nu s-a luat în considerare faptul că fostul Liceu Reformat şi biserica au avut curte comună[7], astfel încât acum aceasta era amenajată ca teren de sport, iar clădirile alipite bisericii dinspre sud-est erau utilizate ca locuinţă de familia îngrijitoarei şi de către bibliotecara şcolii[8] (Fig. 4). Pentru că diminuau efectul artistic al bisericii, s-a propus demolarea lor[9] şi construcţia unui gard către sud, în interiorul căruia se dorea înfiinţarea unui mic parc cu pomi şi flori[10].

După o serie de lămuriri suplimentare solicitate[11], la 18 mai 1957 Direcţia Monumentelor Istorice aprobă lucrările[12], recomandând ca acoperişurile dintre contraforturi şi cel al zidului fostului colegiu să se realizeze din ţiglă solzi, trotuarul să fie executat din pietre de râu, iar la lucrări să se utilizeze materiale de bună calitate şi mână de lucru de calificare superioară[13].

Însă, la 14 aprilie 1958 Bágyuj a întocmit o nouă documentaţie[14], menţionând faptul că în 1957 un trăsnet a lovit partea de est a bisericii, spărgând bolţarul median al ferestrei gotice de la absidă, necesitând astfel legarea fisurii cu un buiandrug, o centură de beton armat şi repararea acoperişului avariat. Se mai prevedeau o serie de lucrări neincluse în memoriul anterior, ca realizarea unui tavan din grinzi de stejar la galeria fostului claustru, unde tavanele erau în mare parte surpate şi care avea doar învelitoare provizorie. De asemenea, se propunea la faţada acesteia deschiderea golurilor în arc frânt dinspre curtea bisericii, care la acel moment erau înzidite şi înlocuirea scării de lemn ce lega coridorul cu primul etaj al turnului cu una nouă, din beton[15]. Se propunea şi schimbarea pietrelor deteriorate la contraforturile dinspre est şi sud şi restaurarea soclului de piatră, reparat anterior pe alocuri cu cărămidă şi tencuială, cu piatră de Vişlea, conform

---

6 Ibid., Adresa Protopopiatului Reformat din Cluj către Departamentul Cultelor de pe lângă Consiliul de Miniştri Bucureşti, 12 mai 1957.

7 Ibid., H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării făcute între 19-22 iunie 1958 la Cluj, Bonţida, Arad.

8 Ibid., Adresă din partea Şcolii Medii Ady Şincai, către Consiliul Dirigent al Eparhiei Reformate, 3 martie 1960.

9 Ibid., Restaurarea Bisericii Reformate din Cluj, Str. Kogălniceanu, 1956.

10 Ibid., Adresa Protopopiatului Reformat din Cluj către Departamentul Cultelor de pe lângă Consiliul de Miniştri Bucureşti, 12 mai 1957.

11 Ibid., Referat de avizare a lucrărilor, 11 ianuarie 1957.

12 Ibid., Adresa Direcţiei Monumentelor de Arhitectură (Ministerul Construcţiilor şi Materialelor de Construcţii – Departamentul de Arhitectură şi Urbanism) către Departamentul Cultelor de pe lângă Consiliul de Miniştri, 18 mai 1957.

13 Ibid., Adresa Direcţiei Generale a Monumentelor de Arhitectură către Ministerul Cultelor, 15 ianuarie 1957.

14 Ibid., Memoriu de recapitulaţie tehnică, Notă explicativă şi Deviz, 14 aprilie 1958.

15 Ibid.

profilului original descoperit pe o porțiune. Fațada de sud a bisericii urma să fie tencuită, cu excepția turnului[16].

Se propunea și construirea unui gard al zonei de protecție, respectiv coborârea nivelului de călcare de lângă peretele de sud, ridicat mai ales în urma lucrărilor de construcție a blocului amintit[17].

În urma analizei noii documentații[18], Direcția Monumentelor Istorice aprobă propunerile, cu recomandarea ca scara din beton armat să fie îmbrăcată cu scândură de stejar[19].

PRIMELE INTERVENȚII, DESCOPERIRILE ANULUI 1958 ȘI DEZBATERI PRINCIPIALE

Și astfel încep primele lucrări care, conform *Referatului* întocmit de către arhitectul Richard Lieblich, în luna iunie 1958 erau în plină desfășurare, șantierul fiind condus de Bágyui Lajos, ajutat de un colectiv de istorici și istorici de artă în frunte cu profesorii Debreczeni și Sebestyén și arhitectul Koss (sic!). Astfel, la acel moment se lucra la galeria de sud și la soclul altarului după profilele existente, iar fațada de nord fusese îmbrăcată în schele pentru îndepărtarea tencuielii[20]. Se lucra și la pinionul de vest, în fotografiile din toamna anului 1958 acesta apărând deja fără tencuială și fără platbanda orizontală care-l susținea, deci fusese probabil instalat sistemul de tiranți oblici din interiorul șarpantei, care i-au înlocuit pe cei orizontali montați la restaurarea din 1909 – 1912[21].

Însă, în ciuda faptului că inițial proiectul prevedea retencuirea fațadelor, la scurt timp a apărut ideea păstrării paramentului aparent, realizându-se chiar trei probe, fiecare de câte un m^2: două probe cu rostuială, piatra lăsându-se aparentă (din care una cu rosturi de ciment și una cu mortar de var și praf de piatră), și o probă cu tencuială (praf de piatră)[22].

Ipoteza paramentului aparent a generat numeroase discuții care l-au determinat pe Bágyui să ceară și opinia altor specialiști cărora le-a trimis memorii sau cu care a purtat discuții în timpul vizitelor acestora pe șantier. În cele din urmă s-au constituit chiar două tabere: a celor care susțineau retencuirea bisericii și a celor care sprijineau păstrarea paramentului aparent.

---

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Ibid., Referat de analiză, 23 aprilie 1958.

19 Ibid., Adresa Departamentului de Arhitectură și Urbanism, Direcția Monumente de Arhitectură, către Departamentul Cultelor, 23 aprilie 1958.

20 Ibid., H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării.

21 Dorottya Makkai et al., 'Utilitatea standardelor și normativelor în vigoare din punctul de vedere al reabilitării structurale. Studiu de caz: studiul, proiectarea și execuția bisericilor reformate de pe Strada Kogălniceanu din Cluj-Napoca și din comuna Sic', *Revista Transsylvania Nostra*, 4 (2015): 27.

22 București, Arhiva Institutului Național al Patrimoniului, Fond Direcția monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării.

Hotărâtoare au fost vizitele pe şantier ale arhitecţilor Grigore Ionescu[23], E. Salos şi Richard Lieblich, ultimul în calitate de delegat al Direcţiei Monumentelor Istorice. Acesta notează că, cercetând cele trei probe, au fost cu toţii de părere că rosturile de ciment din proba a doua dau contraste prea puternice, supărătoare, cea mai potrivită din punct de vedere estetic fiind cea cu rosturi din mortar de var. Fără alte studii amănunţite, consideră chiar că proba retencuirii exterioare a bisericii nici nu poate fi luată în considerare deoarece *după toate probabilităţile, la origine biserica nu a fost tencuită* şi, pe de altă parte, tencuirea paramentului de piatră, care este şi *mult mai puţin aspectuoasă, va atrage după sine lucrări de întreţinere care cu siguranţă vor fi necesare peste câţiva ani*[24].

Pe baza acestor discuţii, în doar câteva zile s-a întocmit o nouă documentaţie, care prevedea curăţirea de tencuială a pereţilor de nord ai navei şi altarului, îndepărtarea rosturilor vechi, injectări cu ciment şi apoi re-rostuirea cu mortar de var, faţadele rămânând netencuite[25]. Lucrările au fost aprobate la 2 iulie 1958[26].

Una din problemele vremii a fost lentoarea corespondenţei, ilustrată în acest caz de două scrisori care puneau în discuţie tocmai chestiunea paramentului şi care au ajuns cu câteva săptămâni, respectiv câteva luni după avizarea noii propuneri. Astfel, Entz Géza, care vizitase biserica în 16 iunie 1958[27], îi transmite lui Bágyui printr-o scrisoare la 14 iulie 1958 că zidurile de piatră ale bisericii au fost, în opinia sa, fără îndoială iniţial tencuite, zidul cu piatră aparentă, oricât de bine ar arăta, fiind complet străin de arhitectura transilvăneană şi lipsit de autenticitate[28].

Şi Herepei János, care îi răspunde lui Bágyuj din Kajdacs la 4 octombrie 1958, era de părere că atât pereţii exteriori cât şi cei interiori ai bisericii au fost tencuiţi. Acesta argumenta prin asocierea, imposibil de imaginat în opinia lui, dintre înalta prelucrare a pietrelor cioplite şi decorate anterior cu sculpturi a contraforturilor, dovedită de figurile zoomorfe păstrate în zona corului, şi zidurile din pietre sparte, nefasonate şi dispuse neregulat. Subliniind că acestea sunt două metode foarte diferite, iar asocierea lor una extrem de neobişnuită, se întreba, de altfel, cum va arăta peretele lipsit complet de tencuială, din moment ce zidurile erau destul de afectate de timp. Acesta considera că piatra spartă de

---

[23] Grigore Ionescu *a luat cunoştinţă de problemele ce se pun restaurării în vederea discutării în cadrul Comisiei de la Bucureşti*, conform notei pe care o lasă la 16 iunie 1958 în *Cartea vizitatorilor*, vezi Péter Sas, *A Farkas utcai református templom történelmi emlékei* (Cluj: Editura Studium, 2015), p. 120.

[24] Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării.

[25] Ibid., Memoriu, Recapitulaţie tehnică, Notă explicativă, Deviz, 27 iunie 1958.

[26] Ibid., Adresa DMA către Departamentul Cultelor, 2 iulie 1958.

[27] Potrivit notei pe care o lasă la 16 iunie 1958 în Cartea vizitatorilor, vezi Sas, *A Farkas utcai református templom*, p. 120.

[28] Ibid., pp. 116-117.

Floreşti, Mănăştur şi Baciu utilizată pentru reconstrucţia din vremea lui Rákóczi nu se potrivea cu punerea în operă pe un perete gol, tencuiala exterioară neputând fi omisă[29].

Însă, în ciuda opiniilor bine argumentate ale celor doi, sosirea scrisorilor după avizul primit de la Direcţia Monumentelor Istorice a însemnat că deja era prea târziu pentru a se mai ţine cont de ele, în fotografiile din iarna anului 1958 observându-se deja biserica dezgolită şi schela demontată (Fig. 8).

În aceeaşi perioadă s-a decis şi demolarea windfang-ului care preceda accesul de nord în biserică (Fig. 7 şi 14)[30]. De data aceasta, majoritatea celor consultaţi au considerat că prin îndepărtarea acestei construcţii din cărămidă cu învelitoare din tablă, biserica ar avea doar de câştigat, punându-se astfel în valoare şi ancadramentul renascentist[31]. Entz Géza atrăgea atenţia însă asupra faptului că prin aceasta se elimina un detaliu datat din istoria barocă a bisericii şi recomanda păstrarea ancadramentului de piatră şi a aripilor mobile ale portalului baroc de pe faţada porticului[32]. Herepei János saluta iniţiativa de a dezgoli ancadramentul uşii, însă regreta pierderea windfang-ului, despre care aducea lămuriri că fusese construit în secolul XVIII de către strămoşul său Mathé Baczoni Incze, care a reparat biserica cu mari cheltuieli şi a construit cele două porticuri pentru a o proteja de vânt şi frig. În semn de recunoştinţă, conducerea bisericii i-a plasat în porticul de nord piatra de mormânt, a cărei protecţie o recomanda Herepei, alături de păstrarea aripilor uşii şi reutilizarea acestora la turnul de sud[33].

Iniţial, Bágyui propunea şi construirea unui gard al zonei de protecţie cu pseudoarcade[34], însă, pentru a oferi şi o vedere atractivă spre biserică, Entz îi recomanda ca acesta să fie proiectat cât mai simplu – un grilaj de fier realizat într-un mod modest şi subtil–, formele îndrăzneţe şi stridente trebuind evitate cu orice preţ[35].

O altă problemă ivită a fost cea legată de poarta monumentală şi de zidurile fostului colegiu, a căror stare lăsa de dorit[36] şi a căror restaurare era

[29] Ibid., pp. 421-425.

[30] Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, Memoriu, Recapitulaţie tehnică, Notă explicativă, Deviz, 27 iunie 1958.

[31] Ibid., H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării.

[32] Sas, *A Farkas utcai református templom*, pp. 116-117.

[33] Ibid., pp. 421-425.

[34] Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, Memoriu, Recapitulaţie tehnică, Notă explicativă, Deviz, 14 aprilie 1958.

[35] Sas, *A Farkas utcai református templom*, pp. 116-117.

[36] Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, dosar nr. 3362, H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării.

recomandată de Entz[37] şi prin avizul dat la 2 iulie 1958, deoarece *urâţea aspectul faţadei principale a bisericii*[38].

Cea mai aprinsă dezbatere însă, care a dus în cele din urmă chiar la blocarea pentru un timp a lucrărilor şi la schimbarea de două ori a echipei de proiectare, a fost generată de începerea lucrărilor la faţada de sud şi la interiorul galeriei bisericii. Astfel, în luna mai a anului 1958, în cursul desfacerii vechii tencuieli din coridor au ieşit la iveală patru console gotice originale, iar la degajarea arcadelor galeriei de zidăria care le umplea golurile, mai multe piese de nervuri (Fig. 6)[39]. La 5 iunie Bágyuj i se adresa printr-o scrisoare lui Entz Géza, la Budapesta, anunţându-l că, pe baza pieselor de la bolta gotică a claustrului găsite în timpul lucrărilor de restaurare, în locul tavanului din lemn proiectat anterior, restaurarea bolţii gotice originale era acum posibilă[40]. Entz răspunde că bolta în cruce a claustrului se poate restaura pe baza urmelor originale existente şi a fragmentelor de nervuri descoperite, ce urmau a fi recuperate şi incluse în boltă; la contrafortul nou realizat în 1864 trebuia găsită o soluţie, iar în dreptul uşii renascentiste dinspre sud, pânza bolţii urma a fi omisă, astfel încât uşa să poată rămâne deschisă[41]. De aceeaşi părere era şi Lieblich, care considera că urmele vechilor console din piatră, alături de cele şase fragmente de nervuri şi cheia de boltă descoperite în umplutura arcadelor galeriei permit o reconstituire ştiinţifică a bolţii, putându-se determina curbura nervurilor[42].

Pe baza acestor opinii, s-a întocmit la 27 iunie 1958 o nouă documentaţie care propunea reconstruirea bolţii gotice a coridorului, la 2 iulie 1958 primindu-se şi aprobarea din partea Direcţiei Monumentelor Istorice ca galeria de sud să fie restaurată şi să capete o utilizare[43].

Problemele au apărut în noiembrie 1958, când se pare că o serie de specialişti au dezbătut problema reconstrucţiei bolţilor. S-au conturat astfel două tabere, formate, una, din Episcopie şi Bágyui, iar alta reprezentată de Debreczeni, ambele trimiţând câte un memoriu către Direcţia Monumentelor Istorice pentru luarea deciziei finale.

Bágyui era convins că în cursul lucrărilor de restaurare a reuşit să descopere rămăşiţele boltirii originale a galeriei de sud, formată iniţial din şapte travei de boltă în cruce despărţite de arce dublou, reconstituirea întregului coridor neavând nicio piedică principială sau practică. De asemenea, conform sugestiei lui

---

37 Sas, *A Farkas utcai református templom*, pp. 116-117.

38 Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, Adresa DMA către Departamentul Cultelor, 2 iulie 1958.

39 Ibid., Memoriul Episcopiei Reformate înaintat către Departamentul Cultelor, 22 mai 1958.

40 Sas, *A Farkas utcai református templom*, pp. 115-116.

41 Ibid., pp. 116-117.

42 Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării.

43 Ibid., Adresa DMA către Departamentul Cultelor, 2 iulie 1958.

Entz, recomanda deschiderea la partea inferioară a contrafortului construit în 1862 şi întărirea acestuia cu un buiandrug de beton armat[44].

Pe de altă parte, Debreczeni, ţinând cont de forma dreptunghiulară a spaţiului, de sanctuarul bisericii (c. 1490) unde bolta era mai pretenţioasă, dar mai cu seamă de data finalizării mai târzii a claustrului, face o analiză riguroasă a nervurilor şi consolelor. Acesta arăta că acoperirea galeriei la sfârşitul secolului XV sau şi mai târziu, nu putea să fi fost cu boltă în cruce, la acea epocă dominând deja sistemul stea sau în reţea[45]. Astfel, Debreczeni considera că acest claustru a avut mai degrabă o boltă în leagăn, cu nervuri mai mult decorative decât cu rol structural, asemănătoare sau chiar mai simplă decât bolta corului bisericii. În plus, acesta menţiona că deşi în propunere nu era indicat acest lucru, era prevăzută executarea cheilor de boltă cu *simboluri bisericeşti*[46]. Apoi, cele patru rămăşiţe de console în poziţie iniţială şi care pot fi considerate absolut certe erau atât de deteriorate, încât nu permiteau distingerea vreunui profil de nervură sau stabilirea numărului şi direcţiei nervurilor pornite de la acestea. În plus, nervurile găsite în umplutura arcadelor erau de două dimensiuni, unele putând proveni de la bolta navei distruse în 1603, iar cele mai mici de la alte încăperi boltite ale claustrului. În ceea ce privea aşa-zisa cheie de boltă, intersecţiile de nervuri aveau un unghi de intersectare care aducea îndoieli că aceasta a fost într-adevăr cheie de boltă sau a fost aşezată într-un alt punct al ţesăturii de nervuri în cazul unei bolţi stelate sau în reţea[47].

De asemenea, Debreczeni recomanda studiul foarte serios al deschiderilor, pentru a se stabili dacă ele erau, într-adevăr, cele iniţiale sau consecinţele refacerilor ulterioare, niciuna neavând la bază solbanc cioplit din piatră la fel cu laturile. Mai mult, la două dintre ele profilul lateral se oprea la naşterea arcului, arătând vădit că la partea superioară se continuau iniţial cu ornamentaţia în formă de grilaj din piatră, obişnuită la ferestrele gotice. Debreczeni nu era de acord nici cu eliminarea porţiunii inferioare a contrafortului din 1862, considerând această operaţie complet inutilă şi de o concepţie greşită, contrafortul trebuind acceptat ca un fapt în istoria construcţiei bisericii, preschimbarea lui printr-o soluţie de susţinere cu un buiandrug de beton armat neavând nici valoarea şi nici siguranţa statică a originalului[48]. Concluzia sa era că proiectul ca atare nu putea fi acceptat nici ca restaurare, nici ca reconstruire, noua boltă, compilată pe baza unor urme fără certitudine dovedită, fiind realizată pe baza unor principii de construire gotică nepotrivite în

[44] Ibid., Bágyuj L., Memoriu despre descoperirile arheologice care justifică reconstruirea boltirii în cruce a coridorului Bisericii Reformate din Cluj – str. Kogălniceanu, 16 noiembrie 1958.

[45] Ibid., Debreczeni L., Memoriu despre obiecţiunile privind proiectul de reconstruire a foişorului sudic de la Biserica reformată din Cluj – str. Kogălniceanu, 16 noiembrie 1958.

[46] Ibid.

[47] Ibid.

[48] Ibid.

epocă şi în spirit cu clădirea bisericii, existând chiar posibilitatea comiterii unei *greşeli sau falsificări*[49].

Problemele principiale apărute şi cele două memorii redate mai sus au fost raportate către Departamentul Cultelor şi Departamentul de Arhitectură şi Urbanism la 17 noiembrie 1958[50], lucrările fiind suspendate la coridor până la deplasarea unor delegaţi la faţa locului.

Delegaţia Departamentului de Arhitectură şi Urbanism împreună cu arhitectul Virgil Bilciulescu a ajuns abia în aprilie 1959, analizând lucrările de restaurare executate în 1958. Aceştia au arătat că deşi corecta organizare a şantierului a avut drept rezultat o calitate superioară a execuţiei, precum şi strângerea unui material ştiinţific preţios (mulaje, fotografii, schiţe), proiectul nu a putut totuşi atinge calitatea proiectelor întocmite în ultimul timp de Institutul Central pentru Proiectarea şi Sistematizarea Oraşelor şi Regiunilor (ICSOR)[51], la întocmirea acestuia, autorii fiind ajutaţi şi câteodată criticaţi de colectivul de monumente istorice al Episcopiei Reformate[52].

Prin urmare, s-a decis numirea a 2-3 arhitecţi din partea Departamentului de Arhitectură şi Urbanism, care, în cel mai scurt timp, aveau să proiecteze lucrările prevăzute pentru 1959, şantierul urmând să fie deschis la mijlocul lunii iunie. În ceea ce priveşte galeria, s-a decis că aceasta nu se poate bolti gotic, ci eventual să primească o boltă barocă din cărămidă, ferestrele să fie închise cu vitralii, iar turnul să fie transformat în depozit de arhivă[53].

În consecinţă, Departamentul de Arhitectură şi Urbanism (ICSOR) a întocmit până în iunie 1959 *Proiectul de Restaurare a Bisericii Reformate din Cluj, str. Kogălniceanu, faza PT*, semnat de arhitectul Gh. Niculescu, urmând ca şef de şantier să fie în continuare Bágyui, iar diriginte de şantier Debreczeni[54]. Cu toate că recomandarea anterioară prevedea realizarea unei bolţi din cărămidă, proiectul propunea refacerea bolţii baroce din beton armat.

---

[49] Ibid.

[50] Ibid., Adresa Consiliului Dirigent al Episcopiei către DAU, 17 noiembrie 1958.

[51] Între anii 1952-1957 Direcţia Monumentelor Istorice s-a ocupat doar cu avizarea şi evidenţa proiectelor de restaurare, realizate în general de Institutul Central pentru Proiectarea şi Sistematizarea Oraşelor şi Regiunilor (ICSOR). Din 1959 însă, prin reorganizarea Direcţiei Monumentelor Istorice, s-a înfiinţat şi o grupă de cercetare şi proiectare, alături de unităţi proprii de execuţie a lucrărilor de restaurare, care au preluat şantierele mai importante, vezi Iuliu Şerban, 'Fondurile arhivistice ale Comisiunii Monumentelor Istorice şi Direcţiei Monumentelor Istorice', *Revista Monumentelor Istorice*, 1 (2001-2003): 122.

[52] Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, Referat cu privire la unele lucrări de restaurare executate în 1958, 1959.

[53] Ibid., PRO MEMORIA despre chestiunile discutate de Delegaţia DAU condusă de arh. Bilciulescu şi Episcopia Reformată Cluj, 14 aprilie 1959.

[54] Ibid., Aviz asupra Proiectului de Restaurare a Bisericii Reformate din Cluj, str. Kogălniceanu, faza PT, 18 iunie 1959.

Această propunere a stârnit numeroase nemulţumiri atât din partea Direcţiei Monumentelor Istorice, cât mai ales a beneficiarului. Astfel, la 1 iulie 1959, Direcţia Monumentelor Istorice transmitea recomandarea către ICSOR să se restudieze realizarea unor bolţi mai uşoare, neîncastrate în zidărie, alături de posibilitatea reconstituirii muzeistice a unei travei gotice (numai sistemul de nervuri pe ogive) în care să se utilizeze fragmentele descoperite la faţa locului[55].

Cu toate acestea, la 8 iulie 1959, Eparhia solicita din nou reexaminarea restaurării coridorului în stil gotic, cel puţin printr-o soluţie care să permită în viitor, fără demolări serioase, reconstituirea bolţii gotice a coridorului[56].

Discuţiile se blochează din nou, până când, pentru a le pune probabil capăt, s-a decis schimbarea încă o dată a şefului de proiect, fapt ce rezultă din documentaţia realizată de atelierul Direcţiei Monumentelor Istorice, *Terminarea restaurării bis. ref. din Cluj* începute prin Departamentul Cultelor[57], ce-i avea ca şef de proiect pe arhitectul Rodica Mănciulescu, iar ca inginer de structuri pe Ion Dumitrescu[58].

În urma întâmpinării beneficiarului şi în conformitate cu dispoziţiile primite din partea Direcţiei Monumentelor Istorice, s-a reluat problema boltirii galeriei, hotărându-se menţinerea bolţii baroce executată în beton armat numai pe jumătatea vestică. Pe porţiunea următoare cuprinsă între contraforturile 3-4, s-a proiectat refacerea vechii boltiri gotice, pe urmele consolelor existente: prima travee executată integral cu nervuri din piatră şi panouri de umplutură de cărămidă, iar a doua travee, executată numai sub formă de schemă, refăcându-se scheletul din nervuri de piatră fără panouri de umplutură pentru prezentarea în manieră muzeistică a acestei metode de construcţie[59].

Şi astfel în 1960 va reîncepe lucrul pe şantier.

SUMARUL INTERVENŢIILOR REALIZATE ÎNTRE 1958 – 1961

În ciuda intenţiei iniţiale a beneficiarului, bolţile gotice ale galeriei nu au mai primit chei rotunde ca cele existente la bolta altarului, probabil pentru a nu mai încuraja decorarea lor cu *însemne bisericeşti*. În punctele de pornire a nervurilor s-a renunţat la executarea de console noi, păstrându-se blocurile de piatră existente în zidărie, nervurile fiind tăiate în plan orizontal, pentru a marca intervenţia şi faptul că nu se ştia exact forma consolelor. Deşi iniţial s-a decis înglobarea bucăţilor de

---

55 Ibid., Adresa Comitetului de Stat pentru Construcţii, Arhitectură şi Sistematizare – Direcţia Monumente Istorice, către ICSOR – Atelierul de Monumente, 1 iulie 1959.

56 Ibid., Întâmpinare din partea Consiliului Dirigent al Eparhiei Reformate din Cluj, privind proiectul şi devizul întocmit de DAU-ICSOR pentru restaurarea bisericii reformate din Cluj – strada Kogălniceanu, 8 iulie 1959.

57 Ibid., Dosar nr. 3364, Proiect 3096/1959, Restaurarea bis. ref. din Cluj, fazele PE şi DE, 1959.

58 'Cronică - Principalele lucrări de restaurare a monumentelor istorice din Republica Socialistă România (1959- 1969)', *Buletinul Monumentelor Istorice*, XXXIX/1 (1970): 74.

59 Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3364, Proiect 3096/1959, Restaurarea bis. ref. din Cluj, fazele PE şi DE, 1959.

nervură găsite în timpul săpăturilor, acestea în final au fost expuse pe perete tot în manieră muzeistică. S-au tencuit pereţii şi bolta de beton la galerie, cu mortar de praf de piatră păstrând porţiunile cu urme vechi de nervuri netencuite, iar la ancadramentul şi cornişa portalului renascentist s-au făcut completări[60]. S-a refăcut şi pardoseala cu lespezi de piatră, respectiv s-a reparat soclul de piatră al bisericii cuprins în galerie[61]. S-au refăcut tencuielile şi s-au văruit pe toată înălţimea pereţii de nord şi sud din nava principală şi bolţile, cu excepţia elementelor din piatră de talie (Fig. 11)[62].

La galeria de sud, bolţarii deterioraţi ai arcelor au fost refăcuţi, iar golurile acestora au fost închise cu grilaje metalice[63]. Noua scară din beton armat ducea la o încăpere de deasupra sacristiei în care se intenţiona instalarea arhivei bisericii[64], pentru care se dorea şi confecţionarea de rafturi metalice[65]. La turn, ultimul nivel reconstruit a fost împărţit în două, prin montarea unui planşeu din beton[66], nivelurile II şi III rezultate fiind unite printr-o scară din fier (Fig. 9-10).

S-au desfăcut tencuielile de pe faţada de sud, contraforturi şi peretele coridorului; s-au rostuit suprafeţele ce au rămas vizibile, s-a refăcut acoperişul coridorului cu învelitoare din ţiglă solzi; s-a degajat biserica de umplutura de pământ cu 15 cm sub nivelul pardoselii coridorului[67]; s-au înlocuit porţiunile din zidărie de cărămidă la cornişa bisericii cu blocuri de piatră profilată până la turn (Fig. 12); s-au desfăcut şi remontat la nivel blocurile de piatră de talie dislocate la feţele contraforţilor; s-au restaurat ferestrele[68].

S-a desfăcut windfang-ul de nord, dar vechiul ancadrament de piatră şi uşa barocă au fost remontate în arcada de acces înspre curtea de sud, asigurându-se astfel prin refolosire, păstrarea acestora[69]. La intrarea laterală de nord a fost confecţionată o uşă dublă din lemn de stejar[70].

---

60 Ibid., Dosar nr. 3362, Dispoziţie de şantier nr. 15, 22 octombrie 1959.

61 Ibid., Dosar nr. 3364, Proiectul de Restaurare a Bisericii Reformate din Cluj, str. Kogălniceanu, faza PT, iunie 1959.

62 Ibid.

63 Ibid., Dosar nr. 3362, Aviz asupra Proiectului de Restaurare a Bisericii Reformate din Cluj, str. Kogălniceanu, faza PT, 18 iunie 1959.

64 Ibid., H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării.

65 Ibid., Adresa Episcopiei către Departamentul Cultelor, 25 martie 1961.

66 Attila Weisz, *Farkas utcai templom fuzet*, 16 august 2015, p. 10 (https://issuu.com/kallaypanna/docs/farkas_utcai_templom_fuzet), accesat la 5 august 2019.

67 Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, Adresa Consiliului Dirigent al Episcopiei către DAU, 17 noiembrie 1958 şi Proces Verbal întocmit la Eparhia Reformată Cluj, în legătură cu lucrările de restaurare la Biserica Reformată din Cluj, str. Kogălniceanu, 18 noiembrie 1958.

68 Ibid., Dosar nr. 3364, Proiectul de Restaurare a Bisericii Reformate din Cluj, str. Kogălniceanu, faza PT, iunie 1959.

69 Ibid., Proiect 3096/1959, Restaurarea bis. ref. din Cluj, fazele PE şi DE, 1959.

70 Ibid., Proiectul de Restaurare a Bisericii Reformate din Cluj, str. Kogălniceanu, faza PT, iunie 1959.

Soclul de pe faţade a trebuit completat cu blocuri din piatră de talie, în proporţie mult mai mare decât cea prevăzută, din cauza proastei stări în care a fost găsit în urma îndepărtării urmelor de ciment[71].

S-au modificat capetele de soclu ce încadrează portalul principal vest, cu profilele întoarse la 45⁰ în jos, ca la portalul de sud, din galerie. Portalul de vest a fost şi completat[72], prin refacerea stâlpului median din piatră profilată decorat cu un scut, înlocuirea buiandrugului de beton cu unul din piatră şi completarea bazelor ancadramentului exterior, după urmele existente[73].

La interior, pe parcursul execuţiei s-a descoperit aproape intactă pardoseala originală din lespezi mari de piatră, sub nivelul pardoselii de ciment existente, cu excepţia porţiunii de sub tribuna corului şi la porţiunea supraînălţată a altarului. Pe întreaga suprafaţă a navei au fost păstrate lespezile originale desfăcute, refăţuite în proporţie de 20%, şi reaşezate la nivel pe un substrat de nisip[74].

Cu excepţia a două ferestre (nr. 14-15) de pe faţada de nord unde s-au refolosit integral ochiurile de sticlă şi armătura veche de plumb întărită pe margini cu ramă de tablă, la restul s-au refăcut vitrourile montate în rame noi (confecţionate în anul 1961 pe şantier[75]), însă s-au menţinut şi recondiţionat plasele de protecţie a ferestrelor, care au fost găsite în stare destul de bună[76].

După intervenţii la Ministerul Învăţământului şi la Departamentul Cultelor, s-a cedat porţiunea de curte de către şcoala vecină, stabilindu-se zona de protecţie, construindu-se zidul de împrejmuire şi înfiinţându-se o zonă verde în jurul bisericii, pentru ca publicul să aibă acces şi la faţada de sud, aceasta fiind complet izolată şi inaccesibilă[77]. Tot aici s-a coborât nivelul pământului ridicat de-a lungul vremii, în lăţime de cinci cm, până la nivelul pardoselii galeriei[78].

Intervenţiile la sfatul popular al oraşului au dus la interzicerea circulaţiei vehiculelor grele pe porţiunea străzii Kogălniceanu din dreptul monumentului (Fig. 3), pentru a opri efectele trepidaţiilor provocate de autocamioanele încărcate, resimţite puternic în interiorul bisericii, care-i afectau zidurile şi bolţile[79].

---

71 Ibid., Dosar nr. 3362, Dispoziţie de şantier nr. 15, 22 octombrie 1959.

72 Ion Dumitrescu – Rodica Mănciulescu, 'Metode aplicate la restaurarea a două monumente gotice din Cluj: Biserica Sf. Mihail şi Biserica reformată Mathias', în *Monumente istorice. Studii şi lucrări de restaurare*, pp. 13-37.

73 Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, Dispoziţie de şantier nr. 15, 22 octombrie 1959.

74 Ibid., Dosar nr. 3364, Proiect 3096/1959, Restaurarea bis. ref. din Cluj, fazele PE şi DE, 1959.

75 Ibid., Dosar nr. 3362, Adresa DMI către Şantierul Bis. Sf. Mihail Cluj, 25 februarie 1961.

76 Ibid., Dosar nr. 3364, Proiect 3096/1959, Restaurarea bis. ref. din Cluj, fazele PE şi DE, 1959.

77 Ibid., Dosar nr. 3362, H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării; Adresele Consiliului Dirigent al Episcopiei Reformate din Cluj, către Departamentul Cultelor, 27 iunie şi 15 decembrie 1958.

78 Ibid., Memoriu, Recapitulaţie tehnică, Notă explicativă, Deviz, 27 iunie 1958.

79 Ibid., H. R. Lieblich, Referat asupra deplasării.

S-a îndepărtat tencuiala la zidul curţii dinspre stradă, înlocuindu-se grilajele existente cu altele noi, atât la ferestre cât şi la portal[80].

În ciuda numeroaselor solicitări[81], având în vedere faptul că Sfatul Popular Cluj nu a putut pune la dispoziţia chiriaşilor alte locuinţe[82], clădirile alipite de turnul bisericii au fost demolate abia în vara anului 1960, ocazie cu care s-au descoperit, restaurat şi pus în valoare cele două ancadramente de pe latura de est a turnului, care fuseseră până atunci acoperite (Fig. 15-16).

Tot în primăvara anului 1960, la 22 martie, s-a montat în faţa bisericii şi statuia Sfântului Gheorghe omorând balaurul, după alte insistenţe din partea Direcţiei Monumentelor Istorice[83] (Fig. 13 şi 18).

La 23 aprilie 1960, Episcopia Reformată a transmis către Direcţia Monumentelor Istorice *Propunerea pentru protejarea urmelor arheologice, care se află în zona de protecţie a Bisericii Reformate din Cluj*, anunţând că în timpul executării lucrărilor au fost descoperite urmele zidurilor fostei mănăstiri, cu o înălţime de 50 cm – 1 m faţă de nivelul actual al solului. Se propunea conservarea acestora prin rostuire şi cu un strat de protecţie deasupra[84] şi se solicita asistenţă arheologică, având în vedere că s-au găsit urme de înmormântări[85].

La 23 ianuarie 1960 a avut loc verificarea tehnică a şantierului de restaurare a bisericii, când Delegaţii Departamentului Cultelor şi ai Direcţiei Monumentelor Istorice au recepţionat instalaţia de gaze[86], urmată de recepţionarea parţială a lucrărilor la biserică[87]. La 29 septembrie 1961 a avut loc recepţia finală a restaurării.

Cu toate acestea, din corespondenţa ulterioară rezultă că ruinele fostei mănăstiri n-au fost protejate, la 29 martie 1968, Episcopia adresându-se din nou către Direcţia Monumentelor Istorice pentru a le aduce la cunoştinţă că vestigiile claustrului scoase la lumină în zona verde a bisericii, lipsite de copertină sau şapă de protecţie, prezentau deja o degradare îngrijorătoare (Fig. 19). Pietrele şi rosturile erau atacate de intemperii, care în unele locuri le-au transformat în mormane de sfărâmături[88]. Drept răspuns, s-a întocmit un nou proiect pentru consolidarea zidurilor în ruină, alături de o serie de reparaţii ale tencuielii gardului, ale trotuarelor, plombarea ancadramentelor de uşi la sacristie şi repararea

---

80 Ibid., Dispoziţie de şantier nr. 15, 22 octombrie 1959.

81 Ibid., Adresa DMI către Sfatul Popular Cluj, 4 aprilie 1960.

82 Ibid., Adresa Episcopiei către DMI, 1 iunie 1960.

83 Ibid., Adresa DMI către Sfatul Popular Cluj, 4 aprilie 1960.

84 Ibid., Propunerea pentru protejarea urmelor arheologice, care se află în zona de protecţie a Bisericii Reformate din Cluj, 23 aprilie 1960.

85 Ibid., Telegramă din partea lui Bágyuj Lajos către DMI, 27 mai 1960 şi Adresa DMI către Institutul de Istorie al Academiei RPR, Cluj, 28 mai 1960.

86 Ibid., Proces verbal de verificare tehnică a şantierului de restaurare a bisericii Reformate din Cluj, 23 ianuarie 1960.

87 Ibid.

88 Ibid., Dosar nr. 3367, Adresa Episcopiei către DMI, 29 martie 1968.

acoperişului de deasupra galeriei de sud[89]. Direcţia Monumentelor Istorice recomanda ca peste şapa de protecţie din beton să se aşeze două rânduri de piatră, soclul gardului să se tencuiască cu mortar de var gros, fără adaos de ciment şi nisip, iar pietrele înlocuite la portalul sacristiei să fie păstrate în lapidarul monumentului[90].

CONCLUZII ŞI REACŢII FAŢĂ DE RESTAURAREA MONUMENTULUI

La 3 decembrie 1959 Herepei János îi scria lui Bágyuj Lajos de la Kajdacs, mulţumindu-i pentru raportul trimis referitor la lucrările deja realizate şi la cele care urmau, prezentându-şi însă îngrijorarea cu privire la utilizarea ca arhivă a turnului de sud, care din cauza pereţilor groşi, a încăperii neaerisite prin singura fereastră existentă şi a umbrei făcute de coroana arborilor va deveni un „spaţiu mucegăit". Herepei menţiona că în urmă cu 30 de ani el proiectase acolo un muzeu al bisericii, obiectele fiind mai uşor de ventilat decât hârtia, însă planurile sale nu fuseseră aprobate din cauza lipsei de bani. De asemenea, amintindu-şi că în copilăria sa mai erau câteva ţigle colorate realizate de olarii sibieni în 1642 iniţial pentru turn şi apoi refolosite la pod, îl întreba dacă s-au mai găsit astfel de piese, sau sticlă veche de la ferestre. Acesta recomanda ca eventualele bucăţi păstrate să fie plasate într-una din camerele turnului de sud, împreună cu fotografii şi planuri de dinainte şi de după lucrările de restaurare. Amintea şi de alte artefacte asociate cu această biserică[91], de exemplu sculpturile din piatră pe care Herepei le-a colecţionat încă din copilărie şi pe care le-a donat colegiului atunci când s-a mutat din vechea parohie în 1935 (piciorul din spate al unui leu culcat, o bucată de stâlp, detalii de nervuri, ancadramente cioplite de ferestre), care trebuiau plasate în mica grădină de pe locul fostului refectoriu[92].

Apoi, la 4 aprilie 1960 îi scria din nou că era foarte mulţumit de lucrarea făcută, însă avea unele reţineri referitoare la amenajarea grădinii şi a zidului fostului colegiului, care în opinia sa, cu grilajul de la ferestre şi poartă metalică sugerează doar o închisoare. Herepei recomanda montarea unei porţi cu doi batanţi din lemn masiv de factură barocă şi o tâmplărie din lemn la ferestre[93].

O reacţie mai puţin fericită faţă de restaurarea monumentului, sau mai degrabă o nepăsare evidentă, este cea semnalată la 7 octombrie 1961 de către Direcţia Monumentelor Istorice către Sfatul Popular Cluj. La verificarea şi recepţionarea restaurării efectuate în data de 29 septembrie, comisia CSCAS a constatat că slaba iluminare a monumentului permitea *cetăţenilor să-l considere drept WC*, elevii şcolii din vecinătate, *patronaţi de administraţia şcolii*, distrugeau monumentul prin tragerea la ţintă cu pietre în ţigla acoperişului, aruncând hârtie

[89] Ibid., Proiect nr. 1/1968, Repararea şi consolidarea zidurilor de piatră în ruină, la biserica ref. din Cluj, 1968.
[90] Ibid., Adresa DMI către Episcopie, 1968.
[91] Sas, *A Farkas utcai református templom*, pp. 425-427.
[92] Ibid., pp. 421-425.
[93] Ibid., pp. 428-431.

şi alimente peste gard sau de la ferestrele şcolii în curtea gazonată a monumentului şi o sticlă de cerneală pe peretele acestuia. Mai mult, în noaptea de 29 spre 30 septembrie, chiar în cursul recepţiei lucrărilor, administraţia şcolii a montat fără aviz o fereastră la nivelul parterului, cu acces în incinta monumentului, continuând astfel distrugerea acestuia prin pătrunderea în zona de protecţie[94].

Direcţia Monumentelor Istorice solicita o anchetă pentru stabilirea vinovaţilor, Comitetele Executive ale Sfaturilor populare fiind obligate să ia măsuri pentru *educarea cetăţenilor în spiritul respectării şi păstrării monumentelor de cultură*, respectiv *întreţinerea în cele mai bune condiţiuni a drumurilor de acces la monumentele de cultură*, conform HCM 661/1955. Aceasta prevedea că *monumentele de cultură se află sub protecţia Statului, pentru monumentele de arhitectură, îndrumarea şi controlul pazei, protejării, conservării se fac independent de organul în patrimoniul căruia se află, de către CSAC*[95].

În ceea ce priveşte soluţiile finale adoptate, după depăşirea impasului principial care a generat diverse nemulţumiri, întreruperea lucrărilor şi în cele din urmă schimbarea proiectantului[96], acestea au fost în general văzute de către beneficiar şi specialiştii contemporani, ca intervenţii pozitive. A fost apreciată mai cu seamă reeditarea muzeistică a fazei gotice a galeriei de sud, limitată la realizarea nervurilor cu bolţari perforaţi şi măduvă de fier, fără panouri de umplutură printre care se vedea bolta mai târzie, semicilindrică[97] (Fig. 17).

De asemenea, în ciuda intenţiei iniţiale de a retencui exteriorul, după cum rezultă din corespondenţă şi discuţiile de la faţa locului, cum s-a întâmplat de fapt în multe alte cazuri din aceeaşi perioadă, în faţa *frumuseţii edificiului* Direcţia Monumentelor Istorice a decis să renunţe la retencuire şi să opteze pentru rostuirea generală cu păstrarea şi taselarea pe faţade a pietrei brute aparente[98]. Deşi păstrarea paramentului aparent a avut ca primă motivaţie intenţia de a conferi monumentului prin restaurare o calitate superioară, văzută ca o victorie a unui

---

94 Bucureşti, Arhiva Institutului Naţional al Patrimoniului, Fond Direcţia monumentelor istorice, Dosar nr. 3362, Adresa DMI către Sfatul Popular Cluj, 7 octombrie 1961.

95 Ibid.

96 Nemulţumirea Direcţiei Monumentelor Istorice faţă de activitatea Atelierului de Monumente Istorice din cadrul ICSOR şi motivul pentru care a şi preluat proiectul în cele din urmă, reiese dintr-o adresă a acesteia, în care se menţionează că s-a îmbunătăţit considerabil calitatea proiectelor faţă trecut, însă, lipsa personalului de specialitate face ca proiectarea să nu poată acorda asistenţa tehnică necesară şantierelor de restaurare şi să nu poată planifica predarea proiectelor în termene utile. Se aprecia că era nevoie de completarea schemei ICSOR cu personalul de specialitate necesar, cel prezent fiind prea aglomerat cu lucrări, de unde rezultau lipsuri la măsurători, calcule şi devize. Vezi Ibid., Adresa CSCAS-DMI către Direcţia Organizării Proiectării, 20 iulie 1959.

97 Gheorghe Curinschi-Vorona, *Arhitectură. Urbanism. Restaurare: discurs asupra istoriei, teoriei şi practicii restaurării monumentelor şi siturilor istorice* (Bucureşti: Editura Tehnică, 1996), pp. 283, 352.

98 Filip Anca, 'Arhitect Rodica Mănciulescu - Proiecte de restaurare', *Revista Monumentelor Istorice*, Serie nouă, 1 (2017): 148-159.

principiu estetic în restaurare, atât cazul de faţă, cât şi o seamă de indicaţii formulate cu alte prilejuri de către arhitecţii Ştefan Balş sau Horia Teodoru sugerează şi alte motive, ca de exemplu, conştientizarea faptului că mortarul de ciment accentuează igrasia, iar cel de var fără ciment nu este durabil[99], necesitând lucrări periodice de întreţinere costisitoare şi complicate în cazul unui monument de asemenea anvergură.

Astăzi, soluţia este considerată ca fiind una greşită, aleasă pripit şi aspru judecată[100], însă trebuie avut în vedere faptul că în anii '60 ai secolului XX, materialul cel mai adesea utilizat în construcţii era cimentul. Faptul că efectele sale negative asupra zidăriilor istorice începea să fie conştientizat reprezintă o viziune modernă a restauratorilor vremii, care erau la curent cu ultimele descoperiri în domeniu, în ciuda contextului general al unei societăţi căreia îi era refuzat contactul cu publicaţiile de specialitate din Occident. Ceea ce nu ştia DMI la acea vreme însă, este că şi soluţia paramentului aparent este una dăunătoare monumentului şi că ea se va întipări în memoria colectivă atât de bine, încât acest lucru va influenţa şi restaurările viitoare.

[99] Curinschi, *Arhitectură. Urbanism*, p. 177; apud Ştefan Balş, 'Rezultatele cercetărilor la biserica Sf. Gheorghe-Nou din Bucureşti', *Revista Monumentelor Istorice şi de Artă*, 1 (1982): 86, 71.

[100] Katalin Maksay – Zoltán István Lázár, 'Un capitol nou într-o istorie complicată. Restaurarea Bisericii Reformate din strada Kogălniceanu, Cluj', *Zeppelin* (https://e-zeppelin.ro/un-capitol-nou-intr-o-istorie-complicata-restaurarea-bisericii-reformate-din-strada-kogalniceanu-cluj/), accesat la 20 aprilie 2019.

LISTA ILUSTRAŢIILOR

Fig. 1 Biserica văzută dinspre sud-vest în anul 1953 şi curtea utilizată ca teren de sport de către şcoala învecinată (1953, INP, Fototeca DMI, nr. inv. 128, nr. 38a, foto Ştefan Butak)

Fig. 2 Faţada de sud în anul 1953 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 117, nr. 10, foto Ştefan Butak)

Fig. 3 Faţada de vest a bisericii înainte de restaurare (1953, INP, Fototeca DMI, nr. inv. 128, nr. 34, foto Ştefan Butak)

Fig. 4 Biserica văzută dinspre sud-est în anul 1940 (Vatera https://www.vatera.hu/kolozsvar-farkas-utcai-reformatus-templom-1941-korul-2775613907.html)

Fig. 5 Zidul fostului colegiu văzut dinspre sud în 1943 (Herepei János, 'Scholabeli állapotok Apáczai Kolozsvárra jövetele előtt', *Erdélyi Múzeum*, XLVIII/ nr. 3-4, 1943: 345-370)

Fig. 6 Desfacerea arcadelor galeriei de sud în iulie 1958 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 324R, nr. 1, foto H. Marcus)

Fig. 7 Faţada de nord înaintea demolării porticului în 1958 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 359, nr. 2, foto V. Bilciulescu)

Fig. 8 Faţada de vest după îndepărtarea tencuielii în 1959 (INP, Fototeca DMI, fără nr. inv., nr. 2)

Fig. 9 Turnul de sud în timpul lucrărilor din 1959 (INP, Fototeca DMI, film nr. XIV, foto V. Bilciulescu)

Fig. 10 Reconstrucţia turnului de sud în 1959 (INP, Fototeca DMI, film nr. XIV, foto V. Bilciulescu)

Fig. 11 Lucrări la interior în 1959 (INP, Fototeca DMI, film nr. XIV, foto V. Bilciulescu)

Fig. 12 Înlocuirea cornişei în 1959 (INP, Fototeca DMI, fără nr., foto V. Bilciulescu)

Fig. 13 Construcţia soclului pentru statuia Sf. Gheorghe omorând balaurul în 1960 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 393, nr. 29, foto V. Bilciulescu)

Fig. 14 Ancadramentul de nord după demolarea porticului în 1958 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 359, nr. 1, foto V. Bilciulescu)

Fig. 15 Clădirea alipită de turnul bisericii în 1960 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 452, nr. 30, foto V. Bilciulescu)

Fig. 16 Ancadramentul descoperit după demolarea clădirii anexe în 1960 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 447, nr. 16, foto Gh. Niculescu)

Fig. 17 Restaurarea cu caracter muzeistic a bolţii fostului claustru în 1960 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 393, nr. 7, foto V. Bilciulescu)

Fig. 18 Biserica şi statuia văzute dinspre vest în 1961 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 572, nr. 21, foto E. Greceanu)

Fig. 19 Ruinele fostului claustru la sud de biserică în 1973 (INP, Fototeca DMI, nr. inv. 3438, nr. 72, foto M. Daia)



Fig. 1 Biserica văzută dinspre sud-vest în anul 1953 şi curtea utilizată ca teren de sport de către şcoala învecinată



Fig. 2 Faţada de sud în anul 1953



Fig. 3 Faţada de vest a bisericii înainte de restaurare



Fig. 4 Biserica văzută dinspre sud-est în anul 1940

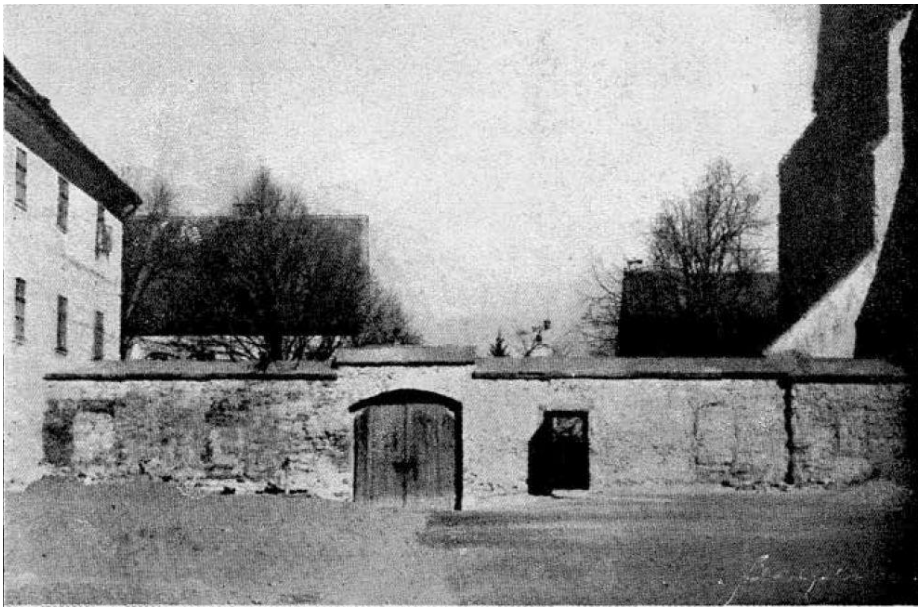


Fig. 5 Zidul fostului colegiu văzut dinspre sud în 1943



Fig. 6 Desfacerea arcadelor galeriei de sud în iulie 1958

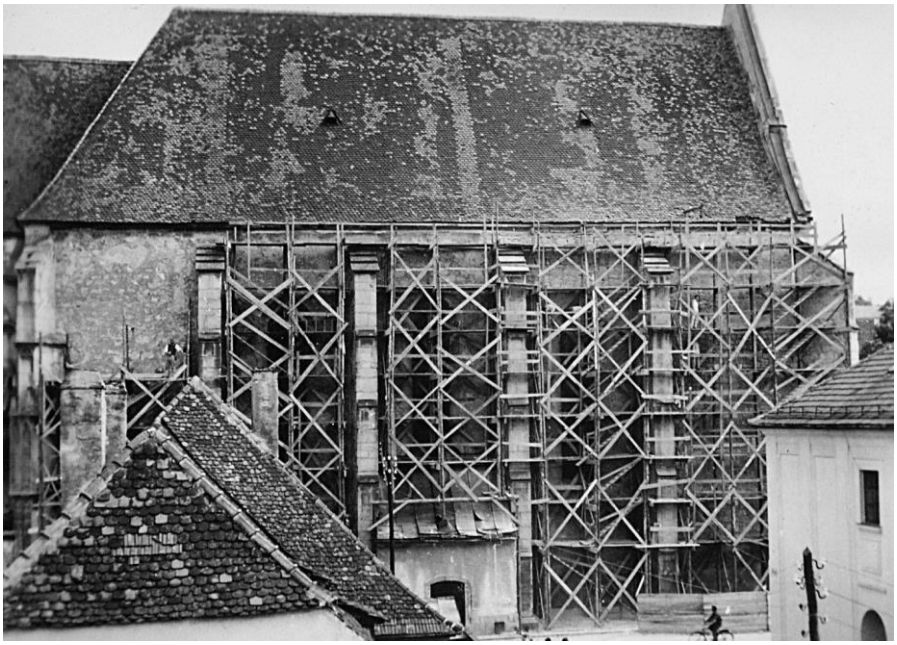


Fig. 7 Faţada de nord înaintea demolării porticului în 1958

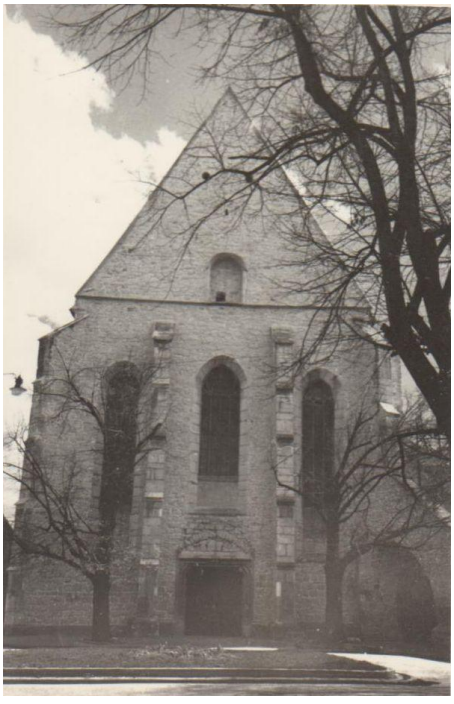


Fig. 8 Faţada de vest după îndepărtarea tencuielii în 1959



Fig. 9 Turnul de sud în timpul lucrărilor din 1959

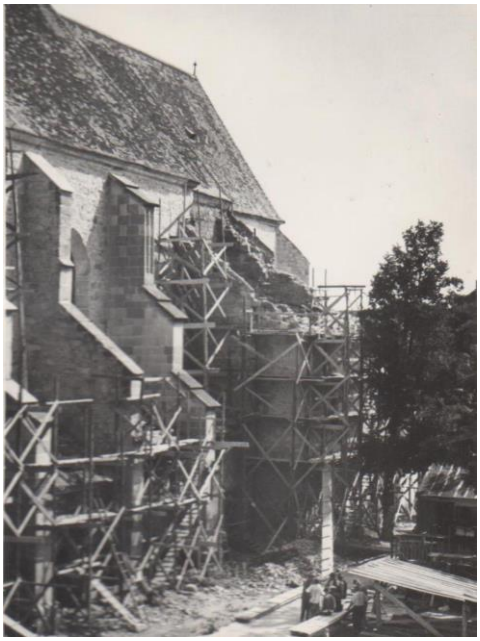


Fig. 10 Reconstrucţia turnului de sud în 1959



Fig. 11 Lucrări la interior în 1959



Fig. 12 Înlocuirea cornişei în 1959



Fig. 13 Construcţia soclului pentru statuia Sf. Gheorghe omorând balaurul în 1960



Fig. 14 Ancadramentul de nord după demolarea porticului în 1958



Fig. 15 Clădirea alipită de turnul bisericii în 1960

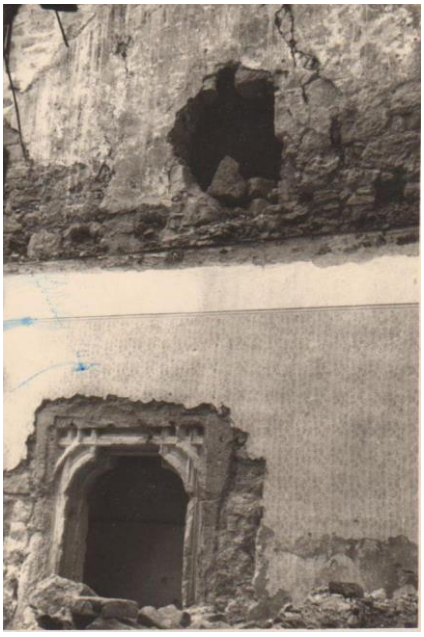


Fig. 16 Ancadramentul descoperit după demolarea clădirii anexe în 1960

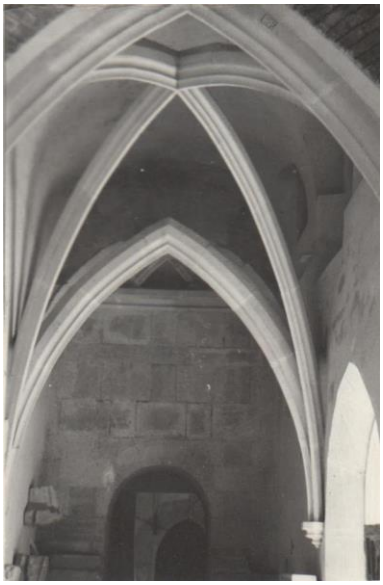


Fig. 17 Restaurarea cu caracter muzeistic a bolţii fostului claustru în 1960

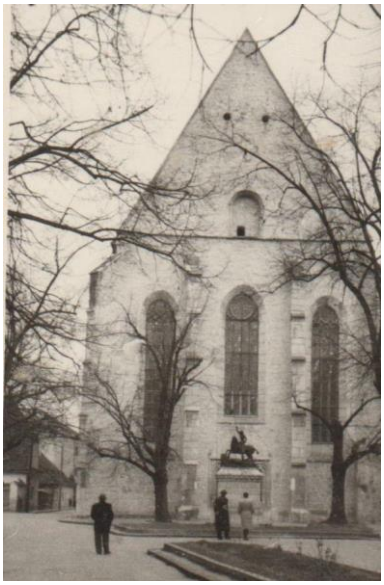


Fig. 18 Biserica şi statuia văzute dinspre vest în 1961



Fig. 19 Ruinele fostului claustru la sud de biserică în 1973

SOCIETATE. POLITICĂ. MODERNIZARE

LIMBILE VERNACULARE ÎN INSTITUȚIILE DIN TRANSILVANIA PREMODERNĂ. STUDIU DE CAZ – ORAȘUL CLUJ

Enikő RÜSZ-FOGARASI

Istoria urbană a cunoscut în ultima vreme o dezvoltare fără precedent, au apărut multe monografii dar şi studii despre regiuni şi continente a căror analiză ne ajută să clarificăm o serie de aspecte mai puţin cunoscute ale domeniului. În acest context cărţile şi studiile lui Jaroslav Miller, Laurenţiu Rădvan, Peter Burke, Zoltán Csepregi şi Katalin Szende oferă date relevante privind civilizaţia urbană din Europa medievală şi premodernă, stabilind un solid cadru metodologic, un util punct de pornire în analiza de faţă.

Jaroslav Miller, în cartea sa despre fenomenul urban din Europa centrală şi într-un studiu mai recent despre limba comunităților urbane din zonă, tratează diverse aspecte al aceluiaşi fenomen, dar din perspective distincte. În cercetările sale de istorie urbană, autorul consideră că Reforma religioasă a creat pentru comunităţile urbane oportunitatea de a avea în subordinea lor bisericile din localitate, însă acest proces a vulnerabilizat comunităţile deoarece, prin confesionalizarea noilor denominaţiuni s-au creat bariere confesionale, ceea ce a subminat unitatea urbană faţă de puterea centrală[1]. Problematica limbilor comunităţilor urbane se abordează de la ideal la chestiuni reale, de la viaţa de zi cu zi la deziderate greu de atins, dar dorite de oraşele premoderne[2].

În monografia despre oraşele medievale din centrul Europei[3], Laurenţiu Rădvan abordează fenomenele urbanizării comparând evoluţiile din diferite state şi subliniind aspectele comune, dar şi pe cele particulare ale zonei. În acest demers evoluţiile din Transilvania sunt prezentate foarte sumar, punctându-se doar câteva aspecte importante legate de schimbările de aici dar care nu ajung până la epoca premodernă; de asemenea, nu abordează chestiuni legate de limba documentelor create de centrele urbane. Totuşi, prin prezentarea diverselor fenomene urbane, se pot încadra foarte bine evoluţiile majore din oraşele transilvănene în cadrul general central european.

---

[1] Miller Jaroslav, *Urban Societies in East-Central Europe, 1500 - 1700* (Aldershot – New York: Ashgate, 2008), pp. 240-241.

[2] Miller Jaroslav, '„In each town I find a triple harmony": Idealizing the City and the Language of Community in Early Modern (East) Central European Urban Historiography', *Urban History,* 39/1 (2012): 3-19.

[3] Laurenţiu Rădvan, *At Europe's Borders: Medieval Towns in the Romanian Principalities* (Leiden– Boston: Brill, 2010).

Abordarea lui Peter Burke se situează cel mai aproape de tema propusă de noi. Istoricul sistematizează informaţiile relevante şi cunoscute cu referire la folosirea limbilor vernaculare în Europa[4], oferind un cadru general foarte util. De asemenea, furnizează informaţii inedite privind limbile vernaculare europene, semnalând momentele speciale, semnificative în această privinţă. Astfel, referindu-se la utilizarea limbii maghiare, momentele hotărâtoare, în opinia lui, au fost: apariţia primei tipărituri în limba maghiară în 1527, apariţia gramaticii lui Ioan Sylvester şi activitatea tiparniţei lui Gáspár Heltai din Cluj[5]. Evident putem sau nu fi de acord cu aceste trei momente semnalate de Burke în cronologia sa, putem să ne întrebăm dacă sunt, într-adevăr, cele mai relevante, însă trebuie să admitem că fiecare aspect semnalat este cu totul special şi fiecare la rândul său a influenţat favorabil răspândirea limbii maghiare în viaţa cotidiană.

Tot pe această linie se axează cartea lui Zoltán Csepregi. În opinia lui Reforma religioasă a fost un eveniment lingvistic ieşit din comun care a eliberat energii nebănuite contribuind astfel la întărirea limbilor vernaculare[6].

Katalin Szende în teza sa de abilitare aduce o analiză complexă asupra folosirii limbilor vernaculare în oraşele din Ungaria medievală şi premodernă[7]. Autoarea arată cum în administraţia oraşelor mai importante din Regatul Ungariei apar texte scrise în limbile naţionale ale locuitorilor. Astfel, în unele oraşe începe să se scrie în germană, maghiară ori în limba idiş. Evident că latina nu dispare dar, la diverse niveluri administrative, aceste limbi câştigă tot mai mult teren.

În acest context istoriografic se înscrie demersul nostru actual. Problematica limbilor vernaculare îşi are originea în mai multe procese şi fenomene din perioada medievală. Utilizarea limbilor populare îşi are rădăcinile în medievalitatea Europei occidentale şi centrale, în cea din urmă formulându-se ca deziderat datorită răspândirii ideilor husitismului[8]. Mişcarea religioasă iniţiată de Ian Hus, cel care s-a folosit şi de ideile lui John Wycliff, a pus accent pe utilizarea limbilor naţionale în liturghiile vremii şi a subliniat importanţa accesului cât mai multor persoane la textele sfinte ale Bibliei. Într-un studiu dedicat acestei problematici Jaroslaw Nikodem acceptă faptul că husitismul a fost preludiul reformei religioase, aşa cum mişcările ereziilor occidentale au precedat husitismul, dar pune mai mult accent pe diferenţele dintre cele două fenomene. Tot el

---

[4] Peter Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp X-XIII, 61-89.

[5] Ibid., pp. 95, 105-106.

[6] Zoltán Csepregi, *A reformáció nyelve: Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálata alapján* (Budapest: Balassi, 2013), pp. 210-212, 341-349, 363-367.

[7] Katalin Szende, *Trust and Autority. Pragmatic Literacy and Communication in the Royal Towns of Medieval Hungary*, Teză de abilitare (Budapest: Central European University, 2018), p. 90; Katalin Szende, 'A magyar városi írásbeliség kezdetei', în Attila Bárány – Gábor Dreska – Kornél Szovák (eds), *Arcana tabularii. Tanulmányok Solymosi László tiszteletére* (Budapest – Debrecen: Magyar Tudományos Akadémia, 2014), vol. 1, pp. 435-459.

[8] Frantisek Palacky, *A huszitizmus története* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984).

recunoaşte faptul că în utilizarea limbilor vernaculare în biserică husitismul a fost un premergător remarcabil[9].

Ca atare, pătrunderea în Transilvania a ideilor husite pregăteşte terenul pentru cultura scrisă vernaculară. Părţi din Biblia husită traduse în limba maghiară de husiţii refugiaţi în Moldova[10] s-au păstrat în codicele Bod (aflat azi la Muzeul din Sfântu Gheorghe[11]). Această fază a utilizării limbii maghiare datează din perioada manuscriselor, ceea ce a îngreunat circulaţia acestora pe scară largă, dar a oferit un debut promiţător.

În cadrul bisericii apusene din secolul al XV-lea se pune un accent deosebit pe legăturile spirituale, reîntoarcerea la *vita communis* în mănăstiri şi educaţia clerului regular. În acest context creşte interesul pentru mănăstirile călugăriţelor, formulându-se dezideratul ca monahiile să citească în fiecare zi din cărţile sfinte şi vieţile sfinţilor. Astfel s-a născut necesitatea traducerii acestor texte bisericeşti. Analiza amănunţită pe care Sándor Lázs a făcut-o asupra acestui cadru de implementare a reformei petrecute în mănăstiri creionează oarecum apariţia literaturii mănăstireşti în limba naţională, în cazul nostru maghiară[12].

Un rol important în folosirea limbii naţionale l-a avut *Reforma religioasă*, indiferent de confesiune, răspândirea noilor idei necesitând utilizarea limbilor vernaculare[13]. Pe această cale ideile Reformei au putut fi cunoscute de masele largi datorită prozelitismului în limbile naţionale. Au contribuit la acest fenomen două invenţii tehnice de mare importanţă, şi anume fabricarea în cantităţi mari a hârtiei şi răspândirea tiparului[14]. Cele două literaturi religioase aflate în concurenţă, cea protestantă şi cea a Contrareformei catolice, au recurs la limbile naţionale şi la avantajele tiparului.

Nu doar schimbările în viaţa spirituală au avut reverberaţii asupra folosirii limbilor vernaculare, ci şi revoluţia industrială petrecută în Evul Mediu a contribuit la acest fenomen. Astfel, răspândirea morilor de hârtie şi a hârtiei prin accesibilitatea preţului a avut un rol important atât în prozelitismul protestant cât şi în răspândirea utilizării limbilor vernaculare în administraţiile urbane tot mai

---

9 Jaroslaw Nikodem, 'The Hussite Movement: a Forerunner of the Reformation or its First Phase', *Przeglad Zachodni* (2018): 171-184.

10 Despre răspândirea husitismului în Moldova vezi Maria Crăciun, *Protestantism şi ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea* (Cluj- Napoca: Presa Universitară Clujeană, 1996), pp. 14-26.

11 György Galamb, 'A Huszita biblia és a ferencesek. Megjegyzések az első magyar bibliafordítás kérdéséhez', *Egyháztörténet* 10/4 (2009) (http://www.unimiskolc.hu/~egyhtort/cikkek/galambgyorgy.htm), accesat în 6 iulie 2019.

12 Sándor Lázs, *Apácaműveltség Magyarországon a XV–XVI. szazád fordulóján. Az anyanyelvű irodalom kezdetei* (Budapest: Balassi, 2016), pp. 72-85.

13 Katalin Péter, *Studies on the History of the Reformation in Hungary and Transylvania* (Göttingen: Vadenhoeck& Ruprecht, 2018), pp. 65-73.

14 Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490 - 1700* (London – New York – NY Toronto: Penguin Books, 2004), pp. 76-88.

extinse[15]. În această notă se înscrie apariţia şi difuzarea tiparului care a contribuit la formarea culturilor vernaculare, deoarece prin cărţile tipărite în număr tot mai mare textele scrise în orice limbă au ajuns la tot mai multe persoane[16].

Toate aceste fenomene şi procese care se manifestă în Europa se resimt şi în Transilvania. Ca atare, aceste modificări au oferit un cadru propice creşterii numărului textelor formulate şi pătrunderii limbilor vernaculare în cultura scrisă a epocii premoderne.

În istoria Transilvaniei, un rol important l-a avut colonizarea saşilor, deoarece formarea oraşelor se află în strânsă legătură cu stabilirea coloniştilor numiţi în documente *hospes*, *hospites*. Cele mai importante centre urbane din Evul Mediu transilvan sunt oraşele săseşti ori localităţi cu o populaţie săsească semnificativă[17]. Aceste centre ale comerţului şi ale vieţii meşteşugăreşti se dezvoltă necontenit în Evul Mediu, dobândind o structură gospodărească tot mai complexă. În această administraţie orăşenească pătrunde, la finele epocii medievale, limba săsească şi, după caz, cea maghiară; treptat deci, pe măsură ce comunităţile orăşeneşti se comportă ca unele autonome, se trece la folosirea limbii locuitorilor în administraţie. Evident că în oraşele săseşti limba utilizată de instituţiile urbane va fi dialectul săsesc al limbii germane, iar în oraşele cu populaţie maghiară, limba maghiară.

Apariţia (sau mai bine zis păstrarea) primelor texte în limbile vernaculare în oraşele din Transilvania diferă de la caz la caz. Desigur, aceste texte s-au creat în instituţiile orăşeneşti. Unele documente continuă să fie redactate, integral sau în cea mai mare parte, în latină (privilegii, statute) în timp ce majoritatea documentelor interne au fost formulate în limbile vernaculare.

Situaţia oraşului Cluj este oarecum specială deoarece acest oraş a fost locuit şi condus la finele Evului Mediu şi în perioada premodernă atât de saşi, cât şi de maghiari. Până la sfârşitul secolului al XVI-lea Clujul este numărat între oraşele săseşti însă populaţia de aici, deşi va avea aceeaşi conducere, nu va mai fi legată de Universitatea săsească, ci de Tabla Princiară; astfel, treptat, nu se mai consideră un oraş săsesc[18]. La Cluj paritatea în conducere va fi secole la rând bine cunoscută şi urmată cu sfinţenie. Pe baza acesteia oraşul a fost condus de un jude prim şi de un jude regal secondaţi de Consiliul celor 12 şi de Consiliul celor 100[19]. Paritatea s-a respectat în toate instituţiile orăşeneşti, formate, în mod egal, din maghiari şi saşi (unde erau doi funcţionari unul era sas iar celălalt maghiar, iar în

---

15 Szende, *Trust, Authority, and the Written Word*, pp. 141-142.

16 Peter Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 105-106.

17 Ioan Aurel Pop et al., *Istoria Transilvaniei* (Cluj-Napoca: Institutul Cultural Român, 2003), pp. 219-227, 248-249, 306-315.

18 László Pakó, *Valoarea vieţii umane în Clujul ultimelor decenii ale secolului al XVI-lea. Infracţiunile de omucidere*, Teza de doctorat, manuscris, Biblioteca Centrală Universitară, Cluj-Napoca, 2012.

19 András Kiss*, Más források, más értelmezések* (Marosvásárhely/Târgu Mureş: Editura Mentor, 2003), pp. 160-172.

Consiliul celor 100, 50 erau saşi şi 50 maghiari[20]). Această paritate în oraşul liber regal Cluj a fost respectată pe tot parcursul secolului al XVII-lea, doar schimbarea statutului oraşului conducând la modificări importante.

Gospodărirea oraşului cunoaşte o dezvoltare semnificativă din a doua jumătate a secolului al XV-lea până în a doua jumătate a secolului XVII-lea, cele mai importante instituţii avându-şi originea în această perioadă. Începând din a opta decadă a secolului al XVI-lea s-a folosit în aceste instituţii, pentru însemnări, limba maghiară, indiferent dacă s-a aflat în fruntea lor un reprezentant al naţiunii săseşti sau maghiare. În cele câteva decade care preced această perioadă, din care se cunosc socoteli şi protocoale, s-a folosit limba latină. Marea masă a socotelilor instituţiilor orăşeneşti din Cluj sunt socoteli sistematice şi continue, alături de care un rol important l-au ocupat însemnările financiare temporare, legate de moştenirea şi dobândirea unor venituri de către oraş (venitul de sare şi tricesima). Însă în vremuri de excepţie s-au creat însemnări extraordinare (tributul clujenilor, impozitele pe cereale extraordinare) şi, cu ocazia unor construcţii, se vor întocmi socoteli particulare (construcţia cimitirului, a băii publice, a casei şi grajdurilor oraşului)[21]. Din punctul nostru de vedere sunt interesante pentru cercetare socotelile edililor bisericii, unitare până în 1627 la unitarieni şi reformaţi, separate de atunci încolo. Aceste însemnări cuprind informaţii despre veniturile şi cheltuielile bisericilor, şi anume: cheltuielile de întreţinere ale casei parohiale, ale bisericii şi şcolii, veniturile din magazine (unitarieni), veniturile la tragerea clopotelor în caz de înmormântare şi inventarele comunităţii. Aceste socoteli au fost scrise în limba maghiară cu texte de început/introduceri, uneori, în latină. Excepţie au făcut consemnările defuncţilor, redactate, o bună parte a perioadei premoderne până în 1655, în întregime în latină; abia după această dată au fost în limba maghiară[22]. Evident ne punem întrebarea de ce? Practica ar putea fi legată de faptul că în această perioadă nu existau încă la Cluj registre de stare civilă, iar aceste date ţineau locul matricolelor privind decesele din oraş. Cum, din când în când, se solicitau date personale din partea autorităţilor judecătoreşti, pentru ca acestea să fie fără echivoc, se consemnau în latină. De această procedură era nevoie deoarece în Cluj cunoaştem persoane care au folosit concomitent mai multe nume[23], unul în limba săsească şi unul în limba maghiară, ceea ce îngreuna foarte mult identificarea lor.

---

[20] Ibid., pp. 172-193.

[21] Enikő Rüsz-Fogarasi, 'Socotelile oraşului Cluj şi gospodărirea localităţii în perioada principatului', în Lupescu Makó Mária et al. (eds), *Cluj-Kolozsvár- Klausenburg- 700. Várostörténeti tanulmányok. Studii de istorie urbană* (Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2018), pp. 389-401. Cu adăugiri Enikő Rüsz-Fogarasi, 'A kolozsvári számadások és a kolozsvári gazdálkodás', *Történelmi Szemle,* 1 (2018): 17-34.

[22] Cluj-Napoca, Parohia Unitariană Cluj, Socotelile edililor bisericii unitariene din Cluj, 1655-1675, B.

[23] Vezi ca exemplu Enikő Rüsz Fogarasi, *Egy elfeledett intézmény. A kolozsvári szentlélek ispotály története* (Budapest: L'Harmattan, 2012).

În aceeaşi logică se înscrie şi *Cartea cetăţenilor* numită *Catalogus civium*, păstrată din anul 1587, cu consemnări aproape continuu, în limba latină. În acest context nu pătrund limbile naţionale doar în onomastica consemnată[24]. Însemnările privind statutele şi legile interne ale oraşului au fost înregistrate în cele două volume ale *Liber Civitatis*- ului din Cluj[25], scrise la început în limba latină (1566), apoi în latină şi maghiară (1569, 1570) şi, în fine, cu precădere în limba maghiară (1571), cu formule de început latineşti şi presărate cu latinismele fireşti ale vremii[26].

O altă categorie de documente sunt diversele protocoale alcătuite de autorităţile din oraş. Pentru perioada noastră sunt importante protocoalele conducerii oraşului şi cele de judecată[27]. Conducerea oraşului Cluj îşi consemna hotărârile în *Protocoalele Adunării Generale* (1557– 1584) şi *Protocoalele Consiliului Orăşenesc* (1585–1792)[28]. Protocoalele judecătoreşti (1516–1849) conţin date privind procesele judiciare din Cluj. Aceste înscrisuri sunt la început în limba latină, apoi treptat, sunt redactate în limba maghiară, pentru ca, prin ultimul sfert al secolului al XVI-lea, să aibă doar părţile de debut şi de final în limba latină, textul în sine fiind redactat în maghiară dar folosind din belşug termeni juridici latineşti în uzanţă. Primul fragment de text în limba maghiară apare accidental în 1558[29] iar începând din 1570–1571 părţile ungureşti din textele judecătoreşti au fost tot mai dese şi mai lungi[30].

În paralel cu evoluţia administraţiei a cunoscut un progres remarcabil şi viaţa economică, meşteşugarii, al căror număr s-a triplat, organizându-se în bresle[31]. În Cluj ponderea meşteşugarilor a fost semnificativă în comparaţie cu

---

[24] András Kiss, 'A kolozsvári városi könyvek', în Kiss, *Más források, más értelmezések*, pp. 188-193.

[25] Primul volum al acestei *Liber civitatis* este considerat o carte manuscrisă ale cărei însemnări încep cu anul 1516 şi în care o parte este alocată înregistrării noilor cetăţeni. Acest volum este mai puţin cunoscut în comparaţie cu al doilea din care mai multe statute şi hotărâri au fost editate de multă vreme, Ibid., pp. 172-193.

[26] Cluj-Napoca, Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale, Primăria oraşului Cluj, Protocoalele Adunării generale a oraşului Cluj, 1/5, rola 143.

[27] András Kiss, 'Oraşul şi arhiva oraşului Cluj', în Alexandru Matei – Radu Ardevan (eds), *Îndrumător în Arhivele Statului judeţul Cluj* (2 vols, Bucureşti: Direcţia generală a Arhivelor Statului din Republica Socialistă România, 1979), vol 1, pp. 3-45.

[28] Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României, Serviciul Judeţean Cluj, Fond Primăria oraşului Cluj, Protocoalele Hotărârilor Consiliului Orăşenesc, 1585–1792, I–IV. 10; Protocoalele Adunărilor Generale, (1557–1584) V. 1–4; Protocoalele Adunării Generale a oraşului Cluj, 1/5.

[29] Ibid., Protocoalele de judecată, 1558, p. 42v.

[30] Ibid., 1570, II/1-5, p. 89.

[31] Samuel Goldenberg, *Clujul în secolul XVI: producţia şi schimbul de mărfuri* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1958); Ştefan Pascu, *Meşteşugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1954); Annamária Jeney-Tóth, *MÍVES EMBEREK A KINCSES KOLOZSVÁROTT. Iparos társadalom a 17. századi Kolozsváron* (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-

negustorii şi celelalte categorii socio-profesionale. Potrivit calculelor efectuate de Annamária Jeney-Toth numărul meşteşugarilor era preponderent nu numai în cadrul populaţiei din oraş dar şi între proaspeţii cetăţeni ai Clujului[32]. Important este, pentru tema noastră, că majoritatea celor care au solicitat cetăţenia în Cluj au fost maghiari[33]. Această lume a meşteşugarilor a fost diversă, atât prin preocupări cât şi prin actele pe care le-a emis. În acest context, documentele alcătuite în cadrul breslelor sunt maghiare, latine şi germane. Unele meşteşuguri s-au organizat şi etnic: croitorii germani şi maghiari, de exemplu, ori cizmarii, actele lor, exceptând formulele de introducere, fiind în limbile vernaculare (maghiară, germană).

În secolele XVI–XVII activau la Cluj concomitent cel puţin 28 de bresle[34]. Aceste asociaţii meşteşugăreşti au reunit meşteri din acelaşi meşteşug şi au creat o conducere şi o administraţie specifică, în care problemele interne au fost rezolvate în sânul breslei şi au fost consemnate, de regulă, în protocoale. Aceste organizaţii de susţinere a unei meserii aveau legături bine stabilite, pe de o parte, cu administraţia orăşenească şi, pe de alta, cu breslele din alte localităţi, formându-se până la finele epocii uniuni de bresle. Aceste relaţii se oglindesc în diverse acte emise de bresle. Prin urmare, ponderea limbilor vorbite şi folosite la Cluj arată care dintre meserii a fost urmată/preferată de o naţiune sau alta şi cât de strânse erau relaţiile interprofesionale din Transilvania. Din analiza documentelor de breaslă aflate în arhivele din Cluj au fost semnalate 333 de acte, fie ele protocoale, privilegii, socoteli ori scrisori legate de asociaţiile meşteşugăreşti din oraş[35]. Din acestea doar 95 au fost redactate în latină, 168 au fost formulate în limba maghiară, 24 în latină şi maghiară, 30 în limba germană, 14 în latină şi germană, un document este în latină, germană şi maghiară şi unul în greacă, slavă, maghiară şi germană. Aceste cifre vin să sublinieze diversitatea lingvistică a acestor surse.

Egyesület, 2004); Pál Binder – Géza Kovách (eds), *A céhes élet Erdélyben* (Bucureşti: Editura Kriterion, 1981).

32 Jeney-Tóth, *MÍVES EMBEREK A KINCSES KOLOZSVÁROTT*, p. 37.

33 Ibid., p. 38.

34 Acest număr provine din analiza datelor din Arhivele Naţionale. Serviciul Judeţean Cluj efectuată în cadrul proiectului în lucru privind constituirea bazei de date a breslelor din Transilvania, derulat cu sprijinul Academiei de Ştiinţe Maghiare, Domus szülőföldi ösztöndíj,/csoportos/3282/40/2018/HTMT, 2527/16/2019/HTMT şi proiectului STARUBB; aici nu sunt incluse deocamdată informaţii din documentele care nu se păstrează la arhivele din Cluj, dar se referă la breslele din Cluj.

35 Datele provin din cadrul proiectului menţionat anterior. Cifrele utilizate corespund gradului de prelucrare a materialelor in data de 31. 03. 2018. De asemenea, ţin să menţionez că aceste informaţii provin deocamdată doar din Arhivele Naţionale din Cluj şi nu au fost coroborate cu cele aflate în alte arhive ori instituţii care se referă la meşteşugarii din Cluj.

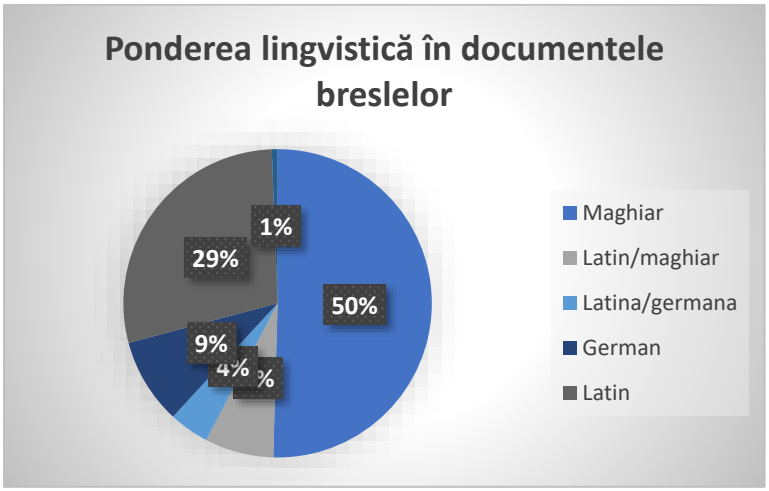


Fig. 1

Practic, doar 28,52 % din actele breslelor din Cluj au fost redactate în latină, 50% în maghiară, 7,2 % bilingv (latină, maghiară), 9 % în germană şi 4,2 % bilingv (germană, latină) (Fig. 1). La prima vedere se observă o scădere drastică a documentelor redactate în limba latină în folosul limbilor vernaculare. Latina totuşi mai apare şi în sursele bilingve latine/maghiare, respectiv germane/latine chiar dacă limbile locuitorilor oraşului se afirmă insistent. O altă constatare privind ponderea lingvistică aduce în atenţie creşterea utilizării limbii maghiare. Aceasta în pofida faptului că, pe tot parcursul epocii premoderne cele două naţiuni din Cluj, cea săsească şi cea maghiară, au avut o reprezentare paritară. În privinţa actelor emise, această paritate nu se regăseşte. Situaţia se datorează, pe de o parte, îndepărtării şi ruperii oraşului de Universitatea săsească şi, pe de altă parte, faptului că ponderea elementului german în rândul cetăţenilor nou-veniţi şi înscrişi în cartea oraşului a fost tot mai modestă iar numărul celor care foloseau limba maghiară tot mai mare. Dar dacă am face o comparaţie cu protocoalele şi socotelile orăşeneşti totuşi constatăm că limba germană încă ocupă un rol însemnat. În lumea meşteşugărească se mai utilizează această limbă la Cluj, dar comunicarea cu administraţia oraşului s-a realizat în limba maghiară.

Aceste tendinţe se leagă şi de situaţia învăţământului din oraş. Au funcţionat la Cluj în perioada premodernă colegiul unitarian[36], cel al reformaţilor[37] (din secolul al XVII-lea) şi colegiul iezuit (o perioadă scurtă şi cu mai multe

[36] Gál Kelemen, *A kolozsvári Unitárius kollégium története, 1568-1900* (Kolozsvár: Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet rt. Nyomása, 1935), 1, 1935, p. 50, passim.

[37] Gábor Sipos, 'Kolozsvári iskolák a 16. században', în Enikő Rüsz-Fogarasi – Róbert Miklós Nagy (eds), *Ablakok a múltban* (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Egyetemi Nyomda Kiadó, 2012), pp. 126-136.

întreruperi)[38]. Şcolile protestante s-au îngrijit ca în ciclul primar să se studieze limbile naţiunilor din oraş, însă urme ale acestor preocupări rar se întrevăd în documente. Monografiile şcolilor protestante din Cluj poartă amprenta epocii lor. Cserei János de Apácza, unul dintre cei mai buni cunoscători ai şcolilor din Cluj şi, în general, din Transilvania, cu idei reformatoare în domeniul învăţământului, a scris despre importanţa dezvoltării şcolilor în limbile vernaculare deoarece cunoaşterea acestora ar avea un rol determinant în cultivarea naţiunii. Ca atare, pleda pentru învăţarea în limbile vernaculare în ciclul primar din şcoli[39]. Deşi Cserei se referă, în mod specific, la învăţarea limbii maghiare în şcolile din Cluj, putem să credem că şi saşii învăţau, în ciclul primar, scrisul şi cititul în limba maternă. Ipoteza aceasta este întărită de existenţa unor magiştri germani (Johann Sommer, Christian Francken, Johann Broser) care au predat la aceste şcoli[40] şi de socotelile edililor bisericii care au menţionat, cu ocazia renovării unor camere, că acestea aparţineau lectorului sas ori cantorului sas din şcoală[41].

Bibliotecile acestor şcoli vin să arate lecturile profesorilor şi învăţăceilor. Din analiza corpusului de cărţi se constată că bibliotecile au fost racordate la bibliografia vremii, cea mai mare parte a operelor fiind în limba latină. Din cele trei biblioteci ale Clujului premodern cea a iezuiţilor a fost cel mai puţin penetrată de limbile vernaculare, din cele 490 de tipărituri incluse în catalog doar o parte infimă fiind în altă limbă decât latina[42] (câteva, mai puţin de zece, au fost în limba greacă, vreo două în limba germană şi una în poloneză). De asemenea, însemnările de carte din această bibliotecă au fost, în marea lor majoritate, redactate în latină: din mai mult de 21 de însemnări doar opt au fost scrise în limba maghiară şi niciuna în limba germană. Cărţi în limba maghiară nu se găsesc deci în bibliotecă, cele germane sunt foarte puţine, iar posesorii lor s-au folosit mai degrabă de limba latină şi mai puţin de limbile vernaculare; dacă totuşi se consemnează în altă limbă decât latina aceea este limba maghiară, ceea ce dezvăluie preferinţa în viaţa de zi cu zi ca şi în administraţie, de altfel, pentru această limbă.

În biblioteca Colegiului reformat din Cluj din cele 901 volume 15 sunt multilingve, patru germane, un volum în engleză, 364 de tipărituri în limba maghiară (mai mult de 40%)[43] şi restul în latină (Fig. 2). După cum se vede, mai

---

[38] Klára Jakó, *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579-1604. Erdélyi Könyvesházak* (Szeged: Scriptum KFT, 1991), vol. 1. pp. 7-30.

[39] Apáczai Csere János, 'Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról és a Magyaroknál való barbár állapotok okairól', în *Magyar Logikácska* (Bucureşti: Editura Kriterion, 1975), p. 131.

[40] János Kénosi Tőzsér – István Uzoni Fosztó, *Az erdélyi unitárius egyház története* (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Unitárius Egyház, 2005), pp. 539-572.

[41] Cluj-Napoca, Parohia Unitariană Cluj, Socotelile edililor Bisericii unitariene din Cluj, 1641, pp. 12-15.

[42] Jakó, *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár*, pp. 67-133.

[43] Mária Kovács et al. (eds), *A kolozsvári Akadémiai Könyvtár Régi Magyar Könyvtár-gyűjteményeinek katalógusa* (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Editura Scientia, 2004), pp. 149-341.

mult de jumătate dintre tipărituri a fost în limba latină. Totuşi se observă foarte bine pătrunderea cărţilor în limbi vernaculare în biblioteca şcolii reformate.

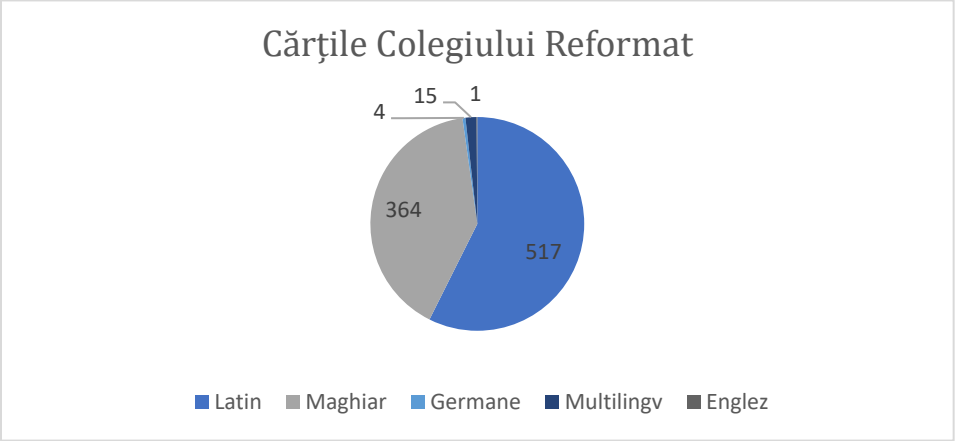


Fig. 2

Lista cărţilor bibliotecii Colegiului unitarian din Cluj, păstrată în Biblioteca Academiei Române din Cluj, înregistrează 693 de volume din care zece sunt scrise în mai multe limbi, şase în germană şi 313 în limba maghiară (mai mult de 47%)[44]. Date noi cu privire la corpusul bibliotecii colegiului au fost aduse de Biró Gyönyvér, nepublicate încă. Credem însă că raportul dintre cărţile în limba latină şi cele în alte limbi nu se va schimba semnificativ nici după publicarea acestor noi informaţii. Aceste proporţii sunt cu atât mai semnificative cu cât în ciclurile doi şi trei ale colegiilor reformate şi unitariene se preda, pe vremea aceea, în limba latină. Ca atare, în bibliotecile şcolilor protestante rolul limbilor vernaculare este tot mai evident.

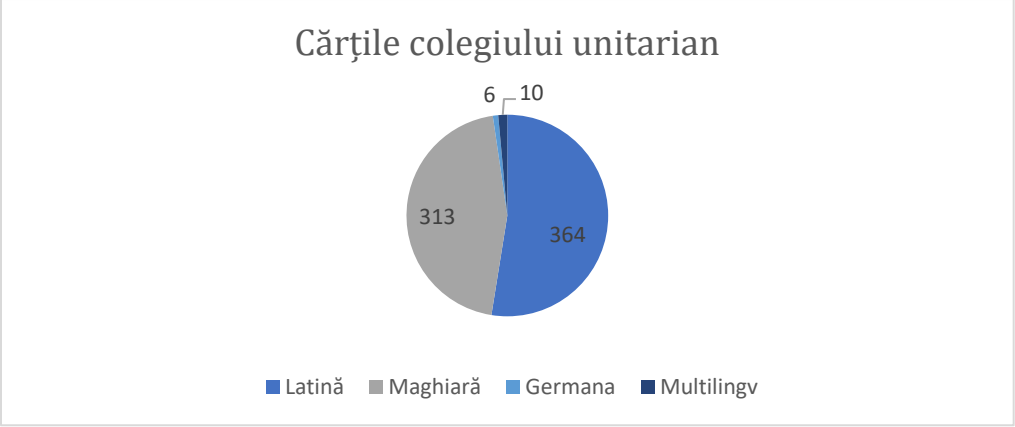


Fig. 3

Clujul de la mijlocul secolului al XVI-lea avea tiparniţă, de unde au ieşit anual sute de cărţi şi materiale. Structura lingvistică a cărţilor tipărite de Heltai a

[44] Ibid., pp. 149-341, 377-513.

fost foarte diversă şi, în pofida faptului că proprietarul tiparniţei era din naţiunea săsească, au predominat cărţile în limba maghiară[45]. Atât cei din familia Heltai cât şi continuatorii lor au avut cu siguranţă în vedere, în politica lor editorială, piaţa cărţii din Transilvania, şi, cu precădere, pe cea din Cluj. În catalogul cărţilor tipărite la Cluj se conturează, foarte bine, ponderea limbilor vernaculare[46]. Desigur, tiparniţa din Cluj nu a fost singura din Transilvania, dar a reprezentat un punct de reper în domeniu. Din catalogul întocmit de Ilyés B. Hajnalka, având în vedere doar cărţile apărute până în 1700, am identificat 653 de tipărituri din Cluj. Dintre acestea 287 au fost în limba latină (din care 12 bilingve), 360 în limba maghiară şi şase în limba germană (Fig. 4). Deci 55 % din cărţile tipărite la Cluj au fost scrise în limba maghiară şi doar 2 % în germană. Ponderea limbilor vernaculare este consistentă în perioada menţionată iar tematica/genul cărţilor sunt diverse. Cele latine sunt tratate ştiinţifice, manuale, catehisme, disputaţii religioase, hotărâri dietale sau ediţii din Werböczi. Toate aceste tipuri de tipărituri se regăsesc şi între cele de limbă maghiară dar la acestea se adaugă literatura de agrement şi calendarele anuale. Între tipăriturile germane se numără manuale, catehisme şi texte bisericeşti.

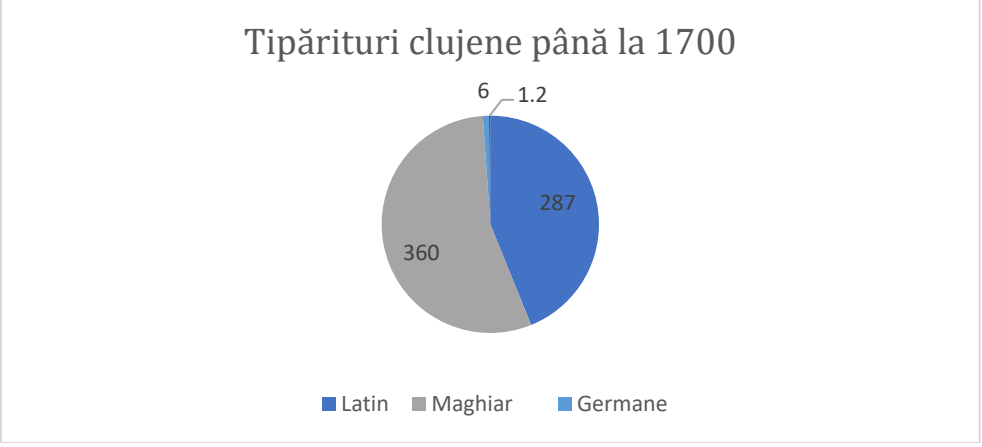


Fig. 4

Desigur, fiecare oraş are povestea lui, iar în această poveste premodernă limbile vernaculare au un rol diferit. Clujul premodern până în 1661 a fost un oraş plin de viaţă, un oraş în dezvoltare în care folosirea limbilor vernaculare de către populaţia protestantă a înregistrat un progres. Paritatea dintre naţiunea maghiară şi germană în plan politic-administrativ, respectată cu strictеţe, nu se reflectă şi în cultura scrisă a vremii. Potrivit rezultatului analizei noastre, prezenţa limbii

[45] Czintos Emese, 'A Woman Printer and Her Readers in Early Modern Transylvania', *Journal of Early Modern Christianity*, 3/2 (2016): 167-200.

[46] Hajnalka B. Ilyés, *Catalogul cărţilor vechi tipărite la Cluj între 1550-1800* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut – Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", 2002), pp. 31-82.

germane este mai vizibilă în lumea breslelor pe când în celelalte compartimente ale culturii scrise este infimă. Limba maghiară, în schimb, este tot mai prezentă atât în socoteli, în protocoale, în actele breslelor, în bibliotecile şcolilor vremii cât şi în tipăriturile apărute în oraş. Singura bibliotecă în care nu a pătruns limba maghiară a fost cea a Colegiului iezuit, însă, din cauza vieţii sale scurte, nu a avut răgazul necesar pentru a stabili o legătură viabilă cu populaţia din oraş. Cât priveşte cărţile din bibliotecile colegiilor protestante se constată că, indiferent de limba lor, o parte semnificativă a provenit din alte tipografii decât cea din Cluj, şi, ca atare, educaţia tinerilor a avut la bază o bibliografie conectată la ceea ce ofereau tiparniţele din Europa.

Cu siguranţă demersul actual a arătat că în instituţiile din Clujul premodern limbile vernaculare au fost tot mai utilizate. Între ele, contrar aşteptărilor, limba germană a fost destul de firav prezentă în timp ce limba maghiară a acaparat tot mai mult teren.

O CARIERĂ DE FUNCȚIONAR INTELECTUAL ÎN ANTURAJUL LUI MIHAI VITEAZUL: BIOGRAFIA SECRETARULUI JÁNOS RÁCZ

Klára JAKÓ

Domnia lui Mihai Viteazul (1593 – 1601) reprezintă un capitol distinct în cadrul analizei folosirii limbii maghiare în cancelariile voievodale de dincolo de Carpaţi. Dat fiind însă faptul că, după 1 noiembrie 1599, data intrării triumfale în Alba Iulia (Gyulafehérvár, Weissenburg), în calitate de guvernator al Transilvaniei, voievodul s-a bazat mai ales pe serviciile cancelariei princiare, în mediul căreia cunoaşterea şi utilizarea limbilor maghiară şi latină erau de la sine înţelese, în acest studiu îmi propun să prezint activitatea, biografia şi cariera lui Joannes/János Rácz[1]. A fost cel mai important diac pentru limba maghiară al cancelariei voievodului până la venirea sa la putere în Transilvania[2].

După cum se ştie, „secţia" în limba maghiară a cancelariilor voievodale din Moldova şi Ţara Românească care, de cele mai multe ori, a constat dintr-o singură persoană sau, mai rar, din două sau mai multe, s-a dezvoltat din grupul scribilor care se ocupau de întocmirea documentelor în limba latină şi, aproape exclusiv, de domeniul relaţiilor externe. Începând de la mijlocul secolului al XVI-lea, pe măsură ce folosirea limbii materne şi în scris a câştigat teren în regiune, limba maghiară şi, în Moldova îndeosebi, cea poloneză au început să joace un rol din ce în ce mai important în relaţiile cu statele de la vest de Carpaţi. Reconstrucţia funcţionării cancelariilor voievodale este îngreunată de faptul că nici din Moldova, nici din Ţara Românească nu ne-au rămas arhive voievodale din această perioadă, prima arhivă voievodală din Ţara Românească fiind înfiinţată abia în secolul al XVIII-lea de către Mavrocordaţi[3]. De asemenea, schimbarea frecventă a domnitorilor reprezintă o dificultate suplimentară, inclusiv din punctul de vedere al păstrării documentelor. Prin urmare, studierea documentelor emise rămâne singura modalitate la dispoziţia istoriografiei pentru formarea unei imagini pe cât posibil fidele despre activitatea cancelariilor voievodale, precum şi despre persoanele active în cadrul acestora. Pentru Moldova, această muncă de cercetare istorică a fost realizată

[1] La semnarea scrisorilor oficiale a folosit prenumele în forma Joannes, iar în cele private s-a iscălit János.

[2] Pentru această temă vezi Klára Jakó, 'Ungarische Sekretäre (*secretarii*) im Dienst des rumänischen Woiwoden Michael des Tapferen', *Ungarn-Jahrbuch*, 34 (2018): 43-67. Prezentul studiu se bazează, în parte, pe acest text.

[3] Dumitru Ciurea, 'Diplomatica latină în Ţările Române. Noi contribuţii', *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie A. D. Xenopol Iaşi*, 8 (1971): 2.

deja, în linii mari, în prima jumătate a secolului XX, de către Nicolae Grămadă[4]. În ceea ce priveşte Ţara Românească, domeniul a fost abordat de Dumitru Ciurea[5], însă aici au rămas mai multe probleme care îşi aşteaptă rezolvarea. Astfel, concluziile pe care le putem formula privind cancelaria lui Mihai Viteazul din Ţara Românească se pot baza numai pe constatările generale ale acestor cercetători[6]. Cercetarea de până acum s-a preocupat, în primul rând, de analiza diplomatică a documentelor emise de cancelaria voievodului din Ţara Românească, punând în paranteză problema persoanelor care au activat la cancelarie, inclusiv pe cea a scribilor maghiari[7]. Totuşi, ca urmare a poziţiei ocupate de Mihai Viteazul pe scena politică internaţională şi datorită rolului pe care şi l-a asumat în mijlocul agitatelor evenimente diplomatice ale epocii, activitatea cancelariei sale, relevantă şi din perspectiva politicii externe, a fost mai semnificativă decât cea a predecesorilor săi, iar documentele păstrate sunt mai numeroase, nu în ultimul rând şi graţie practicii arhivistice dezvoltate a Habsburgilor. Se ştie că, pe lângă scribii cunoscători ai limbii maghiare şi ai celei latine, cancelaria voievodului Mihai avea şi un scrib care folosea limba turcă[8] şi că misivele emise în limba poloneză au fost redactate de un *secretarius* „specializat"[9]. Mai mult decât atât, scribii cancelariei din Ţara Românească s-au descurcat chiar şi cu limba greacă[10]. Curtea lui Mihai Viteazul a avut ca oaspeţi numeroşi străini care, la rândul lor, purtau corespondenţă şi trimiteau rapoarte. Serviciile secretarilor maghiari ai cancelariei au fost însă folosite numai de către voievod şi de marii dregători ai acestuia. În ceea ce priveşte perioada studiată,

---

[4] Nicolae Grămadă, 'Cancelaria domnească în Moldova până la domnia lui Constantin Mavrocordat', *Codrul Cosminului* 9/9 (1935): 129-131.

[5] Dumitru Ciurea, 'Observaţii pe marginea documentelor latine româneşti', *Apulum*, 2 (1943-1945): 215-250.

[6] Klára Jakó, 'A társadalmi felemelkedés lehetősége a moldvai és havasalföldi magyar secretariusok körében', în Klára Papp – Levente Püski (eds), *Arisztokrata életpályák és életviszonyok* (Debrecen: A Debreceni Egyetem Történeti Intézete Kiadványa, 2009), pp. 26-28.

[7] Traian Ionescu-Nişcov, 'Cancelaria domnească a lui Mihai Viteazul', *Revista de istorie*, 32/5 (1979): 865-874; Maria Soreja, 'Acte de cancelarie de la Mihai Viteazul', *Revista Arhivelor*, 52/2 (1975): 171-178.

[8] 'Bernárdfy János krímiai követsége 1598-ban', în Árpád Károlyi ed., *Történelmi Tár*, 1 (1878): 574-576; Ion Sîrbu, *Istoria lui Mihai-Vodă Viteazul domnul Ţării Româneşti* (2 vols, Bucureşti: Editura autorului, 1904-1907), vol. 1, p. 553.

[9] Vezi, de exemplu, scrisorile în limba poloneză publicate în volumele: *Corespondenţă inedită asupra relaţiunilor între Mihai Viteazul şi Polonia (culeasă din arhivele din Varşovia),* ed. Ilie Corfus (Cernăuţi: Tiparul Glasul Bucovinei, 1935); *Documente privitoare la istoria lui Mihai Viteazul,* ed. P. P. Panaitescu (Bucureşti: Fundaţia Regele Carol I, 1936); *Mihai Viteazul şi polonii în documente inedite în anexe,* ed. Ilie Corfus (Bucureşti: Imprimeria Naţională, 1937); Ion Ardeleanu et al. (eds), *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană* (5 vols, Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982–1990), vol. 1.

[10] *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană*, vol. 1, p. 166.

până în prezent am reuşit să identific pe baza cercetărilor mele arhivistice, patru persoane diferite care au redactat scrisori în limba maghiară la această cancelarie. Două dintre ele, János Rácz şi Lukács Brassay, sunt cunoscute şi după nume[11]. Pe lângă cei patru scribi propriu-zişi, trebuie să avem în vedere şi o a cincea persoană, János Darahi[12], care deşi, în opinia mea, nu a ocupat funcţia tradiţională de *secretarius* şi nu am reuşit să îi identific scrisul de mână, se include, prin activitatea sa, în această categorie. În studiul de faţă îmi propun să reconstitui şi să trasez portretul celui mai important membru al grupului lor, János Rácz.

În 29 octombrie 1593, aflat în drum spre Ţara Românească de la Poarta Otomană, voievodul Mihai se scuză într-o scrisoare trimisă principelui Transilvaniei pentru faptul că nu îl are la îndemână pe scribul său maghiar[13]. Scrisorile sale în limba maghiară păstrate din 1594[14] şi 1595[15] au fost redactate de diferite mâini. Scrisul acestora însă nu este identic nici cu cel al lui János Rácz, care apare în documentele din 1597[16], nici cu scrisul lui Lukács Brassay, care a slujit în Ţara Românească începând din anul 1598[17], identificarea celor din urmă fiind posibilă datorită contrasemnării scrisorilor redactate de către scribi.

În ceea ce priveşte angajarea secretarilor maghiari şi a celor care foloseau limba latină, ştim că voievozii români obişnuiau să solicite recomandări din partea principelui Transilvaniei sau de la cancelarul acestuia[18]. Aşa s-a putut întâmpla ca acest post de încredere să fie ocupat de un scrib care, puţin mai înainte, a slujit chiar la cancelaria principelui ardelean. Scrisorile dictate de voievodul Mihai, după toate probabilităţile în limba română, dat fiind faptul că, potrivit relatărilor contemporane, dar şi pe baza literaturii de specialitate, turca şi greaca erau limbile vorbite de voievod pe lângă limba română[19], au fost traduse de scribi în limbile

---

11 Géza Istványi, *A magyar nyelvű írásbeliség kialakulása* (Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1934), p. 85.

12 În izvoarele contemporane apare scris atât ca Darai cât şi ca Darahi. Folosesc forma Darahi fiindcă astfel s-a semnat el însuşi, *Documente privitoare la istoria românilor*, ed. Eudoxiu de Hurmuzaki (45 vols, Bucureşti, Academia Română, 1887–1967), vol. 3.1, p. 433.

13 *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti,* ed. Andrei Veress (11 vols, Bucureşti: Imprimeria Naţională, 1929–1939), vol. 4, p. 38.

14 Cluj-Napoca, Fond familial Esterházy în Arhiva Muzeului Ardelean, păstrat în Arhivele Naţionale ale României, Direcţia Judeţeană Cluj, astăzi în Colecţia de documente medievale, nr. 127; *Documente privitoare la istoria Ardealului*, vol. 5, pp. 46-47.

15 Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României, Direcţia Judeţeană Cluj, Fond Primăria oraşului Bistriţa, nr. 5825; *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12*,* pp. 40-41.

16 *Documente privitoare la istoria Ardealului*, vol. 5, pp. 51-52.

17 Viena, Österreichisches Staatsarchiv, Haus- Hof- und Staatsarchiv, Ungarische Akten, fasc. 132 (29 iunie 1598); Károlyi Árpád, 'Okmányok Mihály havaseli vajda 1598-iki meghódolása történetéhez', *Történelmi Tár*, 2 (1879): 61-62.

18 Szádeczky Lajos, 'Kovacsóczy Farkas levelei (1572–1594)', *Történelmi Tár*, 15 (1892): 694.

19 *Istoria Românilor* (8 vols, Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2001-2003), vol. 4, p. 597; *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană,* vol. 1, p. 282. Potrivit lui Andrei Veress, Mihai

maghiară şi latină. Secretarii săi îndeplineau şi funcţia de interpret şi traduceau pentru voievod sau pentru logofăt scrisorile primite, de limbă maghiară sau latină. Importanţa acestei orânduiri i-a fost special semnalată voievodului Mihai chiar şi de Meletie Pigas, patriarh al Alexandriei şi *locumtenens* al tronului patriarhal al Constantinopolului, într-o scrisoare din vara anului 1597[20].

Mai mult decât atât, pare să se adeverească şi ipoteza că aceste persoane nu au fost doar scribi ci au activat şi ca informatori secreţi. Cu puţină exagerare, ele ar putea fi considerate chiar şi delegaţi permanenţi ai principelui Transilvaniei la curtea voievodală. „Serviciile" lor au fost de multe ori răsplătite cu danii de către principele Transilvaniei[21]. Bineînţeles că obţinerea informaţiilor de ultimă oră a avut o importanţă deosebită şi din punctul de vedere al dirijării politicii externe a principatului Transilvaniei. Or, un *secretarius* de la curtea voievodală era persoana cea mai potrivită pentru ocuparea unei asemenea funcţii. Scribul oferea principelui posibilitatea de a fi informat nu numai cu privire la noile veşti din Ţara Românească, ci şi în legătură cu Poarta Otomană, de cele mai multe ori chiar în cadrul corespondenţei oficiale a voievodului. Habsburgii, la rândul lor, au rezolvat problema obţinerii informaţiilor bazându-se pe o reţea de agenţi plătiţi şi în această regiune. Mărturie stă Giovanni de'Marini Poli, diplomatul originar din Raguza, care în 1594 a trebuit să facă drumul până în Ţara Românească pentru a aduna de la agenţii săi plătiţi informaţii privind situaţia din Imperiul Otoman. În raportul său se plânge că nu are fonduri suficiente ca să-şi plătească informatorii, el însuşi obţinând beneficii, probabil, din acelaşi fond[22]. Or, din cauza rolului de agent dublu jucat de secretarii voievodali care se ocupau şi de obţinerea de informaţii, meseria lor nu era deloc lipsită de pericole.

Din nefericire, nu avem informaţii privind onorariile scribilor cunoscători de limbi străine de la cancelaria voievodală a Ţării Româneşti. Cu toate acestea, merită să menţionăm în această privinţă două puncte de comparaţie. Bunăoară, la data de 18 septembrie 1599, în contextul numirii lui Giorgio Basta în funcţia de căpitan general al Ungariei de Sus, arhiducele Mathias a dat de la Viena o dispoziţie potrivit căreia generalul putea să ofere un salariu lunar de 12 forinţi atât pentru scrib, cât şi pentru interpret şi să cheltuie cel mult 65 de forinţi pentru a onora serviciile spionilor[23]. Potrivit unei alte date certe, relevante pentru subiectul discutat, remuneraţia lunară a lui Lestár Gyulaffy,

Viteazul înţelegea şi vorbea şi limba maghiară, Andrei Veress, 'Despre semnătura latinească a lui Mihai Viteazul', *Revista Arhivelor* 2/3 (1926): 409.

[20] *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană,* vol. 1, p. 166.

[21] Jakó, 'A társadalmi felemelkedés', p. 38.

[22] *Călători străini despre ţările române*, eds Maria Holban et al. (9 vols, Bucureşti: Editura Ştiinţifică – Editura Academiei Române, 1968-1997), vol. 3, p. 236.

[23] *Basta György hadvezér levelezése és iratai (1597–1607)*, ed. Endre Veress (2 vols, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1909-1913), vol. 1, p. 266.

secretar princiar în Transilvania, era de 22 de forinţi în anul 1598[24]. Cu toate că statutul său ca angajat al principelui era considerat mai înalt, şi această sumă ne poate oferi un punct de reper pentru a ne forma o idee despre remuneraţia diacului maghiar al voievodului. Pe baza celor două analogii menţionate, consider că salariul lunar al secretarilor maghiari ai lui Mihai Viteazul, scribi care, aşa cum am mai menţionat, îndeplineau şi funcţia de interpreţi, era, probabil, în jur de 22-24 de forinţi. Suplimentar acestei probabile remuneraţii lunare, serviciile lor de „acţiune externă" erau frecvent onorate cu donaţii princiare sau, cel puţin, secretarii erau atraşi şi cu astfel de promisiuni la începutul acestui capitol al carierei lor. Un exemplu în acest sens îl constituie cazul lui János Bernárdfy[25], la origine şi el diac din *cancellaria maior* şi apoi secretar al principelui Transilvaniei, care, împreună cu omul voievodului Mihai, György Rácz, a fost în solie la tătarii din Crimeea în 1598. Corespondenţa sa atestă fără ambiguitate constatările de mai sus[26]. Întorcându-se din solie şi aflat în drum spre Transilvania, el a primit vestea abdicării lui Zsigmond Báthory în Moldova şi imediat a început să trimită scrisori disperate, atât lui Gáspár Kornis, cât şi lui István Bocskay, sperând în sprijinul acestora şi reamintindu-le promisiunea principelui că, în urma îndeplinirii misiunii sale, nu-l va lăsa fără o „moşioară"[27].

Ulterior, bazându-se pe moşiile primite ca recompensă pentru serviciile oferite, funcţionarii intelectuali au reuşit, în cele mai multe cazuri, să contribuie la ascensiunea socială şi la stabilizarea situaţiei financiare proprii, dar şi a familiilor lor[28].

Majoritatea corespondenţei în limba maghiară păstrată din epoca lui Mihai Viteazul, datează de după anul 1597. Acest lucru se explică, în mod evident, şi prin faptul că aceste misive au ajuns preponderent în arhivele domnitorilor Habsburgi, fiind păstrate în Haus-, Hof und Staatsarchiv din Viena şi în Tiroler Landesarchiv din Innsbruck, pe lângă cele rămase sporadic în arhivele orăşene şi familiale din Transilvania şi Ungaria. Din păcate, arhiva principilor din Transilvania, în care probabil au existat într-un număr mai mare scrisori trimise din Ţara Românească, a suferit pierderi considerabile tocmai în această perioadă, după renunţarea la tron a lui Zsigmond Báthory în 1598, deoarece, înainte de plecare, principele a ars mai multe documente, potrivit istoriografului şi *requisitor*-ului capitulului din Alba Iulia, István Szamosközy[29].

---

[24] *Gyulafy Lestár feljegyzései*, ed. Károly Szabó (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó-Hivatala, 1881), p. 115. Asupra acestei informaţii mi-a atras atenţia Veronka Dáné; îi mulţumesc şi pe această cale.

[25] Zsolt Trócsányi, *Erdély központi kormányzata 1540–1690* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980), p. 189.

[26] 'Bernárdfy János krímiai követsége', pp. 563-576.

[27] Ibid., pp. 565, 570-571.

[28] Jakó, *A társadalmi felemelkedés,* pp. 25-39.

[29] Zsigmond Jakó, 'Az erdélyi fejedelmek levéltáráról', în Enikő Csukovits (ed.), *Tanulmányok Borsa Iván tiszteletére* (Budapest: Magyar Országos Levéltár, 1998), pp. 108-

Pare plauzibil faptul că angajarea secretarilor transilvăneni şi creşterea importanţei rolului îndeplinit de către aceştia au avut legătură şi cu tratatul încheiat între Zsigmond Báthory şi reprezentanţii voievodului Mihai la 20 mai 1595 în Alba Iulia, care a reglementat inclusiv caracteristicile formale ale documentelor emise de cancelaria voievodală[30]. Tratatul i-a retras voievodului dreptul de a mai folosi în titlul său oficial expresia *din mila lui Dumnezeu* şi pe cel de a se referi la oraşele şi la celelalte localităţi de expediere a misivelor ca la domeniile sale proprii. De asemenea, domnitorul Ţării Româneşti a fost obligat să folosească propriul sigiliu în loc de sigiliul oficial al ţării, însă cu ceară roşie. Or, este probabil ca secretarul cancelariei voievodale pentru limbile maghiară şi latină să fi jucat un rol-cheie în respectarea acestor puncte ale tratatului.

Aşadar, în cele ce urmează am să prezint, din cadrul grupului secretarilor activi la cancelaria voievodului Mihai, chiar personajul principal şi personalitatea determinantă a perioadei studiate. Dintre scribii voievodului cunoscuţi până în prezent şi după nume, János Rácz a fost şi cel care a intrat primul în slujba lui Mihai. Înainte de a trece însă la prezentarea biografiei şi a carierei sale, este util să luăm în considerare cadrul familial din care a provenit.

Aşa cum implică şi numele, Rácz era de origine sârbă (în limba maghiară de dinainte de secolul al XIX-lea: *rác*, cu ortografia de atunci: rácz). Szamosközy îl descrie ca *rácfi* (fiul unui sârb),[31] dar şi raportul comisarilor imperiali se referă la el ca fiind de origine *rascianus*[32]. Numele de familie Rácz a fost foarte răspândit spre sfârşitul secolului al XVI-lea în Transilvania[33]. Din această categorie se cunosc mai multe persoane cu prenumele János. Unele dintre ele au fost diferenţiate ulterior cu ajutorul numelui de proveniență, de exemplu: *Dorogi* (din Dorog), *Galgói* (din Gâlgău), *Pródi* (din Prod, Pruden) sau *Tövisi* (din Teiuş, Dreikirchen). Sursele din anii respectivi folosesc frecvent şi forme distorsionate ale numelui sud-slav original

109. Mai nou, Zsigmond Jakó, 'Az erdélyi fejedelmek levéltáráról', în Veronka Dáné – Tamás Fejér – Klára Jakó (eds), *Írás, levéltár, társadalom. Tanulmányok és források Erdély történelméhez* (Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016), pp. 95-120.

30 Wolfgangus de Bethlen, *Historia de rebus Transylvanicis* (6 vols, Cibinii: Martinus Hochmeister, 1782–1793), vol. 3, pp. 568-569. Mai recent pe această temă vezi Tamás Fejér, 'Források Erdély és Havasalföld 16. század végi politikai kapcsolataihoz', *Erdélyi Múzeum*, 81/1 (2019): 49-71.

31 *Szamosközy István történeti maradványai*, ed. Sándor Szilágyi (4 vols, Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1876–1880), vol. 4, p. 111; *Magyar nyelvű kortársi feljegyzések Erdély múltjából. Szamosközy István történetíró kézirata. XVII. század eleje*, eds Erzsébet E. Abaffy – Sándor Kozocsa (Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság, 1991), p. 176.

32 *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, p. 360.

33 Arhive fragmentare ale unora dintre familiile Rácz ca, de exemplu Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Kisebb családi fondtöredékek (R319), 20, nr. 1677 sau Rácz család levéltára (P2257).

(de exemplu, Zteolyt,[34] Boskowith/Boskowitt, Radowitty, Vincenzowitty[35] etc.). Este vorba despre membrii unor populaţii sud-slave care s-au refugiat în Ardeal din faţa turcilor. În principatul Transilvaniei au ajuns, pe lângă sârbi (*rác*), şi mulţi croaţi (*horvát* în limba maghiară), printre care, de exemplu, membrii familiei Horváth din Veglia sau cei din familia Petrichevich Horváth. Cei de origine sârbă s-au remarcat mai ales în domeniul militar, dar şi-au valorificat cunoştinţele mai temeinice despre lumea turcă şi pe cele lingvistice în mai multe cazuri şi în domeniul diplomaţiei. Cel mai frecvent au ocupat anumite funcţii în politica orientală a principatului, au îndeplinit rolul de sol sau de curier. Ei se mişcau mai uşor în lumea turcă, dar şi în cea ortodoxă, decât cei cu rădăcini exclusiv transilvănene.

Secretarul voievodului Mihai a provenit cu certitudine din una dintre aceste familii. Istoriograful István Szamosközy observă că, pe lângă numele Rácz, scribul l-a folosit şi pe cel de Maro (sau Marco în unul din exemplarele manuscrisului)[36]. Cu toate că nu avem alte surse care să confirme acest lucru, cu singura excepţie a istoriografului Farkas Bethlen, care însă a preluat această variantă a numelui tocmai de la Szamosközy[37], şi nici secretarul însuşi (respectiv, mai înainte, diacul din *cancellaria maior*) nu a utilizat numele de Maro în scris, potrivit mărturiei documentelor olografe păstrate putem presupune că informaţiile renumitului istoriograf sunt veridice, căci nu putem exclude că l-a cunoscut chiar personal, încă din reşedinţa princiară, Alba Iulia, unde au activat, parţial, în aceeaşi perioadă[38].

Potrivit unei ipoteze referitoare la originea familiei lui János Rácz, este posibil ca secretarul voievodului Mihai să fi fost identic cu persoana cu acelaşi nume care apare în descrierea călătoriei transilvănene din 1585 a genovezului Franco Sivori, care a activat la curtea voievodului Ţării Româneşti, Petru Cercel, fiind secretarul acestuia[39]. „Diplomatul" italian povesteşte că fiii lui Petru Cercel au

---

[34] *Az erdélyi káptalan jegyzőkönyvei 1222–1599*, eds Zsolt Bogdándi – Emőke Gálfi (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2006), p. 343.

[35] *Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei I. 1569–1602. Báthory Zsigmond Királyi Könyvei 1582–1602*, eds Tamás Fejér – Etelka Rácz – Anikó Szász (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2005), p. 333.

[36] *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 2, p. 295; *Magyar nyelvű kortársi feljegyzések,* p. 176.

[37] Bethlen, *Historia,* vol. 4, p. 327.

[38] Emőke Gálfi este de părere că Szamosközy a ocupat în mod cert funcţia de *requisitor* la capitlul din Alba Iulia numai din 1602, dar alţii susţin că a îndeplinit această funcţie începând deja cu 1593-1594. Szamosközy István, *Erdély története [1598–1599, 1603]*, ed. István Sinkovics (Budapest: Magyar Helikon, 1977), pp. 10-11; *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon. Középkor és kora újkor*, eds Péter Kőszeghy et al. (13 vols, Budapest: Balassi Kiadó, 2003–2012), vol. 10, pp. 450-451. Indiferent de poziţia ocupată, fiind istoriograful curţii princiare, avea posibilitatea să-i cunoască pe funcţionarii cancelariei princiare, Emőke Gálfi, 'Szamosközy István, a requisitor', *Erdélyi Múzeum* 74/3 (2012): 116-117.

[39] *Călători străini,* vol. 3, p. 62.

găsit adăpost pe una dintre moşiile lui Ferenc Kendi, sol la Poarta Otomană, comite suprem al comitatului Târnava (Küküllő) şi consilier princiar, şi anume la Dătăşeni (Dátos), în comitatul Turda (Torda), în casa unui anumit „Gianus Zabo Ratiano" (János Szabó Rácz), *provisor* al lui Kendi. Fiul gazdei lor, care la vremea respectivă avea 15 ani, a fost recomandat lui Sivori atât de tatăl său, cât şi de Kendi, iar italianul l-a şi luat cu sine la Genova, unde a avansat foarte mult în domeniul studiilor. Faptul că Ferenc Kendi şi János Arpately Zteolyt Rácz s-au cunoscut este atestat şi de alte surse[40]. Numele de origine Arpately, care apare aici, trimite, după toate probabilităţile, la toponimul Árpatarló, cunoscut în prezent ca Ruma (astăzi în Serbia), şi denumit astfel deja în jurul anului 1570 în defterele otomane; desemna o localitate din comitatul Szerém aflată la nord-est de Sremska Mitrovica (Szávaszentdemeter, astăzi în Serbia)[41]. Cei doi erau vecini de moşie în 1577 la Pruni (Nagymező)[42], iar în 1585 Rácz i-a vândut lui Kendi mai multe din moşiile sale de la Blidăreşti (Tálasfalva), Răzbuneni (Radákszinye) şi Pruni[43]. Relaţia strânsă dintre cei doi este atestată şi de faptul că, în urma morţii lui János Rácz Szabó, la 17 ianuarie 1591, Ferenc Kendi a fost numit tutore al copiilor săi rămaşi orfani şi însărcinat cu administrarea averii lor până la majorat[44]. O trimitere a lui Szamosközy dă de înţeles că, la vremea respectivă, mama lui János Rácz încă mai avea, probabil, legături în afara Transilvaniei, în regiunea de unde au provenit[45]. Din datele aflate la dispoziţia noastră reiese însă că diacul János avea, probabil, pe lângă rădăcinile familiale sud-slave şi strămoşi ardeleni. Spre aceeaşi concluzie ne trimite şi Farkas Bethlen, scriind despre el, pe urmele lui Szamosközy[46], că era sârb (*rác*) atât după nume, cât şi după origine[47], dar cunoştea şi *graiul şi scrisul valahilor*, adică scrisul chirilic. Dacă este corectă supoziţia potrivit căreia secretarul maghiar al voievodului Mihai, János Rácz, a fost fiul lui János Arpately Zteolyt Rácz, atunci acesta poate fi considerat ca fiind de origine nobilă[48].

Din cauza precarităţii surselor deţinem prea puţine informaţii despre educaţia sa. Probabil că bazele acesteia au fost puse încă acasă, în Transilvania, aşa

---

[40] Kádár József et al, *Szolnok-Doboka vármegye monographiája* (7 vols, Dés, 1900-1905), vol. 6, pp. 458, 459, 547.

[41] Pál Engel, *Magyarország a középkor végén. Digitális térkép- és adatbázis a középkori Magyar Királyság településeiről*, CD-ROM (Budapest: Arcanum Digitéka, 2001); Bruce W. McGowen, *Sirem sancağı mufassal tahrir defteri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), p. 315. Îi mulţumesc pentru această informaţie Klárei Hegyi. Viitoarele cercetări vor decide dacă acel János Zteolyt Racz din Zecula pomenit în 1593, care mai înainte a fost prefectul cetăţii din Brâncoveneşti ([Maros]vécs, Wetsch) şi deja în 1591 nu mai era în viaţă, a fost sau nu rudă cu eroul nostru, *Az erdélyi káptalan jegyzőkönyvei,* pp. 311, 343.

[42] *Szolnok-Dobokavármegye,* vol. 5, p. 213.

[43] *Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei,* p. 198.

[44] Ibid., p. 374.

[45] *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 4, p. 111.

[46] Ibid., vol. 2, pp. 295-296.

[47] Bethlen, *Historia*, vol. 4, p. 327.

[48] *Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei,* p. 374.

cum constată Farkas Bethlen, pe baza lui Szamosközy: secretarul a crescut în Transilvania şi şi-a obţinut aici şi educaţia[49]. Dar la această educaţie ardeleană s-au adăugat, probabil, şi studiile sale din Genova, unde, potrivit lui Sivori, a progresat considerabil în însuşirea ştiinţelor[50]. Chiar dacă nu se ştie mai precis unde a studiat, rezultatele pregătirii sale ne sunt cunoscute. Diacul János vorbea şi scria în mai multe limbi: pe lângă limba română şi scrierea chirilică, menţionate mai sus, scria la un nivel foarte înalt şi în maghiară, aşa cum o demonstrează şi limbajul scrisorilor rămase în urma sa. În acelaşi timp, era versat şi în limba latină, atât în comunicarea orală, cât şi în cea scrisă, fapt atestat nu numai de scrisorile sale în limba latină, păstrate până astăzi[51], ci şi de raportul deja citat al comisarilor imperiali István Szuhay şi Miklós Istvánffy, din 11 iunie 1598, care îl menţionează pe János Rácz ca *secretarius* şi interpret din limba română al voievodului Mihai, foarte priceput la limba maghiară şi care cunoaşte bine şi latina[52]. Cunoştinţele şi aptitudinile sale au făcut posibil ca imediat după moartea tatălui său, la începutul anului 1591, să îl găsim deja, potrivit protocoalelor capitlului din Alba Iulia, printre scribii cancelariei mai mari a principelui[53], sau cu alte cuvinte, în categoria numită de Zsolt Trócsányi cea a funcţionarilor intelectuali ai principatului. Tânărul orfan János, potrivit calculelor mele de numai 21 de ani la vremea respectivă, avea probabil chiar mare nevoie de slujba aceasta. Nu putem exclude nici posibilitatea ca şi tutorele său influent, Ferenc Kendi, să-l fi ajutat în obţinerea postului. Presupun că aici a cunoscut şi specificităţile muncii de cancelarie şi aici şi-a însuşit scrisul de mână tipic pentru cancelarii, cu un caracter diferit de stilul italian şi pe care l-a practicat la un nivel foarte înalt[54].

În ceea ce priveşte starea sa familială, în stadiul actual cercetării ştim numai că a fost însurat cu o femeie pe nume Anna, şi ea de origine nobilă, care i-a născut doi fii, pe György şi pe János[55]. Dintre moşiile sale le cunoaştem numai pe cele obţinute prin donaţia făcută de Zsigmond Báthory în 18 decembrie 1601 la Deva (Déva, Denburg/Diemrich). Şi anume, acesta acordă ca *nova donatio* copiilor răposatului János Rácz daniile care au fost făcute mai înainte de către răposatul cardinal András Báthory, principele Transilvaniei la data respectivă, tatălui lor, dar care au fost trecute apoi în posesia domeniului cetăţii din Lipova (Lippa). Este vorba de moşiile complete şi întregi din Alsó- şi Felsőkápolnás[56], respectiv despre

---

[49] *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 2, p. 296; Bethlen, *Historia*, vol. 4, p. 327.
[50] *Călători străini*, vol. 3, p. 62.
[51] *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, p. 338.
[52] Ibid., p. 360.
[53] *Az erdélyi káptalan jegyzőkönyvei,* p. 300.
[54] Viena, Österreichisches Staatsarchiv, Haus- Hof- und Staatsarchiv, Ungarische Akten, fasc.132 (26 martie 1598); Innsbruck, Tiroler Landesarchiv, Geheimer Rat, Selekt Ferdinandea 86, Karton 73 (23 iulie 1598).
[55] *Az erdélyi fejedelemek oklevelei (1560–1689). Erdélyi Királyi Könyvek*, DVD, ed. Gyulai Éva (Budapest: Arcanum, 2005), XXXII. 21v–22; *Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei,* p. 457.
[56] Astăzi probabil Căpâlnaş/Kápolnás, judeţul Arad.

un *praedium* din Valiemare[57] aparţinătoare moşiei Zad din comitatul Arad, cu toate drepturile regale şi proprietăţile aferente. În plus, János Rácz pare să fi deţinut şi proprietăţi urbane, în măsura în care văduva sa este persoana care în 1602 avea în posesie casa din Alba Iulia, de pe strada Vinc[58], în afara zidurilor cetăţii[59].

Întorcându-ne la tema carierei sale profesionale, despre care am mai vorbit, prima sa menţionare ca diac din *cancellaria maior* datează din 1 februarie 1591[60]. Nu este însă cert faptul că viitorul *secretarius* al voievodului Mihai a fost cel pe care principele Transilvaniei l-a trimis ca familiar al curţii în Moldova în octombrie 1594[61], aşa cum se menţionează în bibliografia de specialitate[62], deoarece a fost contemporan cu o persoană cu acelaşi nume din familia Pródi Rácz, despre membrii căreia se ştie că au fost familiarii de curte ai principelui[63]. Tot aici trebuie să menţionez că pe baza informaţiilor care ne stau actual la dispoziţie nu putem afirma dacă a existat sau nu vreo legătură de rudenie între diacul pentru limba maghiară al lui Mihai şi persoana tot cu numele János Rácz, pe care o găsim între anii 1578–1586 de multe ori pe drum, călătorind de la principele Transilvaniei la Mihnea Turcitul şi înapoi, şi care apare din când în când pomenită în socotelile Branului (Törcsvár, Törzburg)[64]. Este cert însă că activitatea lui János Rácz ca scrib din *cancellaria maior* este atestată de documente şi în anii 1592, 1593[65].

În 1597, când reapare în surse, János Rácz se află deja în Ţara Românească la cancelaria voievodală a lui Mihai Viteazul. Nu ştim cum a ajuns în funcţia respectivă. Farkas Bethlen, care se bazează pe Szamosközy, spune că ar fi fost ademenit din Transilvania în Ţara Românească chiar de voievodul Mihai[66]. Dacă acceptăm identitatea sa cu acel János Rácz care a crescut la Dătăşeni, menţionat de Franco Sivori, al cărui tată l-a primit în casa sa pe Petru Cercel[67], atunci această circumstanţă poate oferi explicaţia pentru acceptarea de către voievod a scribului în cercurile sale intime, precum şi motivul pentru care el a fost cel pe care îl chema ori de câte ori voia să scrie ceva, astfel încât

[57] E posibil să fie azi Valea Mare/Marosnagyvölgy, judeţul Arad.
[58] Nume de stradă din Alba Iulia după localitatea Vinţu de Jos/Alvinc.
[59] *Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei,* p. 476.
[60] *Az erdélyi káptalan jegyzőkönyvei,* p. 300.
[61] *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, p. 10.
[62] Sîrbu, *Istoria lui Mihai-Vodă,* vol. 2, p. 526.
[63] *Az erdélyi káptalan jegyzőkönyvei,* p. 243; *Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei,* p. 90.
[64] *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 11, pp. 818, 819, 821, 832.
[65] Baia Mare, Arhivele Naţionale ale României. Direcţia Judeţeană Maramureş, Primăria oraşului Baia Mare, Seria 2, Documente privilegiale, nr. 62; Cluj-Napoca, Arhivele Naţionale ale României. Direcţia Judeţeană Cluj, Arhiva familiei Kemény din Ciumbrud (Csombord), nr. 200. Am primit datele de la Tamás Fejér; îi mulţumesc şi pe această cale.
[66] *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 2, p. 296; Bethlen, *Historia*, vol. 4, p. 327.
[67] *Călători străini,* vol. 3, p. 62.

voievodul i-a destăinuit cele mai multe planuri şi secrete[68]. Deoarece, înainte de venirea sa la putere, în 1591, Mihai s-a refugiat în Ungaria, autorul se referă probabil la Transilvania[69], unde a zăbovit puţină vreme bucurându-se de sprijinul lui Boldizsár Báthory şi de ospitalitatea ardelenilor, după care a plecat la Poartă[70]. Este posibil ca viitorul voievod să-l fi cunoscut în această perioadă pe tânărul scrib de la *cancellaria maior*.

Însă, aşa cum am menţionat deja, este la fel de posibil ca János Rácz să fi plecat la cancelaria voievodului din Ţara Românească în urma tratatului încheiat de către acesta cu Zsigmond Báthory în mai 1595. Aşa cum reiese din scrisoarea lui Andrzej Tarnowski adresată lui Jan Zamoyski, în luna ianuarie 1598 la curtea lui Mihai Viteazul se găseau mulţi maghiari: *căci în jurul voievodului Munteniei, la curtea lui, ungur este hatmanul, ungur mareşalul, ungur comisul, ungur căpitanul. Slujbaşii de curte toţi sînt unguri*[71]. Dar, indiferent de modul în care a ajuns la cancelaria lui Mihai Viteazul, în ianuarie 1597 deja el a fost cel care a contrasemnat, probabil în colţul inferior din dreapta, aşa cum făcea de obicei, scrisoarea voievodului Mihai către arhiducele Maximilian. Nu pot însă afirma cu certitudine acest lucru, deoarece scrisoarea respectivă, publicată de către Endre Veress, era încă de găsit la data redactării lucrării sale, în fondul Ambraser Akten din Innsbruck[72]. Această unitate arhivistică a fost însă desfiinţată între timp şi documentele depozitate aici au ajuns în alte fonduri. Astfel, în vara lui 2013, arhiviştii nu mi-au mai putut aduce originalele mai multor scrisori în limba maghiară, depozitate mai demult în Ambraser Akten; arhiva dispune numai de traducerile acestora în limbile germană şi latină[73]. Dintre scrisorile timpurii, redactate de János Rácz, nu am avut posibilitatea să verific în original nici cele trei scrisori întocmite pe 16 iunie 1597 la Târgovişte, adresate lui János Gibárti Keserű şi publicate de către acelaşi Endre Veress, care odinioară erau depozitate în arhiva familiei Bethlen din Criş (Keresd, Kreisch)[74]. Acestea nu mai pot fi găsite de ani de zile la Direcţia Judeţeană Cluj a Arhivelor Naţionale, unde se păstrează acum această arhivă.

În orice caz, aşa cum se poate verifica până în prezent, János Rácz a făcut treabă excelentă ca *secretarius*. Misivele pe care le-a redactat corespund

---

[68] *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 2, p. 296; Bethlen, *Historia*, vol. 4, p. 327.

[69] Dan Simionescu, 'Cronica lui Balthasar Walther despre Mihai Viteazul în raport cu cronicile contemporane', *Studii şi Materiale de Istorie Medie,* 3 (1959): 61.

[70] *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 2, pp. 286-287; Bethlen, *Historia,* vol. 4, p. 276; Szádeczky Lajos, *Erdély és Mihály vajda története 1595-1601* (Temesvár: Csanád Egyházmegyei Könyvsajtó, 1893), p. 65.

[71] *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană,* vol. 1, p. 175.

[72] *Documente privitoare la istoria Ardealului,* vol. 5, pp. 51-52.

[73] Innsbruck, Tiroler Landesarchiv, Geheimer Rat Kanzlei Maximilian (Hofregistratur), Aktenserie Einlauf 1598, Karton 4 (14 septembrie 1598); Innsbruck, Tiroler Landesarchiv, Gesammelte Akten über Mihael Waivoda II, Ferdinandea 86, Karton 73 (20 octombrie 1598).

[74] *Documente privitoare la istoria Ardealului,* vol. 5, pp. 72-75.

practicilor urmate în epoca sa de cancelariile din regiune. Atât limbajul folosit cât şi aspectul exterior al documentelor este sofisticat. El a fost şi cel care a introdus limba maghiară în *protocollum*-urile din scrisorile redactate la cancelaria Ţării Româneşti, prin folosirea unor forme bilingve. De exemplu: *Illustris et magnifice domine, domine, amice observande. Salutem et nostri benevolam commendationem. Istentől nagyságodnak kívánok sok jókat és jó egészséget megadatni/Istentől kegyelmednek minden jókat kívánok megadatni/Adjon Isten minden jót kegyelmednek és jó egészséget*[75], formulare în care îl roagă pe Dumnezeu, în limba maghiară, să îi dea toate cele bune destinatarului scrisorii şi să îl ţină sănătos. Un alt specific al misivelor redactate de Rácz constă în faptul că, pentru a spori caracterul solemn al textelor, în special în corespondenţa cu Curtea de la Viena, foloseşte frecvent cifre romane pentru datare[76]. De asemenea, ca o altă particularitate, în misivele scrise de mâna lui János Rácz apare, intercalat între datare şi semnătură, însoţit de o formulă de politeţe, şi titlul semnatarului: *Sacrae caesarae regiaeque maiestatis vestrae humilis fidelisque servitor Michael vaivoda regni Transalpinensis* sau *Generose dominationis vestrae amicus Michael vaivoda regni Transalpinensi*s, respectiv *Felségednek szolgál az havasalföldi Mihail vajda* (*Voievodul Mihail al Ţării Româneşti, la dispoziţia Măriei Voastre*)[77]. Dat fiind faptul că voievodul Mihai ştia să scrie numai cu litere chirilice, semnăturile domnitorului cu litere latine de pe scrisorile contrasemnate ca *secretarius* de către János Rácz au fost trecute, probabil, tot de mâna sa[78]. Nu în ultimul rând, de funcţia sa de diac pentru limba maghiară ţinea şi traducerea scrisorilor adresate voievodului. Acest lucru reiese şi din scrisoarea lui János Rácz din 30 mai 1598 adresată comisarilor imperiali[79]. Traducerile în limba maghiară ale misivelor trimise lui Mihai de către mitropolitul Dionisie de Târnovo, care pot fi găsite şi în prezent la arhivele din Innsbruck, constituie tocmai rezultatul acestei activităţi[80].

---

75 Klára Jakó, 'Fejezet a XVI–XVII. századi moldvai és havasalföldi magyar nyelvű levelek diplomatikai elemzéséből', *Fons* 17/2 (2010): 219-220.

76 Ibid., p. 225.

77 Ibid., p. 227.

78 Sîrbu, *Istoria lui Mihai-Vodă,* vol. 1, p. 541; Viena, Haus- Hof- und Staatsarchiv, Ungarische Akten, fasc. 130 (21 noiembrie 1597); *Documente privitoare la istoria Ardealului*, vol. 5, pp. 117-119. Pentru problematica semnăturii lui Mihai Viteazul vezi Veress, 'Despre semnătura latinească a lui Mihai Viteazul', pp. 409-411. Aici trebuie menţionat că, după părerea lui Tamás Fejér, mai târziu deja în Transilvania semnătura cu caractere latine a lui Mihai era iscălită de cancelarul Demeter Náprágyi şi de János Jacobinus, Tamás Fejér, 'A fejedelmi kancellária személyzete Mihály vajda erdélyi uralma idején 1599. november–1600. szeptember', în *Hivatalnokértelmiség a kora újkori Erdélyben és a Magyar Királyságban* (Studiu în curs de apariţie).

79 Viena, Haus- Hof- und Staatsarchiv, Ungarische Akten, fasc. 131 (30 mai 1598).

80 Innsbruck, Tiroler Landesarchiv, Geheimer Rat, Selekt Ferdinandea 86, Karton 73 (12 martie 1597; 19 martie 1597); *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, pp. 290-293.

Dincolo de emiterea documentelor cancelariei, a fost însă inevitabil ca secretarul voievodal să intre şi în labirintul politicii externe. În general, se constată că scrisorile redactate de Rácz expun şi reflectă fidel raţionamentele şi argumentarea lui Mihai. Din punctul de vedere al conţinutului, misivele studiate de mine sunt aproape exclusiv de natură politică şi fac parte din „jocul de şah" purtat de voievodul care încerca să-şi ţină echilibrul între curtea Habsburgilor şi Poarta Otomană. De cele mai multe ori, voievodul cere bani ca să-şi plătească soldaţii. În mod interesant, raţionamentul scrisorilor se repetă aproape cuvânt cu cuvânt, dar şi ca abordare, de exemplu în raportul nunţiului papal Germanico Malaspina privind încercarea sa de a mijloci pacea cu voievodul Mihai la Şelimbăr (Sellenberk, Schellenberg)[81].

Dintre misivele care s-au păstrat, redactate de János Rácz, cele mai multe sunt adresate membrilor Casei de Habsburg: lui Rudolf al II-lea, arhiducelui Maximilian sau soţiei lui Zsigmond Báthory, principesei Maria Christierna, dar şi comisarilor imperiali István Szuhay şi Miklós Istvánffy. Rácz a fost însă şi cel care a emis în 26 iunie 1599 la Târgovişte diplomele prin care voievodul şi boierii recunosc suzeranitatea lui András Báthory[82].

Voievodul Mihai a recurs şi la serviciile de interpret ale scribului. Raportul din 11 iunie 1598, trimis împăratului de către István Szuhay şi Miklós Istvánffy de la Târgovişte, specifică faptul că interpretul de la scaunul voievodal al Ţării Româneşti a fost János Rácz. Diacul a participat timp de câteva ore la discuţia purtată în cerc restrâns, într-o parte retrasă a grădinii, până seara, despre problema soliei tătare care se afla în aşteptare la curtea voievodală, astfel încât a avut posibilitatea să afle toate detaliile[83]. Dar şi natura muncii sale i-a permis să pătrundă în lumea secretă a maşinaţiilor politice voievodale şi să obţină inclusiv informaţii secrete; ca să citäm cuvintele lui Farkas Bethlen, care se bazează pe Szamosközy, *Vaivodae technas certis indiciis odoratus, ac simul Patriae statum miseratus (nam Transsylvanus videri et esse volebat eo quod ibi educatus altusque esset) de omnibus Andream Principem certiorem faciebat*[84].

Avem însă date cu privire la rolul de informator jucat de János Rácz şi dintr-o perioadă precedentă. În primăvara lui 1598 Mihai ar fi trebuit să se întâlnească la Braşov cu trimisul imperial Bartholomeus Pezzen, însă

---

[81] *...ţara lui [Ţara Românească] şi această ţară [Transilvania] sunt atât de unite şi legate una de alta, încât căzînd una, cade şi cealaltă şi păstrându-se una, se păstrează şi cealaltă* în *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană*, vol. 1, p. 278; *...căci dacă ar fi ca duşmanul să acapareze această ţară, lucru de care să ne ferească Dumnezeu, să ia în considerare Măria Voastră şi starea Transilvaniei şi cum ar mai fi cu putinţă supravieţuirea sa şi a celorlalte ţări creştine* (Tradus din originalul în limba maghiară de Klára Jakó), Viena, Haus- Hof- und Staatsarchiv, Ungarische Akten, fasc. 132 (30 iunie 1598); *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, pp. 369-370 (ediţie în copie latină).

[82] Viena, Haus- Hof- und Staatsarchiv, Ungarische Akten, fasc. 134 (26 iunie 1599); *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 3.1, pp. 331-332.

[83] *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, p. 360.

[84] Bethlen, *Historia*, vol. 4, p. 327.

întrevederea nu a mai avut loc. Voievodul, de fapt, nu a dorit această întrunire şi a trimis veste că, din cauza bolii şi a durerilor sale, nu a reuşit să ajungă din Bucureşti decât până la Târgovişte. În mod evident, Mihai şi-ar fi dorit ca tratativele să aibă loc în Ţara Românească. Aşa cum aflăm însă din raportul lui Pezzen din data 23 aprilie 1598, secretarul voievodului a demascat această mică şaradă, aducând în secret la cunoştinţa lui Pongrác Sennyei faptul că, orice ar spune logofătul Theodosie, starea voievodului nu este nici pe departe atât de proastă încât să nu fie în stare să se deplaseze până la graniţă[85].

Apoi, János Rácz apare în luna iunie a aceluiaşi an la tratativele purtate cu Szuhay şi cu Istvánffy, pe care le-am menţionat deja, în rolul de interpret. Înainte de această întâlnire, a contactat însă comisarii imperiali deja în 30 mai 1598, printr-o scrisoare trimisă în nume personal. Cu toate că în acest text nu menţionează nimic concret, sarcina secretarului constând, în esenţă, în organizarea întâlnirii, Rácz le dă de înţeles subtil că ar avea un mesaj important pentru ei[86]. După tratativele din 9 iunie de la Târgovişte, voievodul Mihai l-a trimis pe János Rácz în solie la comisarii împăratului Rudolf al II-lea. La acea dată, secretarul încă se bucura de încrederea completă a voievodului[87].

Vara anului 1599 s-a dovedit decisivă pentru soarta lui János Rácz. Aşa cum reiese din raportul lui Darahi, trimis în decembrie 1599 sau în februarie 1600, căpitanului general al Sătmarului (Szatmár), Mihály Székely, secretarul maghiar al voievodului Mihai l-a înştiinţat cumva mai înainte pe András Báthory să ţină sub supraveghere solii trimişi din Ţara Românească la curtea Habsburgilor. Drept urmare, principele a aranjat ca toate drumurile să fie păzite şi chiar a reuşit să îi prindă pe oamenii voievodului care veneau de la Praga, pe Péter Örmény şi pe István Petneházy, care au fost duşi la Alba Iulia[88]. Cu toate acestea, principele nu a reuşit să intercepteze scrisorile care erau la ei, fiindcă, în ciuda tuturor precauţiilor, scrisoarea arhiducelui Mathias a fost înghiţită de Örmény, în timp ce Petneházy a reuşit, în cele din urmă, prin şiretlicuri necunoscute, să-i transmită voievodului scrisoarea împăratului Rudolf[89]. Astfel, acuzaţiile lui János Rácz nu au putut fi confirmate. După cum se pare, între timp şi secretarul voievodal trebuie să fi fost în vizită în Transilvania, fiindcă a ajuns înapoi în Ţara Românească împreună cu o parte din soli. Spre această concluzie ne trimite şi însemnarea din socotelile Branului potrivit căreia în data de 6 iulie 1599 l-au avut ca oaspete pe János Rácz, în compania

[85] *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, p. 343; *Erdélyi Országgyűlési Emlékek. Monumenta Comitialia Regni Transylvaniae,* ed. Sándor Szilágyi (21 vols, Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó-hivatala, 1875-1898), vol. 4, p. 174.

[86] Viena, Haus- Hof- und Staatsarchiv, Ungarische Akten, fasc. 131 (30 mai 1598).

[87] *Documente privitoare la istoria Ardealului*, vol. 5, p. 171. În scrisoarea din 7 iulie 1598 scrisă în Ploieşti citim: *Ego nihil dubito in ipsarum erga me benevolentia.*

[88] *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. 4, p. 89.

[89] Ibid.; *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 3.1, p. 427.

lui Miklós Vitéz şi Mátyás Pribék[90]. După întoarcerea sa la curtea voievodală, scribul şi-a dat seama singur că a pierdut încrederea voievodului, fiindcă acum nu a mai reuşit să afle nimic despre tratative. Contrar practicii sale obişnuite de până atunci, voievodul Mihai nu l-a mai informat deloc asupra planurilor sale. Cu toate acestea, Rácz i-a trimis o nouă scrisoare lui András Báthory la începutul lui august, cu următorul conţinut: *Serenissime Princeps, Legati mei domini ab Imperatore Romanorum advenerunt, quid attulerint legationis, nescio, mecum ut antea erat solitus, nihil communicat: Verum cum vigilanti subveniant semper iura, Serenitas Vestra vigilet utrinque, praecipue autem a Germanis sibi caveat, nam ego hic semper adero et vigilabo. Certo sibi persuadeat Imperatorem Romanorum cum Vaivoda machinari aliquid contra Serenitatem Vestram et patriam charissimam. Legatos et cursores mei domini ubicunque deprehendi possunt, captivari statim faciat, ocultissimi enim sunt Serenitatis Vestrae et Regni proditores, condignoque eos supplitio affici curet. Legatum suum ad me fidelem quam citissime expediat, per quem omnia oretenus nunciare de rebus omnibus proposui apud me*[91]*.* Scrisoarea îi enumeră, nominal, pe cei implicaţi: Péter Örmény, István Petneházy, Gergely Balogh, János Székely şi Mátyás Pribék[92]. Se poate însă presupune că, la data respectivă, voievodul deja îl ţinea sub supraveghere pe János Rácz. Mai mult decât atât, Mihai îl avea la curtea sa încă de la mijlocul lui iulie pe János Darahi, loial Habsburgilor, care se ocupa în secret şi de sarcinile de *secretarius* maghiar. El a fost şi cel care i-a tradus voievodului scrisorile interceptate ale lui Andrei Báthory şi din raportul căruia cunoaştem şi textul misivei tocmai citate. Prin urmare, nu este deloc surprinzător faptul că scrisoarea citată mai sus a fost interceptată. Textul trebuie să-i fi fost tradus voievodului de către Darahi, care îşi aminteşte atât de bine conţinutul misivei chiar şi după ce a trecut deja o jumătate de an. János Rácz a fost pus imediat în captivitate, unde a suferit timp de şapte săptămâni. Eliberarea sa a avut loc la rugămintea ostaşilor secui ai voievodului (care deja se pregătea de război împotriva Transilvaniei), la depunerea jurământului de credinţă. Diacul căzut în dizgraţie a pornit spre Transilvania cu oastea lui Mihai Viteazul şi a reuşit să treacă în secret în tabăra lui Andrei Báthory în ajunul bătăliei de la Şelimbăr, după care a fugit şi de acolo, în urma înfrângerii suferite de trupele transilvănene[93]. Ultimele zile ale vieţii sale sunt cunoscute din relatarea lui Szamosközy. Diacul maghiar se ascundea pe la curţile nobiliare şi în târgurile de provincie, urmărind să fugă în Ungaria[94]. Pentru o vreme, s-a ascuns la consilierul princiar István Tholdi, comitele suprem al comitatului Târnava, apoi la curtea văduvei lui Miklós Apafi, probabil nu întâmplător, dat fiind faptul că tutorele său de odinioară, Ferenc Kendi, a fost la un moment dat colegul lui

[90] *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 11, p. 841.
[91] Ibid., vol. 3.1, p. 427; Szádeczky, *Mihály vajda*, p. 60.
[92] *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 3.1, p. 427.
[93] Ibid.
[94] *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 2, pp. 382-383.

Miklós Apafi în funcţia de comite suprem al comitatului Târnava. Rácz a fost prins în cele din urmă aici, la văduva lui Apafi, de către oamenii voievodului care a pornit o adevărată vânătoare împotriva sa[95]. Se crede că Tholdi a fost cel care, în urma ameninţărilor, a trădat locul unde putea fi găsit, dar a cerut, în acelaşi timp, şi graţierea sa[96]. Voievodul Mihai însă nu l-a cruţat, ci a ordonat executarea lui care a avut loc în suburbia oraşului Alba Iulia. Moartea sa trebuie să se fi petrecut într-un mod deosebit de inuman şi crud. Mai mult, se spune că, de teama răzbunării mamei fostului său diac pentru limba maghiară, despre care se credea că ar practica vrăjitoria, Mihai Viteazul a pus să fie omorâtă şi ea[97]. Mutilarea diacului era încă vie în memoria colectivă a epocii chiar şi după mai bine de o jumătate de an, aşa cum o arată şi o aluzie din scrisoarea comisarilor imperiali, trimisă în data de 5 mai 1600 de la Alba Iulia[98].

Aşa cum am mai menţionat deja, după moartea lui János Rácz, în urma intervenţiei consilierilor princiari ai lui Báthory, ca un fel de „reabilitare", fiii săi György şi János, precum şi urmaşii acestora, au beneficiat din partea lui Zsigmond Báthory de o danie în zona Lipovei, oferită în decembrie 1601 drept recompensă pentru loialitatea şi serviciile tatălui. S-ar putea ca acel János Rácz care în 1604 – 1605, a ocupat o parte din fostele moşii lipovene ale deja

---

95 Ibid., vol. 4, p. 111; *Magyar nyelvű kortársi feljegyzések,* p. 176.

96 *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 2, p. 383. Aceasta ar putea explica faptul că în decembrie 1599 Mihai Viteazul a făcut demersuri pe lângă regele Rudolf în legătură cu nişte posesiuni, sate din comitatul Bihor ale lui István Tholdi, Szádeczky, *Erdély és Mihály vajda*, p. 449.

97 *Itaque Maro Albam tractus, ubi in conspectum Vajvodae deductus est, primum omni convitiorum verberatione affectus; mox carnificibus, quos Armas vocant, ad excruciandos sontes exercitatissimis traditus est mactandus. Hi ut iussum erat ad meniam columnam, quae in suburbio Albae eminet, pedes ac manus funibus arctissime humi defigunt. Defixo, admotis bipennibus ac mallei valido icta inpulsis, primum pedes, secundum genua, alterum post alterum, demum media brachia, qua flexus cubiti est, amputant, atque ita truncum cadaver, omnibus nudum induviis, ac lacerum biduum in publico jacuit, caeno et sangvine coopertum* în *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 2, p. 383. În însemnările sale în limba maghiară Szamosközy include şi un element miraculos în descrierea execuţiei, şi anume apariţia unui câine ciobănesc negru, de rasă *komondor*, trimis de mama lui Joannes Rácz, iniţiată în ale vrăjitoriei: *A poruncit să fie omorât sub eşafodul din Alba Iulia în aşa fel încât să i se taie picioarele la genunchi şi braţele la coate, fiind lăsat aşa sub eşafod. Dar a murit imediat ce i-au tăiat unul dintre picioare. Şi când încep să-l taie aşa în bucăţi, dintr-o dată apare un komondor negru în mijlocul soldaţilor români, care s-au speriat atât de tare încât au luat-o imediat la fugă spre cetate. Se zice că acel câine ar fi fost trimis prin vrăjitorie de mama lui János Rácz, pentru salvarea fiului ei, ceea ce însă nu i-a reuşit. Mama lui era în Ardeal în acele zile şi voievodul a poruncit să fie omorâtă, ca să nu folosească vreo vrăjitorie împotriva sa* (Tradus din limba maghiară de Klára Jakó); *Szamosközy István történeti maradványai,* vol. 4, p. 111.

98 *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, p. 890.

răposatului István Tholdi[99] să fi fost fiul fostului secretar voievodal. Însă, chiar dacă, atât la începutul secolului al XVII-lea, cât şi mai târziu, avem în zona Lipovei numeroşi moşieri cu numele de familie Rácz, înrudirea lor cu diacul maghiar nu poate fi demonstrată în stadiul actual al cercetărilor. În orice caz, deşi cariera de funcţionar intelectual a lui János Rácz a avut un sfârşit tragic, acesta a reuşit să creeze baza pentru supravieţuirea familiei prin dania primită de către urmaşi, ca recompensă pentru serviciile sale.

[99] Sándor Márki, *Aradvármegye és Arad szabad királyi város története*, în Benedek Jancsó – Gyula Somogyi (eds), *Aradvármegye és Arad szabad királyi város monographiája* (3 vols, Arad: Monographia Bizottság, 1892–1913), vol. 2, p. 223.

DIN ISTORIA SOCIETĂȚII DE CURTE ÎN ȚĂRILE ROMÂNE (SEC. XVI-XVII) PRELIMINARII

Toader NICOARĂ

Într-o lucrare, care a făcut epocă, Norbert Elias definea, între altele, un fenomen care a făcut trecerea de la societatea feudală, ca formă de societate războinică, la societatea modernă şi capitalistă, anume societatea de curte, cu elemente legate de confiscarea violenţei şi curializarea elitelor [1]. Pe scurt, fenomenul ar consta, după părerea lui Elias, într-un proces de transformare a nobilimii, clasă de cavaleri, într-o clasă de „curtezani". Istoricul demonstrează în cercetările sale că *într-un timp în care violenţa este un eveniment inevitabil şi cotidian, în care reţelele de dependenţă ale individului erau relativ strânse, refularea pulsaţiilor şi emoţiilor nu era nici necesară şi nici posibilă. Viaţa războinicilor, ca şi a altora care trăiesc într-o societate războinică este în mod constant ameninţată de agresiuni brutale. Războinicii aveau latitudinea de a-şi exterioriza sentimentele şi pasiunile, se puteau deda la bucurii sălbatice, puteau să-şi satisfacă apetitul sexual, să dea curs liber urii lor, să devasteze tot ce aparţine inamicului. Dacă erau înfrânţi, ei (aceiaşi războinici) erau expuşi la răzbunarea şi cruzimea învingătorilor. Riscau să fie supuşi torturilor, care încep să dispară din câmpul cotidian, din momentul în care puterea centrală îşi rezervă dreptul de a pedepsi sau umili pe cel căzut. Prin chiar această monopolizare (a puterii şi a violenţei de către prinţ), ameninţarea fizică, ce apasă asupra fiecăruia, ia o alură mai impersonală. Ea nu mai depinde de emoţiile spontane. Ea începe să fie supusă unor reguli şi legi precise. Ea se edulcorează chiar şi în cazul încălcării legii*[2].

Fapt este că în urma unui asemenea proces de monopolizare, de către prinţ, a exercitării violenţei se instalează în societăţile europene un alt tip de relaţii, atât între prinţ şi supuşii săi, ca şi în relaţiile dintre indivizi în cadrul aceloraşi societăţi, tocmai cu privire la folosirea licită sau ilicită a violenţei. Dar, acest fenomen, nu îndeajuns de cercetat şi lămurit, legat de confiscarea violenţei de către prinţul care reprezintă puterea centrală şi statul în curs de transformare şi metamorfozare nu s-a făcut uşor şi nu s-a făcut fără a cheltui un imens capital de violenţă.

Ce se poate constata la o primă vedere este faptul că acest fenomen cuprinde spaţiul întregii Europe, fiind întâlnit cam în acelaşi interval cronologic (a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi primele decenii ale secolului al XVIIl-lea), din

[1] Vezi Norbert Elias, *La société de cour* (Paris: Calmann-Lévy, 1969).
[2] Norbert Elias, *La dynamique de l Occident* (Paris: Calmann Lévy, 1972), p. 190.

Anglia Tudorilor (vezi, Henric al VIII-lea), în Rusia lui Ivan cel Groaznic, din Franţa ultimilor regi ai dinastiei de Valois, în micile principate din Peninsula italiană, ca să nu mai vorbim de Imperiul sultanilor, unde violenţa părea la ea acasă mereu. Este perioada în care se încheie, la nivelul întregului spaţiu european, un lung ciclu istoric, dominat de societatea războinică şi în care începe o lungă tranziţie spre ceea ce urma să fie societatea de curte, aşa cum a definit-o Norbert Elias şi o sumă de cercetări istorice ulterioare[3].

Revenind la spaţiul nostru istoric, constatăm că perioada cuprinsă între mijlocul secolului al XVI-lea şi primele decenii ale secolului al XVII-lea reprezintă epoca cea mai sângeroasă din istoria medievală şi modernă a românilor. Niciodată nu a curs atât de mult sânge, niciodată nu au fost risipite atâtea vieţi omeneşti, urmare a conflictelor violente şi a unor politici duse în acest sens[4]. Confruntarea s-a dat între o boierime încă neconsolată cu pierderea puterii şi întâietăţii în Principatele româneşti şi o putere centrală tot mai obedientă faţă de Poarta otomană, de la care-i venea acum autoritatea şi tronul şi care realiza că a pierdut iniţiativa externă, dar care încerca să-şi consolideze statutul şi puterea internă, subordonându-şi şi disciplinând boierimea.

Cronicile ţării sunt pline de episoade dramatice, de decapitări şi schingiuiri, de omucideri şi execuţii de o rară violenţă. Această turnură dramatică începe cu a doua domnie a lui Petru Rareş în Moldova (1541 – 1646). Deşi în prima domnie, Rareş nu a evidenţiat deloc un comportament tiranic, chiar a doua zi după ceremonia de reînscăunare pe tronul Moldovei, (vineri, 11 martie 1541), domnul a ordonat să fie decapitaţi, fără milă, după ce au fost „munciţi" adică torturaţi, capii grupării boiereşti care l-au abandonat la 1538: Mihu hatmanul, Gavril Trotuşan, Crasnăş vistiernicul şi Cosma logofăt al doilea şi alţii. *Şi adunând pre cei ce se lepădară de dânsul silit de împrejurări, s-a îndreptat spre chinuri şi cu mâini barbare a tăiat fără milă pe cei prinşi puţin mai înainte supuşi, şi tăind capetele lor, le-a trimis marelui împărat, dând daruri foarte bogate stăpânitorului turc*[5]. Urmează circa cinci decenii de crime şi execuţii, în care cad numeroase capete boiereşti şi în care se ruinează şi dispar mari familii din istoria Moldovei.

Aproape simultan fenomenul se manifestă şi în Valahia vecină, unde Mircea Ciobanul, numit direct de turci, fără consultarea „ţării", este primul domn care, în cele trei domnii, taie sistematic, în câteva rânduri, nenumărate capete boiereşti: *Mircea vodă au venit domn de la Poartă cu steag şi au intrat în Bucureşti,*

---

[3] Norbert Elias, *Procesul civilizării*, trad. de Maria-Monica Aldea (2 vols, Iaşi: Editura Polirom, 2004); Jean-François Solnon, *La cour de France* (Paris: Éditions Perrin, 2014); Arthur G. Dickens (ed.), *The Courts of Europe. Politics, Patronage and Royalty, 1480 - 1800* (London: Thames and Hudson, 1977); pentru Curtea de la Versailles ca model al curţilor europene vezi Mathieu Da Vinha, *Le Versailles de Louis XIV* (Paris: Éditions Perrin, 2009).

[4] Pentru problematica decapitării şi pentru multiplele sale aspecte de natură istorică şi antropologică, vezi, lucrarea lui Paul-Henri Stahl, *Histoire de la décapitation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986).

[5] 'Cronica lui Macarie', în *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI*, tipărite de Ioan Bogdan, ed. P.P. Panaitescu (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Române, 1959), pp. 102-103.

martie 17, 7053. Şi trecând două săptămâni, au tăiat pre boieri anume: Coadă vornecul, i brat ego Radul comisul, i Dragul stolnicul, i Stroe spătarul şi Vintilă comisul, şi pre mulţi boieri care sunt scrişi aici [6]. O altă sursă povesteşte că *Mircea vodă iar au venit domn al treilea rând. (…) Iar când au fost la martie 3 deni, cu meşteşug mare au chemat pre Stănilă vornicul şi pre toţi boiarii şi pre amândoi episcopii şi pre toţi egimenii cu mulţime de călugări, în cetate în Bucureşti. Şi aşa fără veste au năpustit într-ânşii pre beşliilui şi pre mulţi turci, de i-au tăiat pre toţi, vărsându-se mult sânge nevinovat. Da-va seama înaintea lui Dumnezeu!*[7]. Alte surse ne spun că au fost decapitaţi, cu această ocazie, circa 200 de boieri şi oameni ai Bisericii. Johannes Honterus, sasul braşovean atât de cunoscut, spune despre el următoarele: *Voievodul Mircea impus ţării de turci (...) a întrecut pe tiranii cei mai cruzi prin sălbăticia sa...* [8], iar un alt transilvan, Georg Reicherstorffer, scrie în *Chronografia* sa astfel: *A fost aşezat prin puterea împăratului turcesc în scaunul ţării, precum se spune, întrece cu mult, în cruzimi şi tiranie, pe toţi înaintaşii săi; acesta chiar de la începutul domniei, fără să aibă vreun cuvânt îndreptăţit, a poruncit ca cei mai de frunte seniori, baroni şi nobili ai acestei ţări să fie, parte din ei răpuşi printr-o moarte cumplită, parte din ei băgaţi la grea temniţă, din care cauză mulţi alţii mânaţi de teamă să nu cadă cumva în mâinile lui, părăsindu-şi toată averea, au fugit pe ascuns şi s-au îndreptat în Transilvania, ca să fie acolo mai apăraţi*[9]. Şi cronica ţării continuă, domnie după domnie, cu numărul şi circumstanţele tăierii boierilor.

La o sumară analiză, victimele cad din toate părţile. Cad multe capete boiereşti, aşa cum au mai căzut în trecut, dar acum se stinge un mare număr de mari familii boiereşti, aşa cum cade un număr imens de capete domneşti[10]. Un număr apreciabil de domni moare de morţi năprasnice, semn că marea boierime nu era dispusă să cedeze, fără rezistenţă, statutul de care se bucurase în societatea războinică.

Implicit sau explicit, domnii numiţi de Poartă, conştient sau inconştient, au urmărit şi la noi „domesticirea" boierimii, transformarea ei, dintr-o nobilime războinică, într-o aristocraţie de curte, domesticită, curializată, resemnată, cu privire la lupta antiotomană şi la schimbarea statutului Ţărilor Române şi antrenată mai degrabă în administrarea afacerilor interne ale ţării sub autoritatea de necontestat a prinţului. Faptele se consumă pe fundalul avansului turcilor spre Europa centrală, urmare a căderii regatului Ungariei sub turci şi a expectativei polonezilor faţă de problema otomană, precum şi în circumstanţele în care toate

---

[6] Constantin Grecescu – Dan Simionescu (eds), *Istoria Ţării Româneşti, 1290 - 1690. Letopiseţul cantacuzinesc* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Române, 1960), pp. 48-49.

[7] Ibid., p. 50.

[8] Maria Holban et al., *Călători străini despre Ţările Române* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1969), vol. I, p. 205.

[9] Ibid., I, p. 200.

[10] Ştefan Aftodor, *Boierimea în Ţara Românească. Aspecte politice şi social-economice (1601 – 1654*) (Brăila: Editura Istros, 2014).

regatele occidentale îşi îndreaptă atenţia spre Atlantic şi spre Lumea Nouă, de curând descoperită de Cristofor Columb. În acest context, total defavorabil pentru Principatele Române, în cazul unora dintre principi, alianţa cu creştinii era ţinută ca o soluţie de rezervă, după circumstanţe, raţiunea politică le cerea pe moment, să accepte *status-quo*-ul existent, şi să încerce să prezerve un statut care garanta autonomia internă, individualitatea teritoriului, confesiunea creştină etc., având mereu în imaginar paşalâcul („răul cel mare"), ca o sabie a lui Damocles deasupra capului.

Organizarea societăţii de curte, ca sistem politic de funcţionare a societăţilor europene, a implicat, înainte de toate, un proces de curializare a elitelor războinice, integrarea lor treptată în acest mecanism de exercitare a puterii, care a devenit *curtea*. Norbert Elias mai întâi, apoi Robert Muchembled, şi alţi istorici au conceptualizat şi restituit fenomenul de curializare a elitelor şi de transformare a lor în părţi componente ale unui mecanism complex de concentrare a puterii în mâinile prinţului şi de exercitare a acesteia de către prinţ şi/sau în numele său, de un sistem complex de personaje, aflate toate, în relaţii de dependenţă faţă de acesta. În spaţiul românesc, procesul curializării elitelor, definit ca transformarea vechii aristocraţii războinice în funcţionari administrativi în slujba statului (încorporat/reprezentat de prinţ), a luat forma unui proces de „domesticire" a boierimii, de fidelizare a ei prin raporturi de forţe politice şi simbolice în elementele mecanismului de exercitare a puterii de către prinţ şi în numele său. Fenomenul este unul lent, şi se derulează cu începere de la mijlocul secolului al XVI-lea, când se manifestă, prin crize violente şi ia forma unor masive şi sângeroase tăieri de boieri, ca apoi, în intervalul de aproape un secol şi jumătate, până la domniile fanariote, să fie marcat de episoade sângeroase, conducând, în ultimă instanţă, pe termen mediu şi lung, la domesticirea acestei boierimi şi la pregătirea ei pentru noua formă a societăţii de curte, în care se încadrează, de voie, de nevoie, odată cu fanarioţii. Fapt este că, odată cu instalarea principilor fanarioţi, avem de-a face cu o aristocraţie/boierime curializată, disciplinată, care era deja la mâna principelui, cu o boierime care cerea „mile" şi favoruri acestuia şi care nu mai semăna deloc cu boierimea războinică a secolelor precedente.

Fenomenul de curializare a elitelor s-a realizat în mai mulţi paşi, pe măsura avansului societăţii de curte. Dar, primele simptome ale unui asemenea proces se evidenţiază prin numeroasele şi tot mai desele „tăieri" de boieri, practicate în epoca la care ne referim.

Pentru curializarea şi domesticirea vechii aristocraţii războinice, principii au folosit, într-o primă etapă, violenţa (masivele tăieri de boieri) şi apoi curializarea propriu-zisă, tradusă prin îmblânzirea moravurilor şi prin apariţia curtenilor, a curtezanilor, adică a unui nou tip de aristocrat. Noua boierime curializată sau, cu alte cuvinte, „domesticită" şi fidelizată prinţului era compusă din câteva categorii distincte, care contribuie împreună la conturarea unei noi fizionomii a curţii: parte din vechile familii boiereşti „domesticite", educate, îmblânzite; parte din oameni noi, care acceptau, ca preţ al urcării lor în ierarhia socială, condiţiile de domesticire şi noile moravuri de curte, traduse prin fidelitate absolută faţă de prinţ; parte - din

străini - (occidentali şi orientali, deopotrivă) tot mai prezenţi la curţile moldave, valahe sau transilvane; dar şi din mai vechea sau mai noua aristocraţie fanariotă, deja îmblânzită şi curializată la Înalta Poartă. Urmare a acestui proces complex şi de durată se organizează şi se dezvoltă în timp, o nouă aristocraţie, care-şi datorează poziţiile şi prestigiul prinţului şi, ca atare, acceptă noile relaţii şi noile raporturi de putere impuse de acesta, în cazul românesc, cu sprijinul masiv al Porţii Otomane.

Dacă în secolele precedente, aristocraţia războinică avea sau reclama un statut egal cu cel al prinţului (uneori, acesta fiind o jucărie în mâinile ei, marii boieri făcând politica ţării, ridicându-şi adevărate oştiri împotriva prinţilor), odată curializarea realizată, marea boierime acceptă subordonarea faţă de prinţ, ca preţ al unei cariere reale şi simbolice, care aducea beneficii materiale şi de prestigiu, dar subordonată şi nicidecum egală prinţului.

În acest comportament violent, prin care principii încearcă şi reuşesc să domesticească boierimea, exemplul vine la noi de acolo de unde ne-am aştepta mai puţin, adică de la Poarta Otomană. După primul şoc provocat de cucerirea Constantinopolului, reprezentanţii vechii aristocraţii bizantine, rămase sub stăpânire otomană, au realizat că pot desfăşura o activitate profitabilă în jurul Curţii sultanilor ca intermediari şi facilitatori în exercitarea puterii, cel puţin în anumite domenii, care nu reveneau exclusiv vechii aristocraţii otomane (tălmaci-dragomani, furnizori ai Porţii, negustori-toptangii, concesionari ai vămilor, dar şi medici, bijutieri, negustori de mărfuri rare, bancheri, cămătari etc.), care le permitea să deţină o putere informală şi să exercite rolul de intermediari ai afacerilor de tot felul cu creştinii, până la rolurile lucrative de preceptori şi dascăli, medici, farmacişti, artişti etc. – adică a acelor ocupaţii din jurul Seraiului împărătesc şi a persoanei Împăratului, care au căpătat în timp o putere informală deosebit de mare, ce permitea influenţarea sau luarea unor decizii în favoarea lor sau a clienţilor lor, între care se numărau şi pretendenţii la tronurile Principatelor. Fapt este că o bună parte dintre cei rămaşi, aşa numiţii greco-levantini, dar şi italieni sau alţi creştini, au devenit intermediarii raporturilor Porţii otomane cu lumea creştină.

La rândul lor, sultanii au realizat, cu timpul, că pentru a nu fi controlaţi de marea aristocraţie otomană, era preferabil să guverneze Imperiul cu o clientelă provenită din ne-otomani, cu aşa numiţii „sclavi ai sultanului", personaje de origini modeste, în general, renegaţi creştini de diverse origini sau eunuci egipteni, etc., care-şi datorau condiţia exclusiv sultanului şi ca atare, manifestau fidelitate totală faţă de acesta.

Prezenţa lor în sferele de putere ale Porţii Otomane aducea beneficii, unele însemnate chiar, iar grecii, evreii, albanezii, bulgarii, sârbii, aromânii dar şi alţi levantini, ca şi tot felul de renegaţi, din spaţiul european şi mediteraneean (unguri, italieni, raguzani), au găsit foarte repede moduri de a se adapta la noua situaţie. Într-un interval de timp relativ scurt, grecii din Ţarigrad au devenit aproape proprietarii unui monopol al serviciilor diverse aduse Porţii, prin intermedierea multiplelor relaţii cu puterile creştine. S-au creat în jurul puterii otomane adevărate

reţele de influenţă şi putere informală, dar cu o forţă de influenţare a lucrurilor greu, dacă nu imposibil de imaginat. Oricum, fără ajutorul acestor reţele era imposibil de obţinut şi, mai ales, de păstrat scaunul celor două Principate[11].

Sunt semnificative carierele realizate de reprezentanţii unor mari familii bizantine în epoca turcocraţiei, precum Paleologii, Cantacuzinii etc., iar, mai târziu, Mavrocordaţii, Calimachii, Ghiculeştii, Ipsilantii etc., care au creat adevărate dinastii, reţele de putere şi influenţă în jurul Porţii otomane şi a *establishment*-ului ce exercita puterea în Imperiu[12], cu un impact direct asupra istoriei Principatelor Române.

După primul impact, puternic, sângeros, dramatic al luării Constantinopolului şi al desfiinţării puterii formale bizantine, turcii i-au supus pe grecii (creştinii) din Imperiul otoman unui proces de domesticire, de disciplinare, deoarece aveau mare nevoie de resursele umane, unele deosebit de calificate, altele decât aristocraţia războinică turcă. Pentru a exercita, în mod autoritar şi eficient puterea, sultanii otomani au realizat, ei înşişi, o politică de domesticire a marii aristocraţii otomane, cam în acelaşi mod în care acest fapt se realiza peste tot în epoca respectivă (vezi experienţa rusească a ţarului Ivan cel Groaznic). Într-un prim pas, această domesticire se realizează prin eliminarea brutală, violentă, a tuturor adversarilor, reali, posibili sau imaginari. În timp, sultanii au introdus chiar regula tăierii fraţilor, a prinţilor moştenitori, a unchilor şi a tuturor moştenitorilor masculini direcţi, spre a nu produce stări de anarhie şi a realiza o coerenţă a politicii imperiale. Urmează apoi, într-un al doilea pas, surplombarea vechii aristocraţii războinice otomane, prin acceptarea în funcţiile esenţiale a unor renegaţi şi construirea unui întreg eşafodaj administrativ din ceea ce s-a numit „sclavii împăratului". Este suficient să aruncăm o privire pe lista marilor viziri şi paşale ale Imperiului spre ne face o idee despre dimensiunea fenomenului. Este semnificativă originea marilor viziri şi a paşalelor care, în marea lor majoritate, nu erau turci[13]. Ca să nu mai vorbim de creşterea rolului eunucilor şi al haremului imperial în exercitarea unei imense puteri informale care influenţa deciziile prin toate mijloacele posibile şi imaginabile, de la daruri, intrigi, sugestii, omucideri, otrăviri, surghiuniri etc., într-o direcţie sau alta. Aşa se face că, mai ales în raporturile cu lumea creştină, otomanii au apelat la aristocraţia Fanarului, dar şi la o serie lungă de renegaţi, aparţinând aproape tuturor popoarelor europene. Este necesar să revedem lista vizirilor şi a marilor viziri de origine ne-otomană, ca să înţelegem contextul în care grecii domesticiţi şi o listă lungă de levantini vin în Ţările Române şi alimentează noua formulă a societăţii de curte. Dintr-un anumit punct de vedere se poate susţine ideea după care curtea

---

11 Nicolae Iorga, *Roumains et grecs au cours des siècles* (Bucarest: Imprimerie „Cultura Neamului Românesc", 1921); Nicolae Iorga, *Les Grandes Familles Byzantines et l'idée byzantine en Roumanie* (Bucarest: Academie Roumaine, Bulletin de la Section Historique, 1931); Constantin V. Obedeanu, *Grecii în Ţara Românească cu privire generală asupra stării culturale până la 1717* (Bucureşti: I.V. Socecu, 1900).

12 Mihail D. Sturdza, *Grandes Familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople. Dictionnaire historique et généalogique* (Paris, 1983).

13 Mustafa Ali Mehmed, *Istoria Turcilor* (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1972), passim.

otomană a reprezentat un imens creuzet în care s-a produs, în timp, domesticirea şi curializarea elitelor aristocratice de diferite origini, proces prin care o bună parte din aristocraţiile popoarelor cucerite din Asia Mică şi din Balcani, (bizantini, greci, bulgari, sârbi, albanezi, bosniaci, etc.), ca şi aventurieri veniţi de aiurea, au fost integraţi unui imens mecanism de exercitare a puterii şi de administrare a unuia dintre cele mai mari imperii ale timpului.

Până relativ recent, istoricii au avut reale dificultăţi în a discuta deschis despre ceea ce astăzi numim regimul dominaţiei otomane. Mai corect ar fi să înlocuim sintagma dominaţie cu suzeranitate. Acceptarea suzeranităţii implica obligatoriu şi o anume dominaţie. Dar, raporturile erau mai complexe, cu o puternică dimensiune simbolică, cu dus-întors, în sensul că acceptarea suzeranităţii implica nu numai obligaţii, implica - înainte de toate - protecţie, iar lipsa protecţiei din partea Suveranului faţă de vasalul său era taxată ca un gest ruşinos pentru acesta. La fel cum aceiaşi istorici au evitat să interpreteze un fenomen foarte prezent în această perioadă de un secol şi jumătate de istorie românească (mijlocul secolului al XVI-lea – secolul al XVII-lea), adică masivele tăieri de boieri, pe care cronicile ţării le evidenţiază cu pregnanţă, dar pe care, cei mai mulţi istorici fie le-au eludat, fie le-au considerat un fenomen accidental, marginal, în orice caz de neglijat, oricum nesemnificativ pentru a explica ce se petrecea, de fapt, în societatea românească, în materie de politică şi putere. Şi, ca atare, de netratat. Or, se ştie prea bine, nici un fenomen nu este lipsit de semnificaţie, nici o gratuitate nu-i deloc… gratuită. Aşadar, care să fie semnificaţia faptului că, de la un moment dat (mijlocul secolului al XVI-lea), raporturile de putere din Ţările Române devin tensionate peste măsură, violente fără egal şi că avem, în urma confruntărilor violente dintre prinţ şi marea boierime, hecatombele de morţi năprasnice de care vorbesc toate cronicile timpului? Ca atare, se pune întrebarea: care să fie semnificaţia acestui comportament (considerat de sensibilitatea modernă tiranic, barbar, primitiv etc. - şi putem să-i adăugăm oricâte calităţi peiorative dorim, al tăierii boierilor? De ce unii dintre principii noştri l-au practicat cu predilecţie şi, de ce alţii într-o măsură mai mică, iar alţii deloc. De ce este el mai frecvent din deceniile trei, patru şi cinci ale secolului al XVI-lea şi doar accidental şi mai sporadic în cele următoare, fără a lipsi însă, la intervale aproape regulate? Ca apoi, odată cu instalarea fanarioţilor, după părerea noastră, o formulă *sui-generis* a societăţii de curte, să se dilueze treptat, să devină episodic, pentru a dispărea complet abia după sfârşitul epocii fanariote, odată cu progresul societăţii civile.

O primă constatare este aceea că în societatea medievală, violenţa era monedă curentă şi confruntarea directă, violentă, pe calea armelor era o manieră, cea mai la îndemână, de a tranşa pricinile şi interesele divergente şi de a rezolva radical şi sângeros o problemă de putere şi autoritate, prin eliminarea fizică, sângeroasă, a adversarilor.

Aşa cum am evidenţiat, a existat un enorm capital de violenţă în acest spaţiu al Europei orientale în care desele invazii de până târziu, impuneau un exerciţiu războinic şi o vigilenţă continuă. O bună parte a acestui potenţial violent a fost investit şi cheltuit în luptele cu turcii din această epocă eroică, reprezentată de ultimele secole

cu adevărat medievale (a doua jumătate a secolului al XIV-lea, secolul al XV-lea şi primele decenii ale secolului al XVI-lea, cu puţine, dar puternice reveniri ulterioare (Ion Vodă cel Cumplit, Mihai Viteazul, Mihnea al III-lea). Atâta timp cât creştinătatea occidentală şi braţele sale armate, Regatul apostolic al Ungariei şi cel al Poloniei, susţinute de un cavalerism creştin, dornic de aventură, din Europa occidentală care se angrena uşor în ideea de cruciadă târzie mai funcţiona, Principatele dunărene au fost mereu avangarda luptelor cu turcii. Dar, după înfrângerea de la Mohács (1526) şi căderea Ungariei şi, odată instalat noul regim al suzeranităţii/dominaţiei otomane, acest capital de violenţă, încă puternic şi consistent în spaţiul Ţărilor Române, începe să fie dirijat şi cheltuit în şi spre lupte intestine, pentru impunerea autorităţii în interior, pentru întâietate şi dominaţie internă. Doar în mod sporadic şi accidental acest capital de violenţă va fi îndreptat împotriva duşmanului din afară (în rarele lupte împotriva turcilor şi mai ales împotriva tătarilor, în luptele purtate alături de turci, în luptele Transilvaniei în Războiul de 30 de ani, în luptele purtate alături de turci ca urmare a implicării Transilvaniei în Războiul de 30 de ani). Luptele interne, între partide boiereşti sau între cele trei ţări, revolte şi mutinerii sau răscoale (vezi răscoala seimenilor) care iau uneori imaginea unor adevărate războaie civile, sunt cele care macină o energie enormă, cu importante pierderi de vieţi omeneşti, aparţinând, în principal, reprezentanţilor marilor familii boiereşti.

Trecând, însă, dincolo de această constatare, un prim răspuns, o primă ipoteză este aceea că fenomenul nu este întâlnit decât accidental în perioada eroică a Evului Mediu românesc (când domnii, care întâmpinau rezistenţă din partea unor boieri, tranşau situaţia prin eliminarea lor fizică, acuzându-i de hiclenie) perioadă în care prinţul şi boierii făceau front comun (de voie, de nevoie) şi îşi cheltuiau capitalul de violenţă împotriva inamicului comun al comunităţii creştine (musulmanii necredincioşi - reprezentaţi de otomani şi de tătari) şi, uneori, chiar şi împotriva unor vecini creştini (unguri, poloni, cazaci etc).

Odată cu intrarea Principatelor în sfera dominaţiei otomane are loc o deturnare radicală a acestui capital de violenţă. Într-o primă fază, acest capital a fost folosit în conflictele locale dintre cele trei ţări sau în sporadice lupte de gherilă cu otomanii la marginile Ţărilor noastre şi, cel mai adesea, în expediţii alături de turci. Dar, cea mai mare parte a acestui capital de violenţă a fost consumat în plan intern, pentru reglarea prin confruntări violente a raporturilor de putere între diferite grupări boiereşti, care se pun în slujba unor pretendenţi ce vizează ocuparea tronului şi preluarea puterii. Fenomenul are drept consecinţe directe o masivă cheltuială de violenţă în care cad numeroase capete boiereşti, dar cad şi relativ numeroase capete princiare. La o estimare sumară, putem constata că niciodată în istoria noastră n-au căzut în mod violent atâtea capete domneşti şi boiereşti decât în perioada de un secol şi jumătate, cuprinsă între 1541 şi 1714. În paralel şi consecutiv cu această acţiune de decapitare, la propriu, a acestei aristocraţii războinice, are loc un proces complementar de disciplinare, de domesticire a aceleiaşi boierimi războinice, predispusă mereu la violenţă, anarhică şi nesupusă, ce dispută cu prinţul întâietatea în stat, în administrarea şi guvernarea acestuia, ca şi în asumarea beneficiilor concrete ale acestei guvernări. Domesticirea boierimii războinice constituie un - la fel

de important - proces istoric, din nefericire total neglijat şi studiat neconvingător sau deloc de către istorici.

De partea sa prinţul (domnul, voievodul) pentru a păstra controlul puterii şi a rămâne stăpân pe situaţie, a început o politică de corijare şi disciplinare, de control şi de „domesticire" a boierimii. Principalul instrument în conducerea unei asemenea politici o constituie investitura dată de turci şi eliminarea „ţării" din acordarea acesteia.

Dacă în perioada războinică, în care în luptele cu turcii, boierimea şi domnul aveau interese comune, odată cu instaurarea dominaţiei otomane, în care iniţiativele războinice împotriva turcilor devin tot mai sporadice, problema centrală care antrenează disputa dintre domn şi boieri este problema puterii. Domnul, primind puterea de la turci, cu mandatul de a păstra Principatele în sfera turcocraţiei, nu mai era dispus să o împartă în mod egal cu boierimea care, la rându-i, nu mai dorea să renunţe cu uşurinţă la exercitarea sa plenară, în principal, participând la alegerea prinţului şi la implicarea, de la egal la egal, în exercitarea guvernării şi împărţirea beneficiilor acesteia. De aici, puternicul conflict dintre domn şi boierime, pe care primul, bazat pe noua legitimitate primită de la turci, îl tranşează în favoarea sa, într-o manieră violentă. Evident, a contat şi caracterul şi psihologia personală a fiecărui prinţ, dar fenomenul are, mai degrabă, cauze şi motivaţii politice şi nu-l putem explica, aşa cum uneori s-a sugerat, doar prin dorinţa sanguinară a unora dintre prinţii care l-au practicat pe scară largă pentru a-şi disciplina supuşii (Radu Ciobanu, Alexandru Lăpuşneanu, Ioan Vodă Cel Cumplit, Ştefan al II-lea Tomşa ş.a.).

Unii principi au dus această politică cu mijloace radicale, prin decapitări şi tăieri masive de boieri, mai ales, domnii cu un sprijin puternic din partea turcilor, cei care au făcut o politică pro-turcă totală, care nu au schiţat nici cea mai mică rezistenţă antiotomană. Din lunga listă de nume de principi care au guvernat în această jumătate de veac (al XVI-lea), principii care nu au folosit violenţa contra boierimii sunt de numărat pe degetele de la o mână (Pătraşcu cel Bun, Petru Cercel, Petru Şchiopu, Miron Barnovschi ş.a.). Tăierile de boieri, eliminarea fizică a adversarilor nu era o invenţie a epocii de care vorbim, dimpotrivă, întâlnim acest fenomen în toate societăţile războinice. Ce este de subliniat este faptul că în circumstanţele istorice de care vorbim, fenomenul eliminării violente a aristocraţiei războinice capătă o amploare fără precedent în trecut, dar cu exemple contemporane similare (vezi Italia secolului al XVI-lea, tăierile de boieri în Rusia lui Ivan cel Groaznic, ca să nu vorbim de sultanii otomani din acelaşi secol al XVI-lea).

În istoria celor trei Principate care aveau ca numitor comun faptul că se aflau în diferite grade în sfera turcocraţiei, lucrurile s-au petrecut în mai multe moduri şi au avut, după circumstanţe, semnificaţii diferite. Pierderea capului a reprezentat în vechiul drept cutumiar românesc, dar şi în cel european, o pedeapsă legitimă, pentru trădarea fidelităţii datorate prinţului, în virtutea raporturilor de vasalitate[14]. Pedeapsa tăierii capului era un privilegiu al aristocraţiei (fiind o pedeapsă onorabilă,

[14] Vezi Ioan Ceterchi, *Istoria dreptului românesc* (Bucureşti: Editura Academiei, 1980), vol. I, pp. 430-457.

faţă de altele „ruşinoase" şi degradante rezervate „prostimii") şi era legitimată de dovedirea culpei printr-o judecată publică urmată de o execuţie, la fel de publică[15]. Era plata pentru crima gravă, numită „hiclenie" sau trădare în termeni moderni. Această pedeapsă era o manieră legitimă, pe care cutuma şi prescripţiile juridice, dar şi toate codurile de onoare şi onorabilitate medievală au acceptat-o ca atare, cu condiţia ca vina, culpa, să fi fost dovedită, iar culpabilul să fi fost adus la o judecată, fie ea şi sumară, dar judecată, de regulă publică.

A existat însă şi o altă situaţie (considerată deja în epocă drept tiranie) în care uciderea boierilor se realiza în mod arbitrar, „tiranic" spun cronicile, adică fără a proba culpa şi, mai ales, fără o judecată publică, fie ea sumară şi imediată, izvorâtă dintr-un capriciu personal al domnului sau chiar dintr-un raţionament politic, mai mult sau mai puţin evident. Or, în cazurile de care discutăm este vorba de această a doua situaţie, în care cei mai mulţi deţinători ai puterii supreme realizau, în fapt, un abuz de putere, executându-şi adversarii fără a mai căuta chiar să formalizeze printr-un proces culpa reală sau imaginară a acestora. Ca să nu mai vorbim de faptul că anumite judecăţi se desfăşurau cu „voie veghiată", adică erau părtinitoare.

Dacă urmărim cu atenţie fenomenul constatăm că masificarea lui, a tăierilor boierilor în societatea românească, începe să se manifeste într-un interval marcat de momentul bătăliei de la Mohács (1526), ca să atingă intensităţi deosebite în deceniile de la mijlocul secolului al XVI-lea, şi apoi să fie prezent, cu intermitenţe, sub anumiţi domni, până în ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, ca să devină sporadic şi accidental în epoca fanariotă. Departe de a putea fi pus pe seama atitudinii sanguinare a cutărui sau cutărui principe, fenomenul este de pus în legătură cu problema puterii şi a modului de exercitare a acesteia în societatea românească. Anume, cine o exercită şi, mai ales, cum: autoritar, tiranic, absolutist sau, dimpotrivă, cu sfatul şi consilierea „ţării", adică a marii boierimi şi a unora din celelalte categorii sociale sau profesionale (negustorime, slujitori etc).

Până în momentul în care mai existau speranţe că pericolul extern mai poate fi combătut s-a realizat o coagulare a efortului comun în jurul domnilor, iar defecţiunile boierilor sunt rare şi puţine, ca atare şi tăierile pentru trădare erau mai puţin frecvente. Deţinerea puterii şi exercitarea ei, chiar şi în mod autoritar şi absolut de către principe era motivată de situaţia excepţională şi de nevoia coerenţei luptelor cu duşmanul extern şi cu politica externă a ţării. După instaurarea suzeranităţii/dominaţiei otomane însă, puterea prinţului îşi schimbă sursele de legitimare: dacă în perioada precedentă, legitimarea era dată de „ţară", adică de boierime şi de structuri intermediare, precum oameni ai Bisericii, reprezentanţii unor categorii sociale etc., avem de-acum, o situaţie nouă, în care o sursă externă („preaputernicul împărat de la Ţarigrad") devine dominantă, oferind legitimitate prinţilor valahi, moldavi şi transilvani care deveneau prin acest fapt instrumentul esenţial al menţinerii Principatelor în sfera de interese a turcocraţiei[16].

---

[15] Stahl, *Histoire de la décapitation*, pp. 47-77.

[16] Aftodor, *Boierimea în Ţara Românească*, pp. 49-57.

Apoi, domnii numiţi de turci, odată aşezaţi în scaun, deveneau, însă, vulnerabili, deoarece legitimarea internă era nulă sau era doar parţială, în sensul că nu toată boierimea era dispusă să susţină un prinţ fidel şi uneori docil faţă de turci. Identificăm aici, în această schimbare a legitimităţii puterii şi autorităţii, cauza celor mai multe conflicte, care vizau impunerea prinţului la tron şi apoi participarea la guvernare şi la împărţirea beneficiilor guvernării.

Ca atare, domnii care s-au dezangajat de la luptele cu turcii (după Radu de la Afumaţi şi Petru Rareş) au trebuit să facă faţă unei adversităţi puternice din partea uneia sau chiar a mai multor facţiuni ale boierimii care nu se împăcaseră încă cu situaţia de fapt. Consecinţa a fost un comportament tiranic al domnilor faţă de aceşti boieri (care deseori sfârşesc decapitaţi şi eliminaţi brutal din scenă). Sunt şi cazuri în care reacţia inversă este şi ea puternică, şi avem în această epocă cele mai numeroase asasinate şi ucideri de domni români (Radu de la Afumaţi, Pătraşcu cel Bun, Bogdan Rareş, Ioan Vodă, Nicoară Potcoavă, Despot Vodă, Ştefan Lăcustă, Ştefan Tomşa, Mihai Viteazul, Gaspar Grazziani, Radu Mihnea, Şerban Cantacuzino), la care putem adăuga lista unor domni eliminaţi direct de turci (Petru Cercel, Miron Barnovski, Constantin Brâncoveanu, Ştefan Cantacuzino). Ca să nu mai vorbim de domni şi pretendenţi („domnişori") cu o soartă nefericită, care şi-au încheiat viaţa în lungi şi nefericite exiluri, pe meleaguri străine. Fenomenul este de pus în relaţie cu progresul desacralizării corpului princiar, dar şi cu radicalismul unor situaţii ireconciliabile între aristocraţie, pe de parte şi puterea princiară, de cealaltă. În sens invers, au existat domni care au urmărit reluarea unei politici războinice faţă de turci, dar aceştia au fost obligaţi să se confrunte cu o boierime care, de la un moment dat, nu mai era dispusă să ridice sabia şi să plătească cu sânge şi pustiiri un asemenea comportament. Consecinţa era aceeaşi: comportamentul tiranic al domnilor care apelau, *ultima ratio*, la eliminarea fizică a oponenţilor şi recurgeau la decapitarea boierilor, ajungând, pe termen lung, la aceleaşi consecinţe, adică la o domesticire şi un control mai strâns al clasei boiereşti.

Mijloacele de eliminare au devenit tot mai feroce şi chiar mai primitive. Dacă pedeapsa prin tragerea în ţeapă - o procedură de-a dreptul barbară şi teribil de chinuitoare (adusă de popoarele turcice din spaţiul asiatic şi răspândită în tot spaţiul Europei central- orientale din Rusia, Polonia, la cazaci, tătari, români, turci etc.), care provoca îndelungi suferinţe fizice, începe să decline, dacă tăierea capului pe butuc era deja o „favoare" rezervată aristocraţiei, fiind o moarte care producea mai puţină suferinţă fizică, ce se acorda tot mai rar, îşi face loc în acest timp şi devine aproape monedă curentă, execuţia prin spânzurătoare - o moarte ruşinoasă, rezervată până acum vulgului sau criminalilor ordinari - care-i aducea condamnatului nu numai pierderea acestei lumi, dar şi pierderea vieţii de apoi, ştiut fiind faptul că Biserica creştină nu-i asista cu rugăciunile sale pe cei morţi prin spânzurătoare - sau chiar mai des, prin strangulare - metodă des uzitată de turci - ca şi în câteva cazuri, moartea mai insidioasă şi mai greu de probat, prin otrăvire.

În legătură cu frecvenţa tăierilor de boieri în Ţările Române identificăm o primă perioadă, de la mijlocul secolului al XVI-lea (1526 – 1538 – 1541) până după Mihai Viteazul şi Radu Şerban (1601) când tăierile de boieri sunt cele mai frecvente.

Există o raţiune a acestui fapt. După dezastrul de la Mohács (1526), creştinătatea derutată era mereu în defensivă, iar factorii de putere de la noi încă nu realizau pe deplin că puterile creştine (poloni, habsburgi) nu vor reuşi alungarea turcilor măcar până dincolo de Bosfor, în Asia Mică. Este o perioadă dramatică, când se mai păstrează un echilibru fragil între adepţii unei împăcări cu situaţia de dependenţă faţă de turci şi adepţii, nu puţini, ai unei rezistenţe armate, în încercarea de a schimba ceva din acest statut, considerat deja înrobitor. Ca atare, fiecare tendinţă apelează la violenţă pentru a-şi impune soluţia în care credea.

Episodul războinic de la sfârşitul secolului (Războiul de 15 ani, 1591 – 1606) a constituit ultima mare încercare, având în spate Liga Sfântă, de a confedera cele trei Principate şi toate energiile războinice din acest spaţiu, pentru scoaterea ţărilor de sub dominaţia otomană. Efortul a fost unul imens, întins pe un deceniu şi jumătate, iar rezultatele acestuia s-au dovedit deosebit de instructive pentru toţi cei implicaţi. Dar, şi cu această ocazie, în general, se uită că Polonia, în virtutea unei mai vechi înţelegeri cu turcii, a făcut politica acestora de *non-combat* alături de tabăra creştină şi că au existat în toate cele trei ţări grupări însemnate de boieri care nu au susţinut deloc efortul luptelor cu turcii. Regăsim asemenea grupări politice şi în Valahia, ca şi în Transilvania, iar cât priveşte Moldova, odată cu Ieremia Movilă, aceasta s-a detaşat limpede de „frontul" antiotoman, aliniindu-se politicii de *non-combat* a Poloniei.

Fără a încerca să justificăm o asemenea atitudine, ea se cuvine totuşi explicată. Dacă privim rezultatele Războiului de 15 ani pentru Principatele române, vom constata că preţul a fost imens, pagubele pe măsură, iar beneficiile nu întotdeauna vizibile şi palpabile[17]. Una din învăţăminte a fost că, întâi de toate, s-a dovedit că habsburgii nu-i pot confedera pe toţi creştinii în lupta antiotomană. Mai mult chiar, Polonia cancelarului Zamojski şi Moldova Movileştilor au făcut clar politica turcilor, iar Imperiul Otoman, chiar dacă putea pierde bătălii, nu era deloc uşor de bătut pe termen mediu şi lung. De cealaltă parte, constatând eventualitatea pierderii totale a controlului, otomanii nu s-au dat în lături de la măsuri drastice şi n-au exclus, la limită, paşalâcul[18]. Singurul beneficiu palpabil şi acesta doar pe termen mediu, a fost scăderea preţului pentru cumpărarea domniei. Deşi erau tentaţi să o facă, otomanii nu au apelat la ultima soluţie – paşalâcul – dar şi-au sofisticat metodele pentru controlul Principatelor, pentru că de-acum, domnul numit la Poartă nu mai vine singur, ci anturat de o puternică clientelă de levantini, cu interese care gravitau spre Stambul şi nu neapărat spre lumea creştină şi cu un număr însemnat de trupe turceşti drept gărzi personale.

La rândul lor, factorii interni din cele trei Principate au realizat că eforturile unui război cu turcii sunt deosebit de costisitoare în oameni şi mijloace, iar

[17] Vezi Bogdan Murgescu, 'Aspecte financiare ale participării Ţării Româneşti la Războiul de 15 ani', în Bogdan Murgescu, *Ţările Române între Imperiul otoman şi Europa creştină* (Iaşi: Editura Polirom, 2012), pp. 103-111.

[18] Mihai Maxim 'Ţările Române şi Imperiul otoman (1400-1600)', în Ştefan Ştefănescu – Camil Mureşanu (coord.), *Istoria românilor* (Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2001), vol. IV, p. 532.

rezultatele nu sunt deloc cele aşteptate. O parte dintre factorii de putere, domnii şi boierimea au realizat „avantajele" unei politici pro-otomane care, în schimbul tributului şi darurilor, putea conserva un statut politic relativ mulţumitor. Fiecare parte a tras concluziile sale cu privire la politicile de urmat, fapt care a instituit un adevărat *status-quo* pe tot parcursul secolului al XVII-lea[19]. Apoi, pe parcursul secolul al XVII-lea tăierile nu au lipsit, dar nu au mai fost atât de frecvente, unele dintre ele au fost accidentale, dar au rămas destul de prezente. Factorii de putere din Ţările Române au înţeles că puterile creştine nu sunt în stare să-i combată cu succes pe turci şi „protecţia" otomană putea avea şi anumite avantaje, traduse în conservarea *status-quo*-ului politic, cumpărat cu însemnate resurse materiale (tribut, daruri etc.) care oferea o autonomie internă şi posibilităţi de dezvoltare autonomă politică, economică şi religioasă. Ca atare, atât principii, cât şi boierii au devenit mai precauţi, mai diplomaţi în a accepta situaţia de compromis, care nu era cea mai dureroasă cu putinţă, atâta timp cât se putea evita paşalâcul.

Au existat însă, la mijlocul secolului al XVII-lea, cel puţin două momente dramatice pentru confruntarea dintre domni şi boieri care au avut drept consecinţă o mare pierdere în capitalul boierimii: răscoala seimenilor (1655) şi domnia lui Mihnea al III-lea (1658 – 1659), unul dintre ultimii mari tăietori de boieri. În ultima treime a secolului al XVII-lea politica de domesticire şi de fidelizare a boierimii continuă cu mijloace, uneori dure, alteori mai sofisticate, în Valahia lui Şerban Cantacuzino şi Constantin Brâncoveanu ca, de altfel, şi în Moldova lui Gheorghe Duca şi a Cantemireştilor. Sub fanarioţi, tăierile de boieri devin rare, sunt cumva doar excepţii, semn că pe durata lungă, procedeul tăierii boierilor şi-a atins scopul – adică s-a ajuns la o boierime domesticită - ajunsă la mâna prinţului, care distribuia boieriile şi, odată cu ele, beneficiile exercitării acestora.

Dar, a existat şi un revers al medaliei. Nici boierimea nu s-a lăsat cu uşurinţă domesticită şi disciplinată. Uneori reacţia boierimii a fost şi ea pe măsură, astfel că şi o parte dintre principi au fost eliminaţi în mod violent. Deşi nu avem o analiză a sfârşitului principilor, putem constata, cel puţin, următoarele maniere de a muri a acestora. Doar un număr infim de principi sfârşesc de morţi bune. Între cei morţi în scaun au fost: Petru Rareş, Radu Ciobanul, Pătraşcu cel Bun - se pare, otrăvit, Alexandru Mircea, Ieremia Movilă, Simion Movilă (posibil otrăvit), Matei Basarab, Eustratie Dabija, Ştefăniţă Lupu (probabil otrăvit), Constantin Cantemir. Un număr însemnat de principi mor în exil, din cauza faptului că au încercat să se ridice cu armele împotriva împărăţiei sau pur şi simplu după mazilire s-au săturat de binele turcilor (şi aici lista este lungă: Petru Cercel, Radu Şerban, Moise Movilă etc. etc.). Şi, nu în ultimă instanţă, cazurile unor principi, mai frecvente decât în oricare epocă istorică, principi care sfârşesc de

[19] Florin Constantiniu, 'De la Mihai Viteazul la fanarioţi: observaţii asupra politicii externe româneşti', *Studii şi Materiale de Istorie Medie*, VIII (1975): 101-135.

„morți năprasnice", adică asasinați de boieri sau chiar de familiarii lor sau principi asasinați de turci, principi otrăviți etc.[20]

În Principatul moldav fenomenul decapitărilor masive a început cu cea de-a doua domnie a lui Petru Rareș, spre a continua sub cei doi fii ai săi, Iliaș și Bogdan, și apoi într-o manieră feroce sub Alexandru Lăpușneanu și sub fiul său Bogdan, pentru a căpăta valențe terifiante sub Ioan vodă Cumplitul, spre a se dilua, până la dispariție, în domniile succesive ale lui Petru Șchiopul, ca să revină apoi cu o violență rară sub Aron Vodă, zis „Tiranul". Abia sub domniile mai pașnice ale Movileștilor fenomenul cunoaște o fază de *respiro*, dar este reluat sub Ștefan Tomșa al II-lea, sub Gaspar Graziani, spre a se mai domoli sub domniile secolului al XVII-lea, nici ele ferite însă de tentația disciplinării clasei boierești.

În Valahia, decapitările masive încep o dată cu cele trei domnii ale lui Radu Ciobanul și a fiului său Petru cel Tânăr și continuă până la Mihai Viteazul și Radu Șerban, aproape sub toți principii valahi din această perioadă. Au existat puține excepții de domni care nu și-au eliminat în manieră violentă adversarii (Pătrașcu cel Bun, Petru Cercel, Mihnea zis Turcitul). Cât privește domni precum Iancu Sasul, Alexandru vodă „cel Rău" și chiar și Mihai Viteazul, aceștia au folosit decapitările pentru a-și anihila adversarii și a-și fideliza marea boierime. În fapt, decapitările au devenit un instrument politic, folosit în scopul consolidării puterii centrale și au condus explicit sau implicit la o nouă fizionomie a clasei boierești, rezultatul practic fiind o boierime curializată și fidelă prințului.

Fără pretenția de a trage concluzii definitive, în aceste pagini preliminare, vom spune doar, cu titlul de ipoteză care are sensibile șanse de a fi confirmată de fapte, că rezultatul unei asemenea politici dure, în care violența sanguinară a devenit principala armă politică, a avut drept consecință apariția în Principate a unei boierimi cu o fizionomie total schimbată. Fapt este că, pe parcursul a câtorva generații, efectele acestei politici dure se evidențiază cu pregnanță, consecința fiind o boierime în parte nouă sau reînnoită, o boierime de curte, disciplinată și curializată, o boierime ajunsă la mâna prințului, care, se pare, că a câștigat confruntarea în lunga bătălie pentru acapararea puterii. În fapt, acesta este cadoul nesperat, pe care-l vor primi principii fanarioți în cel de-al XVIII-lea secol și această boierime terifiată, domesticită și curializată poate oferi (alături de conjunctura externă) explicația pentru durata lungă a acestui regim.

[20] Vezi cartea mea *Sentimentul de insecuritate în societatea românească la începuturile timpurilor moderne (1600 – 1830*) (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2006).

ANUL 1867 ÎN TRANSILVANIA DIN PERSPECTIVA POLITICII SIMBOLICE

Judit PÁL

Compromisul austro-ungar a reprezentat, totodată, şi reimplementarea uniunii Transilvaniei cu Ungaria, promulgată prin lege deja în anul 1848, fiind una din condiţiile şi, în acelaşi timp, şi o urmare a Compromisului (*Ausgleich*) de la 1867[1]. Uniunea votată de către Dieta Transilvaniei adunată în 1848 încă în componenţa sa tradiţională a provocat tensiuni încă de la data respectivă; cu toate că a fost votată şi de reprezentanţii saşilor, mai târziu aceasta a ajuns să fie respinsă atât de majoritatea elitei politice săseşti, cât şi a celei româneşti. Tensiunile interetnice au condus, atunci, la război civil. În 1849, după înăbuşirea revoluţiei, a fost restabilit *status quo*-ul şi Marele Principat al Transilvaniei a devenit din nou parte din Imperiul Austriac, în calitatea de provincie autonomă a Coroanei. Perioada dintre 1849 şi 1867 a fost şi una a experimentelor politice, în care s-au restructurat semnificativ relaţiile de putere în Transilvania. Epoca menţionată a adus schimbări pozitive mai ales pentru români, în timp ce elita maghiară urmărea cu îngrijorare relativa pierdere de teren în cadrul administraţiei provinciale, în paralel cu eliminarea privilegiilor lor de dinainte de revoluţie. Elita politică maghiară a considerat că numai restabilirea uniunii cu Ungaria, pronunţată deja în 1848, reprezintă soluţia; în 1867 elita maghiară din Transilvania, şi nu doar ea, vedea în uniune singura garanţie a supravieţuirii. Acest punct de vedere este exprimat foarte plastic în discursul rostit de contele Imre Mikó în 1848, la şedinţa de încheiere a ultimei Diete a celor trei stări: *Să purtăm cu toţii la piept speranţa că dacă mai există salvare şi autonomie naţională pentru noi şi dacă vom reuşi să supravieţuim în lupta pe viaţă şi pe moarte a popoarelor europene, care urmează să se dea în curând, atunci salvarea noastră o datorăm numai Uniunii*[2].

Aşadar, ungurii din Transilvania aşteptau compromisul austro-ungar cu speranţe mari, fiind conştienţi de faptul că una din condiţiile fundamentale ale acestuia constă în restabilirea unităţii teritoriale a Ungariei. Astfel, s-au grăbit să reprezinte şi la nivel simbolic atât compromisul realizat, cât şi uniunea reimplementată. În acest studiu am să mă ocup exclusiv de aspectele simbolice ale evenimentului, dat fiind faptul că şi acestea reprezintă o parte esenţială a dimensiunii politicului. Aşadar, voi supune analizei modul de reprezentare

[1] Problema este tratată pe larg în Judit Pál, *Unió vagy „unificáltatás"? Erdély uniója és a királyi biztos működése (1867–1872)* (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2010).

[2] Discursul lui Mikó rostit în data de 18 iulie 1848 este citat de către Ambrus Miskolczy, 'Társadalmi és nemzeti kérdés az utolsó erdélyi rendi országgyűlésen', *Századok*, 113/5 (1979): 858, nota 27.

simbolică a unității nou create, în primul rând de către elita politică maghiară din Transilvania, concentrându-mă în special asupra problemei folosirii culorilor naţionale.

IMAGINILE LINGVISTICE ALE UNIUNII

Pentru început, să aruncăm o privire asupra modului în care uniunea a apărut la nivelul retoricii. În discursul epocii, uniunea este menţionată des sub forma metaforei *fraţilor regăsiţi*, dar se vorbeşte frecvent şi despre *patria-mamă* şi *revenirea Ardealului la sfântul sân al mamei*. De asemenea, întâlnim de numeroase ori relaţia parte-întreg, dar şi folosirea, pentru descrierea situaţiei în care se află Transilvania, a imaginii bătrânului bolnav care are nevoie de protecţie din partea Ungariei. Cunoscutul publicist al epocii, László Kővári, explică într-unul din editorialele sale că, în Transilvania, *ca ţară, a dispărut vitalitatea statală organică*[3]. Ideea rimează cu un discurs al lui László Teleki, unul dintre liderii opoziţiei, susţinut la Dieta de la Pojon (Pozsony, azi Bratislava, Slovacia) din 1847–1848, despre „chestiunea transilvăneană", în care exprimă ideea că Transilvania nu mai este o ţară – *Transilvania a murit deja! Viaţa este aici* [în Ungaria – J. P.]! – şi că viitorul ei se va decide la Pesta sau la Pojon[4].

Tropii menţionaţi au apărut deja mai înainte, în legătură cu răspândirea ideii uniunii. După moartea lui Iosif al II-lea, unele comitate transilvănene şi-au ales delegaţi pentru Dieta de la Pojon, sprijinind ideea uniunii; dar şi Dieta Ungariei a primit mai multe memorandumuri din Transilvania. Comitatele Alba de Jos (Alsó-Fehér) şi Dăbâca (Doboka) şi-au exprimat dorinţa unirii cu Ungaria declarând că *cele două patrii nobile sunt os din acelaşi os, sânge din acelaşi sânge şi trup din acelaşi trup, ghidate de o singură lege şi deopotrivă însufleţite de sufletul aceleiaşi libertăţi strămoşeşti, astfel încât nu ar greşi dorind să se unească şi mai strâns cu cei cu care însăşi firea i-a unit*[5]. Mesajul trimis din comitatul Hunedoara (Hunyad) a fost foarte asemănător: *Trecând prin multe greutăţi, Transilvania a ajuns să fie separată de trupul ei de odinioară, aceasta fiind cauza principală a bolii de căpetenie şi aproape fatale de care suferă atât trupul, cât şi membrele sale*[6]. În ceea ce priveşte retorica memorandumurilor, se observă faptul că apartenenţa comună a celor două ţări, respectiv a celor două naţiuni, este legitimată de metafora sângelui. *Baza apartenenţei comune de sânge, oferită de naştere* a fost reprezentată în literatura

[3] *Korunk*, nr. 77 (30 iunie 1867).

[4] *Felséges Első Ferdinánd austriai császár, Magyar és Csehországok e néven ötödik apos. királya által szabad királyi Pozsony városába 1847-ik évi november 7-ikére rendeltetett magyar-országgyűlésen a méltóságos főrendeknél tartott országos ülések naplója* I. (Pozsonyban – Pesten, 1848), şedinţa nr. XIII (11 decembrie 1848), p. 125.

[5] Apud Ferenc Szilágyi, *Az erdélyi unio. Történelmi rajz* (Pest: Osterlamm Károly,1861), p. 12.

[6] *Gróf Gyulay Lajos Naplótöredékeiből (1815–1834),* ed. Géza Kuun (Budapest: Athenaeum Rt, 1874), p. 114.

epocii ca şi în istoriografia în formare[7]. Ferenc Kölcsey, sprijinind la Dieta din Pojon din 1834 convocarea Dietei din Transilvania pentru a se putea discuta problema unirii, pune întrebarea retorică în felul următor: *Oare Transilvania nu este fratele nostru? Şi nu reprezintă unul din drepturile perpetue ale Coroanei Ungare?*. A continuat, patetic: *Aşa cum nu cunosc decât un singur Dumnezeu în ceruri, nu îmi doresc decât o singură patrie maghiară pe acest pământ, căci două nu aduc salvarea*[8]*.* Menţionarea celor două „patrii înfrăţite" a devenit un trop retoric obişnuit. Astfel, în opinia publică maghiară, compromisul austro-ungar a adus regăsirea a doi „fraţi". Pe lângă această imagine, apare, din ce în ce mai frecvent, se pare, pe măsură ce ne apropiem de realizarea compromisului, şi metafora mamei şi a copilului, respectiv a Transilvaniei care are nevoie de sprijin şi ajutor, formulă care oglindeşte deja o relaţie asimetrică dintre părţi.

SĂRBĂTORIREA NUMIRII GUVERNULUI MAGHIAR ŞI UTILIZAREA CULORILOR NAŢIONALE

În cele ce urmează voi urmări reprezentarea simbolică a unităţii simbolice nou create, respectiv modul în care reprezentarea acestei unităţi poate fi surprinsă în folosirea culorilor naţionale. Simbolurile sunt expresia unor nevoi umane fundamentale şi constituie instrumente folosite pentru consolidarea comunicării şi a coeziunii de grup, ajutând astfel păstrarea identităţii de sine şi a stabilităţii grupului. Aşa-numitele „simboluri condensatoare" sunt capabile să recreeze atmosfera emoţională intensă a mediului asociat cu simbolul respectiv, influenţând şi sistemul de valori politice al indivizilor. *Ele condensează, într-un singur eveniment, semn sau act, mândria patriotică, cele mai diverse temeri, amintirile vechilor glorii şi umilinţe, dar şi promisiunea viitoarei măreţii, aducându-le pe toate împreună sau exprimând numai unele dintre aceste elemente*[9].

Culorile naţionale, respectiv drapelul naţional, fac parte din categoria simbolurilor politice şi naţionale de tip vizual. *Datorită vizibilităţii lor, aceste simboluri oferă indicii foarte importante pentru identificarea naţională a anumitor locaţii şi situaţii*[10]*.* De obicei, drapelul apare ca simbol statal, ca un instrument de identificare şi simbol al suveranităţii. În calitate de simbol nou creat al coeziunii sociale, acesta exercită şi o puternică funcţie de construcţie socială. Apariţia şi utilizarea drapelului ca simbol naţional poate fi considerat un fenomen nou atât în Ungaria, cât şi în Transilvania. De fapt, acesta poate fi asociat cu revoluţia din 1848, momentul istoric în care, cu ajutorul noilor simboluri politice, s-a reuşit mobilizarea unor mase largi într-un timp foarte scurt[11]. Apoi culorile naţionale au

---

[7] Péter Dávidházi, *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet* (Budapest: Akadémiai Kiadó – Universitas Kiadó, 2004), p. 35.

[8] Ibid, pp. 39-40.

[9] Murray Edelman, *A politika szimbolikus valósága* (Budapest: L'Harmattan, 2004), p. 11.

[10] Ibid., p. 79.

[11] Vezi Judit Pál, '„The Struggle of Colours": Flags as National Symbols in Transylvania in 1848', în Anders E. B. Blomqvist – Constantin Iordachi – Balázs Trencsényi (eds), *Hungary*

dispărut pentru o vreme, locul lor fiind luat, din nou, de culorile imperiale: negrul şi galbenul; folosirea celor din urmă a fost însă mult mai restrânsă decât cea a culorilor naţionale şi s-a limitat, în esenţă, la autorităţi şi la armată. Noua situaţie creată prin compromisul austro-ungar a fost reprezentată cel mai plastic prin reapariţia drapelelor naţionale.

Din acest punct de vedere, este foarte interesant de urmărit modul în care populaţia maghiară a primit vestea compromisului austro-ungar. Speculaţiile privind numirea guvernului ungar durau deja de luni de zile. În sfârşit, în seara zilei de 17 februarie 1867 a ajuns şi ştirea mult aşteptată la Cluj. Balul tineretului era în plină desfăşurare la Palatul Reduta. Vestea numirii guvernului responsabil a provocat imediat strigăte de bucurie. S-a cântat marşul Rákóczi, s-a afişat imaginea lui Ferenc Deák, politicianul cel mai popular al vremii, şi s-au scos drapelele naţionale maghiare. În 1848, cu ocazia pronunţării uniunii Transilvaniei cu Ungaria, a avut loc o scenă similară. În 30 mai 1848, la data acceptării uniunii de către Dieta de la Cluj, au fost scoase drapelele Transilvaniei de pe pereţi şi au fost înlocuite cu cele ale Ungariei, aduse de la Pesta. Episcopul greco-catolic, Ioan Leményi, precum şi comitele saşilor, Konrad Schmidt, au ieşit pe stradă cu drapelul ungar în mâini, pentru a linişti masele privind alăturarea saşilor şi a românilor la uniune[12]. Mai târziu, scena a primit însă o altă interpretare.

Revenind la evenimentele din februarie 1867, tinerii aflaţi dimineaţa în drum spre casă de la bal au arborat drapelul roşu, alb şi verde şi pe Cazinoul din Cluj. Telegrama cu vestea evenimentului a fost afişată public, copiile sale fiind împărţite populaţiei în sute de exemplare. În urma răspândirii ştirii, *s-a generalizat folosirea drapelului naţional*. *Vremea fiind favorabilă, străzile s-au umplut de mulţimea dornică să sărbătorească. Tineretul a început să se prezinte cu pene decorative şi cu cocarde*[13]. Cu toate acestea, autorităţile încă şovăiau. Deşi primarul Clujului a arborat steagul maghiar, funcţionarii au fost cuprinşi de nesiguranţă. În sfârşit, cedând presiunii maselor, şi preşedinţia Guberniului a declarat că nu există niciun impediment ca populaţia oraşului să îşi exprime bucuria prin *arborarea steagurilor naţionale şi iluminatul festiv care se va ţine azi*. Între timp, după-amiază, a sosit o nouă telegramă despre demiterea din funcţie a cancelarului Transilvaniei. Ca reacţie la această veste, potrivit unui articol de ziar, *bucuria populară a devenit generală. Drapelele decorative erau deja arborate pe clădirea Guberniului, a Muzeului Naţional şi a tuturor instituţiilor publice*[14].

Peste câteva zile, evenimentul a fost marcat şi printr-un spectacol festiv, organizat la teatrul din Cluj. Balconul teatrului a fost decorat cu imaginea lui Ferenc Deák, iar doamnele din loje au fost îmbrăcate în costume naţionale. Ridicarea cortinei a dezvăluit privirilor următoarea imagine: *În poziţie superioară, Pannonia,*

and Romania Beyond National Narratives. Comparisons and Entanglements (Oxford: Peter Lang, 2013), pp. 93-123.

12 Zsolt Trócsányi, *Wesselényi Miklós* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1965), p. 536.

13 'A nemzet nagy ünnepe', *Korunk*, nr. 22 (20 februarie 1867).

14 Ibid.

iar sub ea, fraternitatea, sub forma diferitelor naţionalităţi – unguri, nemţi, saşi, vlahi şi sârbi –, ţinându-se de mână. Imaginea a fost completată de portretele membrilor guvernului şi ale mai multor deputaţi ardeleni deasupra cărora se afla portretul împăratului, încoronat de îngeri[15].

Evenimentele au fost urmărite cu interes şi de către ungurii din celelalte oraşe transilvănene care, cu toţii, se pregăteau de sărbătorirea lor. În ziua de dinaintea numirii guvernului maghiar, publicistul Miklós K. Papp, viitorul editor al unui ziar de mare influenţă din Cluj, a fost rugat de un corespondent din Turda să îi prezinte planul pregătit de clujeni şi să-i comunice dacă planul lor *este corect, din punctul de vedere al Clujului, care are perspectiva dătătoare de măsură pentru Transilvania*. Corespondentul a prezentat în scrisoarea sa inclusiv modul în care oraşul lui se pregătea de sărbătoare: *Vom cânta şi vom flutura drapele, vom defila, vom rosti câte o cuvântare şi vom trage şi focuri festive*[16].

De asemenea, şi la Târgu Mureş a avut loc o defilare cu torţe care au fost strânse, la final, în faţa primăriei în timp ce s-a cântat imnul maghiar. În general, chiar dacă cu câteva zile întârziere, şi locuitorii oraşelor mai mici au arborat steaguri maghiare şi şi-au iluminat casele; s-au ţinut slujbe festive şi s-au afişat diferite pancarte pe clădirile publice. „Sărbătoarea naţiunii moderne", aşa cum a caracterizat evenimentul un articol contemporan, s-a ţinut şi în unele sate. Bunăoară, la Caşinu Nou (scaunul Ciuc) s-au rostit discursuri chiar în biserică şi s-au cântat *mai multe dintre cântecele noastre naţionale*, şi nu a lipsit nici iluminatul festiv[17].

În timp ce pentru maghiari ziua a fost una de sărbătoare, elita românească şi cea săsească priveau cu teamă şi îndurerare evoluţiile recente. Restructurarea relaţiilor şi sensibilităţile etnice reciproce au fost semnalate şi de un incident minor, petrecut la Cluj. În ziua următoare numirii guvernului, studenţii maghiari s-au adunat în faţa clădirii Guberniului Transilvaniei şi i-au fluierat pe funcţionarii regimului precedent, printre care Ladislau Popp şi Iacob Bologa, preşedintele şi judecătorul Tribunalului Suprem al Transilvaniei. Deşi, cu aceeaşi ocazie, au fost fluieraţi şi funcţionari maghiari şi germani, românii au interpretat gestul ca fiind unul antiromânesc.

Inspectorii financiari şi membrii burgheziei maghiare au iluminat oraşul şi la Făgăraş. Însă, potrivit unei relatări locale, *au atras atenţia, prin întunericul ferestrelor lor, clădirea oficiului districtual şi cea a tribunalului, dar şi locuinţa vicarului greco-catolic unit, a căpitanului suprem şi a mai multor funcţionari români mici şi mari*[18]. La Gherla, şi burghezia armeană şi-ar fi dorit să sărbătorească, însă Antal Lászlóffy, judele principal al oraşului, care mai înainte a fost şi membru în

---

15 *Korunk,* nr. 25 (27 februarie 1867). Reportajele au apărut fără titlu, în rubricile *Levelezések* şi *Hírfűzér*.

16 Scrisoarea lui Ádám Lengyel către Miklós K. Papp, Turda, 16 febr. 1867, Budapesta, Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, K. Papp Miklós gyűjtemény, R 147.

17 *Korunk*, nr. 30 (10 martie 1867).

18 Ibid., nr. 25 (27 februarie 1867).

Reichsrat, le-a interzis spunând, potrivit relatărilor ulterioare, că *ceea ce se pregătește la Pesta privește numai Ungaria, nu și Transilvania, care este o țară separată*. Urmând exemplul Clujului, Consiliul municipal din Gherla a hotărât totuși să ilumineze festiv orașul. Potrivit relatării presei, *totul a căpătat un aspect de sărbătoare, numai casa judelui principal, a episcopului și a capitulului greco-catolic, respectiv oficiul funcționarilor și tribunalul comitatului Dăbâca au fost cele care, împreună cu casele funcționarilor români ai comitatului, au intrat în doliu, devenind mute și întunecate*[19]. Semnatarul articolului susține că are informații certe că episcopul greco-catolic comandase deja suporturile de drapel, vopsite în culorile naționale maghiare și românești, și chiar a pus sfeșnicele în geamul casei, însă primarul l-a convins să nu participe la festivități.

Așadar, refuzul arborării drapelului ungar și a sărbătoririi evenimentului a putut fi un act la fel de grăitor. Într-un caz particular, cel din Abrud din mai 1849, o mare parte a populației maghiare a orașului a devenit victima conflictelor interetnice. În această localitate ungurii nu au sărbătorit public, ci au organizat o festivitate ecumenică la biserica unitariană. Cu această ocazie preotul reformat a rostit un discurs în care a subliniat că *spiritul constituției maghiare nu constă în răzbunare, ci în împăcare și în uitarea celor trecute*. Autorul relatării citate a reliefat și cât de sobru s-au comportat cei adunați: *Ei n-au rostit public niciun cuvânt de bucurie și nu au afișat niciun simbol, nici pe clădirile publice, nici pe cele private. Așadar, cine ar avea dreptul să îi acuze de provocare și de aţâţarea spiritelor?*[20] La Hunedoara, judele principal, de altfel, de etnie maghiară, nu a permis arborarea drapelelor maghiare, care au fost interzise și de judele satului Cucerdea (azi Lunca Mureșului). Unul dintre editorii ziarului clujean *Korunk* a comentat decizia în felul următor: *Nu dorim să discutăm dacă exprimarea bucuriei prin drapelele naționale este corectă sau nu în regiunile mixte, nici dacă este un lucru util și modern să lăsăm drapelele arborate să fluture timp de săptămâni. Ceea ce afirmăm însă ferm este că, atât dacă susține, cât și dacă respinge arborarea drapelului, administrația locală are datoria de a rămâne vigilentă, în vederea menținerii liniștii și ordinii publice*[21].

Au existat însă și cazuri în care, în unele regiuni mixte din punct de vedere etnic, ungurii și românii au sărbătorit împreună. Din acest punct de vedere, relatarea despre festivitatea de la Deva prezintă un interes deosebit, dat fiind faptul că a avut loc în condițiile *participării frățești a localnicilor vorbitori de limbi diferite*. Înainte de amiază, locuitorii orașului s-au adunat în biserica catolică și apoi în casa de rugăciuni greco-catolică, *fără discriminare de rang, clasă socială și neam*, pentru a participa la slujbe de mulțumire, pentru ca *seara să își exprime bucuria prin iluminatul festiv al orașului, sub steagurile maghiare și românești...aclamând pe Maiestatea Sa, guvernul maghiar responsabil și înțelegerea dintre națiuni*[22].

[19] Ibid., nr. 26 (1 martie 1867).
[20] Ibid., nr. 29 (8 martie 1867).
[21] Ibid., nr. 30 (10 martie 1867).
[22] Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, F 263 Visszaállított Főkormányszék, Elnöki iratok, nr. 905/1867.

Majoritatea populaţiei a participat la festivităţi şi la Alba Iulia. Din relatarea detaliată despre eveniment aflăm că elevii gimnaziului catolic şi al celui reformat au cântat în faţa primăriei în timpul iluminatului festiv şi au afişat pancarte cu sloganul „Libertate, Egalitate, Fraternitate". La geamul şcolii evreieşti au atârnat, potrivit aceleiaşi relatări, *două drapele naţionale şi două drapele austriece [negru-galbene].* Autorul articolului mai adaugă şi faptul că *la iluminatul festiv au participat şi confraţii noştri români, cu excepţia câtorva politicieni încăpăţânaţi*, păstrând vie *flacăra iubirii de patrie şi a frăţiei*[23].

În mod asemănător, la Jibou, *întrucât în comuna noastră există şi un element românesc, pe lângă cel maghiar, festivitatea a continuat, după rugăciunea fierbinte rostită la biserica reformată, prin procesiunea la biserica confraţilor noştri români, însoţită de steagurile înfrăţite ale celor două popoare, pentru ca şi acolo să se rostească o scurtă rugăciune la Dumnezeul popoarelor, în chip de mulţumire pentru că ne-a permis să celebrăm marea logodnă între regele glorios şi reprezentanţii patriei*[24]. Pe faţada primăriei a fost arborat atât drapelul maghiar, cât şi cel românesc[25]. Ferestrele *localnicilor români de bună credinţă* au fost iluminate *până la ultimă colibă* şi la Ileanda[26]. Preotul catolic de la Cojocna a susţinut un discurs despre *măreţele idealuri de libertate, egalitate şi fraternitate, simbolizate de drapelul naţional arborat pe primărie*, în timp ce românii au ţinut slujba festivă în propria biserică[27].

În ceea ce priveşte oraşele săseşti, Braşovul şi Sighişoara au fost singurele în care au avut loc evenimente festive. Când a devenit însă clar faptul că ideea compromisului austro-ungar a fost asumată cu toată seriozitatea de către împărat, şi localnicii din Bistriţa s-au hotărât să organizeze festivităţi, spre sfârşitul lui martie, în urma discuţiilor purtate cu deputatul lor. În dimineaţa zilei de 13 martie locuitorii oraşului au fost treziţi de rafale de tun şi de fanfara militară. Orăşenii au ieşit pe străzi cu drapele ungureşti şi săseşti, iar *tinerii din clasa comercianţilor şi a meşteşugarilor şi-au împodobit pălăriile cu pene de vultur şi cu trandafirul unguresc tricolor*, ziua încheindu-se cu o defilare cu torţe şi cu o cină sărbătorească la restaurant. Potrivit autorului relatării de presă, limba tuturor discursurilor şi convorbirilor a fost germana, însă aclamaţiile au răsunat în ungureşte[28]. Ceva mai devreme, cea mai populară revistă de umor a epocii, *Bolond Miska*, i-a luat peste picior pe saşi, făcând aluzie la alegerea deputaţilor saşi în parlamentul din Pesta: *Nu degeaba se zice despre ei că sunt circumspecţi, deoarece chiar ştiu cum să aprindă o lumânare diavolului în aşa fel încât să nu se supere sfinţii*[29].

---

[23] *Korunk*, nr. 24 (24 februarie 1867).
[24] Ibid., nr. 29 (8 martie 1867).
[25] Ibid., nr. 30 (10 martie 1867).
[26] Ibid.
[27] Ibid.
[28] Ibid., nr. 38 (29 martie 1867).
[29] *Bolond Miska*, nr. 7 (18 februarie 1866).

Festivităţile româneşti ale epocii s-au desfăşurat potrivit unui scenariu asemănător, dar desigur cu folosirea unor drapele şi inscripţii diferite. Spre sfârşitul lui aprilie 1867 de la Abrud a venit ştirea că localnicii se pregătesc de primirea festivă a lui Iosif Hodoş, vicecomite de Zărand (Zaránd) şi deputat parlamentar, care mai înainte a activat ca avocat în localitate. *Intelectualii, şi nu numai intelectualii, din provincie s-au adunat în număr mare pentru a-şi exprima omagiile. Pe drapelul (albastru-galben-roşu) pregătit în onoarea sa au fost trecute cuvintele: „Independentia Transilvaniei" [sic!] şi anii 1863 şi 1864. Gestul exprimă clar atitudinea românilor din munţi faţă de guvernul maghiar responsabil. Aşadar, [preferă – J. P.] Landtag-ul din Sibiu, creat de Schmerling şi Nádasdy, deciziile ilegale ale acestuia şi Reichsrat-ul. Din asta reiese faptul că ei refuză să se supună guvernului maghiar legitim... Pe noi nu ne deranjează faptul că dumneavoastră îl divinizaţi pe Hodosiu [sic!] şi că îl primiţi cu mari ovaţiuni, căci şi noi aşa ne-am primit propriul deputat atunci când s-a întors de la Pesta şi este vorba despre o chestiune de convingere personală. Ceea ce ne deranjează este că sunteţi dispuşi să riscaţi liniştea şi pacea patriei pentru a putea pescui în ape tulburi* adaugă autorul relatării[30].

Prezenţa în sine a drapelului românesc încă nu a reprezentat o problemă la vremea respectivă. Aşa cum am văzut în cele de mai sus, cu ocazia sărbătoririi compromisului austro-ungar şi a numirii guvernului maghiar, a fost arborat şi drapelul românesc în regiunile mixte din punct de vedere etnic. Conform relatării din ziar, şi cu ocazia alegerii deputatului din comitatul Dăbâca alegătorii au defilat *într-o ordine exemplară*, însoţiţi de drapele ungureşti, dar şi româneşti, cu acompaniament muzical[31]. La fel şi la Huedin, intrarea solemnă a comisarului regal din Transilvania, Emanuel (Manó) Péchy, a avut loc între două cordoane formate din reprezentanţii populaţiei ţinând în mâini drapele maghiare şi româneşti, care l-au primit cu aclamaţii în ambele limbi: *éljen şi sze treászke*![32] Pe parcursul turului său, Péchy a fost primit şi la Sighişoara de mulţimea condusă de reprezentantul oraşului şi *cu drapelul roşu-alb-verde şi cel albastru-roşu*, drapelul săsesc. Faţada restaurantului deasupra căruia s-a cazat a fost decorată cu imaginile împăratului şi ale membrilor guvernului maghiar. Similar şi la Sibiu, drapelul albastru-roşu al saşilor a fost arborat lângă cel unguresc pe casa consiliului şi pe mai multe clădiri publice[33]. În localitatea Târgu Lăpuş încoronarea a fost sărbătorită prin arborarea drapelelor ungureşti şi româneşti, dar şi cu discursuri bilingve[34].

După ce, în perioada neoabsolutistă, a fost interzisă folosirea drapelelor şi a culorilor naţionale maghiare, noua lor utilizare s-a răspândit şi s-a înrădăcinat foarte repede, la fel ca în 1848. În 1867, la începutul lunii mai, studenţimea Colegiului reformat din Cluj sărbătorise venirea primăverii nu numai cu

[30] *Korunk*, nr. 51 (1 mai 1867).
[31] Ibid., nr. 54 (8 mai 1867).
[32] Ibid., nr. 55 (10 mai 1867).
[33] Ibid., nr. 64 (31 mai 1867).
[34] Ibid., nr. 75 (26 iunie 1867).

acompaniament muzical, ci şi cu drapelele în mâini[35]. Potrivit relatărilor, în acelaşi an, la sfârşitul lunii, Emanuel Péchy a fost primit în mai multe oraşe, la Sfântu Gheorghe, de exemplu, cu drapelele ungureşti arborate pe toate casele[36]. În mod asemănător, la Odorheiu Secuiesc, se spune că s-ar fi format un cordon din mai multe mii de persoane care ţineau în mâini drapele naţionale şi crengi înverzite[37].

După cum am indicat deja, la începutul lunii mai a anului 1867 comisarul regal însărcinat cu integrarea Transilvaniei, contele Emanuel Péchy, a făcut un tur în regiune. Primirea sa a inclus pretutindeni aceleaşi elemente: în localităţile locuite de maghiari comisarul a fost aşteptat de gărzi de onoare călare („banderii"), în răsunetul clopotelor; locuitorii au împodobit porţile, au confecţionat arcuri de triumf, iar iluminatul a fost unul sărbătoresc. Coloanele acoperite cu crengi înverzite ale arcului de triumf ridicat la vadul de pe râul Arieş au fost împodobite cu coroane de flori, drapele şi mesaje de bun-venit[38]. Condiţiile întâmpinării sale au fost aceleaşi şi la Braşov şi Sibiu. La Sibiu s-a trimis după el trăsura festivă a oraşului şi a fost însoţit de cetăţeni îmbrăcaţi în haine de sărbătoare şi de gărzi săseşti pe cai. Nu a lipsit însă nici masa de onoare, drapelele maghiare şi săseşti, iluminatul festiv, defilarea cu torţe şi spectacolul festiv. Pe de o parte, saşii au subliniat loialitatea lor faţă de împărat, pe de altă parte, drapelele săseşti erau menite să reprezinte autonomia şi identitatea săsească. Un alt element simbolic al primirii a constat în faptul că localnicii români l-au salutat în limba română, respectiv i-au înmânat cereri şi memorandumuri scrise în limba română şi l-au salutat ca pe reprezentantul regelui şi nu al guvernului. Ca răspuns, Péchy le-a expus de fiecare dată, în mod tendenţios, faptul că datorează ascultare guvernului maghiar, *emanaţie a Coroanei şi a Ardealului unit cu Ungaria, precum şi a încrederii iubitei noastre patrii comune*, subliniind, totodată, ideea că uniunea este deja un fapt împlinit[39].

Pe când festivitatea nici nu se sfârşise unii constataseră (aşa cum o făcuse Samu Gyarmathy în *Korunk*), că *acea clasă mai simplă a poporului, care nu trăieşte în lumea teoriilor speculative, ci în cea practică a experienţei, deşi este încântată temporar de arborarea la înălţime a drapelelor constituţiei noastre şi ale uniunii, cu frumoasele lor culori, totuşi, nu rămâne entuziasmată constant,* ci poţi conta pe ea numai dacă şi interesele sale sunt satisfăcute[40]. Publicistul citat mai sus, László Kővári a condamnat vechea birocraţie, mulţimea aplaudând, în opinia lui, faptul că monopolul tutunului este promovat prin stema maghiară în loc de vulturul cu două

[35] Ibid., nr. 56 (12 mai 1867).
[36] Ibid., nr. 65 (2 iunie 1867).
[37] Ibid., nr. 66 (5 iunie 1867).
[38] Ibid., nr. 62 (26 mai 1867).
[39] Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, F 270, Erdélyi Királyi Biztosság, Elnöki iratok, nr. 39/1867.
[40] Samu Gyarmathy, 'Néhány igénytelen szó törvényhatóságaink alkotmányos hatáskörének visszaállítása körül', *Korunk*, nr. 35 (22 martie 1867).

capete; însă, opina el, este de temut că, în acest fel, câştigă teren „pseudo-constituţionalismul”[41].

Puternica încărcătură simbolică a drapelului este indicată şi de faptul că, în vara lui 1867, cu ocazia alegerii unui solgabirău (pretor) din Transilvania, a fost criticat nu numai faptul că acesta a ocupat o oarecare funcţie oficială în perioada aşa-numitului provizorat (anii premergători compromisului austro-ungar), ci şi că a înjurat steagul şi guvernul maghiar cu prilejul numirii guvernului[42]. Ungurii i-au urmărit îndeaproape mai ales pe români. Imediat după numirea guvernului, un grup de intelectuali maghiari din Zărand a adresat un memoriu primului-ministru Gyula Andrássy, plângându-se, printre altele, că majoritatea românească a acordat limbii române statutul de limbă oficială şi, pe deasupra, *foloseşte culorile valahe în loc de culorile ţării, a încercuit sigiliul comitatului cu o inscripţie în limba română şi a îmbrăcat jandarmii în culorile daco-româneşti*[43].

La rândul lor, noile sigilii şi steme au exprimat la nivel simbolic realizarea uniunii şi noul statut de drept public al Transilvaniei. În iulie 1867 comisarul regal a luat măsuri ca, *în urma încetării apartenenţei autorităţilor şi a cadrelor oficiale transilvane la cele imperiale austriece, cele dintâi să folosească denumirea „regală maghiară” în loc de „imperială şi regală*[44]*.* De asemenea, comisarul a propus şi un sigiliu şi o stemă nouă în loc de cele cu vulturul cu două capete; astfel, după aprobarea ministerului, autorităţile au primit ordinul de a folosi variante cu *stemele alăturate ale Ungariei şi Transilvaniei, încercuite de denumirea autorităţii în limba maghiară*[45]*.* În urma acestui ordin a început o luptă simbolică, în regiunile locuite de români şi saşi, în jurul schimbării sigiliilor şi stemelor. După ce, în 1869, în urma legii uniunii adoptate în decembrie 1868, organul guvernamental central al Transilvaniei, Guberniul, a fost dizolvat, în primăvara anului următor în loc de folosirea alăturată a stemei maghiare şi transilvănene, a început să fie utilizată numai stema maghiară.

În contextul mişcărilor naţionale ale secolului al XIX-lea, drapelul şi culorile naţionale au reprezentat şi simboluri ale unităţii naţionale. Astfel, nu este o simplă întâmplare că acesta a fost rolul lor primar şi în 1867, în rândul maghiarilor din Transilvania. În 1848 a început mai întâi o „competiţie de inovare” între diferitele naţionalităţi în privinţa noilor simboluri. „Războiul culorilor” a condus însă, în scurt timp, la război civil, ca şi cum conflictul simbolic ar fi anticipat conflictul armat. În 1867 nu a mai existat niciun fel de nesiguranţă în privinţa culorilor şi a drapelelor. Drapelele, în primul rând cel unguresc, au fost scoase imediat după numirea

41 K(ővári) L(ászló), ‘A mostani megyék’, *Korunk*, nr. 88 (26 iulie 1867).

42 *Bolond Miska*, nr. 25 (9 iunie 1867).

43 Scrisoarea lui Alajos Kozma, preşedintele şedinţei intelectualilor maghiari din comitatul Zărand (Zaránd), către primul ministru, datată Baia de Criş, 19 febr. 1867, Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, K 148, Belügyminisztérium, Elnöki iratok, nr. 1867-III-1.

44 Ibid., F 270, Erdélyi Királyi Biztosság, Elnöki iratok, nr. 152/1867.

45 Ibid., nr. 184/1867.

guvernului maghiar, după care au rămas parte indispensabilă a oricărei ocazii festive. Această perioadă a fost caracterizată, mai degrabă, de aşa-numita „competiţie de extindere”[46]. După ce, la început, diferitele drapele au fluturat împreună în regiunile mixte din punct de vedere etnic, această situaţie a început să fie tot mai puţin tolerată de către partea maghiară. În contextul proceselor paralele de construire a naţiunii, simbolurile naţionale diferite de cele maghiare au început să reprezinte factori „deranjanţi”, dat fiind şi faptul că miza adevărată a conflictului a ajuns să fie asigurarea angajamentului politic al indivizilor. Astfel, drapelele au exprimat şi (re)cucerirea simbolică a spaţiului. Diferenţa, marcată vizibil de drapelele diferite, a apărut ca un factor de risc, iar aşteptarea, tot mai presantă din partea autorităţilor ca şi a opiniei publice maghiare, a ajuns să fie demonstrarea loialităţii, inclusiv prin folosirea culorilor naţionale maghiare.

[46] Potrivit lui Harrison, unul din tipurile conflictului simbolic constă în încercarea grupului de a substitui simbolurile identitare ale rivalilor cu propriile simboluri, Simon Harrison, ‘A szimbolikus konfliktus négy típusa’, în Márton Szabó – Balázs Kiss – Zsolt Boda (eds), *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus* (Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 2000), pp. 202-204.

ACADEMIA ŞI IMPUNEREA MODELULUI INSTITUȚIONAL MODERN - EXEMPLUL ITALIAN (SEC. XVIII-XIX)

Veronica TURCUȘ
Șerban TURCUȘ

Modelul instituţional al unei academii moderne, implicit structura acesteia din perspectiva *recrutării* societarilor, a organizării şi opţiunilor ştiinţifice ale membrilor şi a raportării la organismul statal birocratic specific perioadei moderne, poate fi analizat mai nuanţat dacă se urmăreşte cu atenţie fenomenul instituţionalizării amintitului tip de asociaţionism cultural-ştiinţific în Italia, aici putând fi identificate şi originile paradigmei. După cum este bine cunoscut, la originea academiei ca instituţie modernă au stat societăţile şi asociaţiile academice constituite în Europa Renaşterii, rădăcinile acestui tip de asociaţionism fiind prin excelenţă umaniste. Vedem astfel de societăţi luând naştere în Italia secolului al XV-lea, la Napoli, Roma sau Florenţa, opţiunea savanţilor şi a studioşilor fiind aceea de a reevalua şi cultiva moştenirea, atât culturală precum şi ştiinţifică, a Antichităţii clasice, exemplul Academiei lui Platon fiind relevant din acest punct de vedere. În acelaşi timp, pentru studierea modelului unei academii moderne – care nu poate fi văzută doar în maniera reductivă a impunerii unei paradigme drept consecinţă a îndelungatei confruntări dintre religie şi ştiinţă, valorile şi principiile sale largi neexcluzând creştinismul şi interesul pentru teologie – trebuie puse alături de societăţile Renaşterii, în marea lor parte de factură literară, şi structurile germinate în mediul catolic, acele *Studium generale* (organisme protouniversitare precizate din secolul al XII-lea), în cadrul cărora doritorii de cunoaştere puteau asculta învăţăturile magiştrilor stipendiaţi de auditori şi care sunt identificabile ca model de inspiraţie pentru academia modernă văzută ca institut superior destinat studiilor specifice. Italia a avut o parte consistentă în forjarea modelului academic şi diseminarea societăţilor academice şi literare este remarcabilă în Peninsulă pe parcursul a cinci veacuri. Este demn de reţinut că panorama asupra fenomenului întemeierii, înfloririi, răspândirii şi evoluţiei academiilor în Peninsula Italică în secolele al XV-lea – al XIX-lea indică faptul că mediile culturale cele mai active au fost cel roman şi cel venețian (cu peste 130 de astfel de instituţii, deţinând astfel primatul incontestabil, cu un număr peste dublul celui al academiilor constituite în oricare alt oraş italian), cel bolognez (cu peste 70 de societăţi academice fondate), urmate îndeaproape de remarcabilul centru cultural care a fost Siena (unde au luat fiinţă în jur de 50 de asociaţii academice), apoi de Napoli (cu peste 30 de organisme academice), Torino (cu peste 20 de societăţi), Florenţa (cu un număr asemănător de stabilimente academice) şi Palermo (unde s-au organizat în jur de 20 de academii), restul centrelor urbane din Italia prezentând un număr de sub 20 de

astfel de societăţi culturale. Fenomenul înfiinţării şi proliferării societăţilor academice, născute în primul rând din iniţiativă privată, a cunoscut o dinamică extraordinară în Italia secolelor XV-XVII, pentru ca, odată cu secolul al XVIII-lea, să se înregistreze o tot mai accentuată raportare a lor la autoritatea statală, în virtutea procesului de instituţionalizare a culturii promovat de statul modern[1].

În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea Italia a constituit în continuare un teren deosebit de fertil pentru organizarea şi diseminarea unor astfel de asociaţii şi societăţi academice, evoluţia fiind aceea de la societăţi cultural-ştiinţifice elitiste locale, multe dintre ele de respiraţie europeană, la academii organizate de autoritatea statală, menite să inventarieze şi să centralizeze realizările ştiinţifice şi literar-artistice din respectivul teritoriu (vezi, de pildă, politica în sfera culturii propusă de Imperiul Habsburgic ori de Franţa revoluţionară, lămuritoare din perspectiva promovării conceptului de stat modern în planul instituţionalizării culturii). În plus, pentru secolul al XIX-lea, se cuvine reţinut că, în paralel cu fenomenul maturizării societăţilor academice, cu începere chiar din primele decenii – amintitele instituţii dobândind o nouă şi sporită consistenţă în procesul transformării lor în academii moderne (atât subvenţionate de autoritatea statală, cât şi private, dar recunoscute de aparatul birocratic al statului modern) –, se observă în Peninsulă procesul diseminării aşa-numitelor cabinete literare (*gabinetti letterarii*). Aceste cabinete dobândesc locul ocupat în secolele anterioare de cercurile sau societăţile de factură academică, însă se dovedesc a fi axate în special pe preocupări de literatură, mai mult un fel de reuniuni sau cenacluri dedicate poeziei şi dezbaterilor pe teme umanistice, remarcabil de populare în rândul elitelor vremii (în fond similare cluburilor care grupau elitele urbane, loc de citire şi dezbatere al ştirilor oferite de periodicele literare şi politice). Nu tuturor acestor „cabinete literare" le poate fi pusă eticheta de simple reuniuni dedicate literaturii şi subiectelor de cultură generală, întrucât unele vor evolua, atingând nivelul unor remarcabile societăţi literare (de exemplu Cabinetul literar florentin Vieusseux)[2].

---

[1] Pentru dinamica evoluţiei societăţilor şi asociaţiilor academice din Peninsula Italică în secolele XV-XVII vezi Veronica Turcuș, 'Academia ca for ştiinţific suprem: originile sale în lumina modelului oferit de Italia secolelor XV-XVII', *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu" din Cluj-Napoca*, LVI (2017): 15-52.

[2] Cabinetul Ştiinţific Literar G. P. Vieusseux a fost fondat în 1819 la Florenţa de către comerciantul protestant Giovan Pietro Vieusseux din Geneva şi a constituit o notabilă punte de legătură a culturii italiene cu celelalte culturi ale Europei vremii, remarcându-se treptat ca unul din punctele de referinţă ale *Risorgimento*-ului italian. Exordiul său a fost tocmai structura de club, de încăpere de lectură în care locuitorii Florenţei puteau citi cele mai importante periodice europene, biblioteca amintitului cabinet incluzând ultimele publicaţii în italiană, franceză şi engleză. Cabinetul de lectură era deschis şi vizitatorilor străini ai oraşului, fiind stimulată astfel circulaţia ideilor. Personalităţi ale culturii europene precum Giacomo Leopardi, Alessandro Manzoni, Stendhal, Schopenhauer, Dostoevsky, Mark Twain, Émile Zola, André Gide, Huxley, D. H. Lawrence sau Kipling s-au numărat printre cei care au frecventat societatea. Pentru detalii vezi Laura Desideri (ed.), *Il Vieusseux: storia di un*

Urmărind diseminarea regională a societăţilor academice italiene pentru secolele XVII-XIX şi raporturile lor cu autoritatea statală, se observă că la Torino a fost instituită în anul 1678, prin contribuţia autorităţii statale, Academia de Litere, regenta Maria Giovanna Battista de Savoia-Nemours implicându-se în redactarea statutelor, participând la reuniuni, primind instituţia în palatul regal şi oferind pensii consistente academicienilor. De menţionat că nobila doamnă a avut un rol important în procesul instituţionalizării moderne a culturii şi vieţii citadine în Piemonte, de numele ei fiind legate şi alte instituţii torineze precum Academia de Pictură şi Sculptură sau Accademia degli Esercizi cavallereschi, viitoarea Academie Militară[3].

La 1698 a fost fondată Accademia Palatina de la Napoli prin voinţa viceregelui spaniol, ducele de Medinacoeli, printre membrii instituţiei nou create numărându-se Giambattista Vico. A urmat, la 1732, instituirea Academiei de Ştiinţe din iniţiativa lui Celestino Galiani, la 1755 constituirea a Reale Accademia Ercolanese, în anul 1778 organizarea a Reale Accademia di Scienze e Belle Lettere, iar în timpul Republicii napolitane, în 1799, fondarea, după model francez, a unui Institut Naţional. Organizarea academiilor la Napoli a cunoscut formula Societăţii Regale, întemeiată în anul 1808 şi care a fost restructurată în 1861, în noile condiţii ale unităţii naţionale, devenind Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, care astăzi cuprinde Accademia di Scienze Fisiche e Matematiche, Accademia di Scienze Morali e Politiche, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti şi Accademia di Scienze Mediche e Chirurgiche[4].

Sub patronajul tânărului principe al Piemontelui, Vittorio Amedeo, fiu al lui Vittorio Amedeo II, a fost pusă şi Accademia degli Uniti, organizată în 1710 la Torino de către iezuiţi[5] şi destinată cultivării poeziei, filosofiei şi artelor cavalereşti, mai ales arhitecturii militare. În 1773, odată cu plecarea iezuiţilor, instituţia a trecut printr-o perioadă dificilă, fiind reactivată pentru scurt timp, în 1798, de barnabiţi, pentru a se stinge în contextul frământărilor revoluţionare de la sfârşitul secolului[6].

---

gabinetto di lettura, 1819 - 2003: cronologia, saggi, testimonianze (Firenze: Polistampa, 2004), 317 p.

[3] Tommaso Vallauri, *Delle Società Letterarie del Piemonte: Libri due* (Torino: Tipografia dei Fratelli Favale, 1844), pp. 113-122.

[4] Fausto Nicolini, *Della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti e di talune Accademie napoletane che la precederono*, Franca Assante – Fulvio Tessitore (eds), ed. a II-a (Napoli: Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti, 2008).

[5] Tot iezuiţii au organizat la Torino în primele decenii ale secolului al XVIII-lea o altă academie, *dei Generosi*, destinată compoziţiilor lirice şi activă pe la 1717 – 1720, printre ai cărei membri se numărau Ottavio Mossi, Benedetto Albrioni, Ignazio Amedeo, Carlo Cartossio Asinari, Maurizio Fontana, Francesco Benso, Giacomo Hauser, vezi Vallauri, *Delle Società Letterarie del Piemonte*, p. 148.

[6] Instituţia şi-a ales ca însemn heraldic o rodie care îşi răspândeşte seminţele, motto-ul de inspiraţie virgiliană *Omnibus una* şi reunea membri ai aristocraţiei piemonteze precum

În anul 1715, la Roma, a fost fondată din iniţiativa medicului de curte al pontifului, Giovanni Maria Lancisi, Accademia Lancisiana, profilată pe ştiinţele medicale. Instituţia academică a avut succesiv diferite denumiri (Accademia Giacintina, Adunanza degli Amici della Scienza medico-chirurgica, Associazione della Giovane Famiglia Sanitaria degli Ospedali Riuniti di Roma, Società Lancisiana degli Ospedali Riuniti di Roma), pentru ca, din 1935, să revină la titulatura originară[7].

La Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti s-a bucurat încă de la întemeiere de sprijinul autorităţii statale şi de privilegii pe care nu le mai cunoscuse vreuna dintre asociaţiile academice siciliene apărute în secolele anterioare. Constituită în 1728 dintr-o iniţiativă privată, care a emers din sânul ceva mai vechii Academii literare degli Accorti, din dorinţa de a realiza o asociaţie academică destinată cultivării inclusiv a ştiinţelor, nu doar a literaturii, Accademia Peloritana dei Pericolanti[8] s-a bucurat de sprijinul imediat al viceregelui Siciliei, care a autorizat-o la 8 august 1729 şi i-a oferit o aulă în Palatul municipal pentru a-şi desfăşura reuniunile. Întrunirile instituţiei atingeau cele mai diverse probleme de literatură, filosofie morală şi naturală, istorie sacră şi profană, numismatică, jurisprudenţă, teologie dogmatică, ştiinţe matematice, geografie şi nu întâmplător, primele şedinţe ale academiei au fost dedicate unor probleme de istorie siciliană, propuse spre dezbatere în condiţiile unei mai vechi rivalităţi între Palermo şi Messina. După 1825, Accademia Peloritana dei Pericolanti a cunoscut, odată cu adoptarea unor statute moderne, repartizarea corpului academic pe patru secţii (care se menţin, cu anumite modificări, până astăzi – secţia de ştiinţe fizice, matematice şi naturale, cea de ştiinţe medico-biologice, cea de ştiinţe juridice,

---

conţii Malines, Losa, Pamparà, Seagnello, Mirolio, Boazzo, Lovera, cav. Giovenale Bava etc. Ibid., pp. 144-150.

[7] Pietro De Angelis, *Accademia Lancisiana e Società Lancisiana. Nel III centenario della nascita di Giovanni Maria Lancisi, 1674 - 1954* (Roma, 1954).

[8] Accademia Peloritana dei Pericolanti şi-a luat denumirea după Promontoriul Peloro, care domină oraşul, numele de Pericolanti cu care erau desemnaţi academicienii făcând aluzie la simbolul heraldic al instituţiei – o navă cu velele întinse navigând între Scyla şi Caribda – însemn moştenit de la Accademia degli Accorti şi care sugera pericolele întâlnite de studios pe calea cunoaşterii. Stemei instituţiei i-a fost adăugat motto-ul *Inter utramque viam*, din nou sugestie la necesitatea menţinerii drumului drept în căutarea adevărului ştiinţific. Iniţiativa deschiderii vechii Societăţi literare degli Accorti către diversele discipline ştiinţifice a aparţinut lui Paolo Aglioti, care a solicitat cunoscutului Ludovico Antonio Muratori ca noua academie să fie agregată celei *dei Dissonanti* din Modena. De-a lungul timpului, Accademia Peloritana dei Pericolanti a reunit filosofi, savanţi, literaţi şi teologi, printre aceştia amintindu-i aici pe Andrea Minutoli, abatele Carlo Vitali, istoricul Francesco Natoli, matematicianul şi astronomul Antonio Maria Jaci – care a proiectat meridianul din Domul local – chimistul Gioacchino Arrosto etc., Gaetano Oliva, 'Memorie storiche e letterarie della Reale Accademia Peloritana di Messina dal tempo della sua fondazione fino al presente', *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, 1884 - 1888*, V-VI, pp. 1-254; Accademia Peloritana dei Pericolanti, *250. Anniversario della Fondazione della Accademia Peloritana dei Pericolanti (1729-1979)* (Messina: Presso l'Accademia, 1984).

economice şi politice, în sfârşit, cea de litere, filosofie şi arte frumoase), din 1846 a dobândit un sediu propriu, iar cu începere din 1878 şi-a publicat *Actele academice*.

La Palermo, în anul 1791 prin contribuţia cavalerului Gaspare Palermo dei Principi di Santa Margherita, principe al asociaţiei literare Accademia Palermitana del Buon Gusto[9] şi care nu era străin de mediile masonice, amintita academie a fost transformată din societate privată în instituţie publică autorizată de guvern, protejată de senatul palermitan şi susţinută de viceregele Francesco D'Aquino principe de Caramanico. Institutul, care număra colonii la Alcamo, Gangi, Castelbuono, Milazzo, Marsala, a reunit apoi, în 1792, Accademia Sementina din Regalbuto, iar în 1793 Accademia Peloritana dei Pericolanti (de' Periclitanti) din Messina. Aşadar, actuala Accademia Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo îşi are originile la începutul secolului al XVIII-lea, fiind fondată ca o asociaţie privată, dar care a dobândit mai apoi, la sfârşitul veacului, consacrarea din partea autorităţii statale[10]. Tradiţia instituţională pe care s-a fondat este, aşa cum am menţionat, cea a mai vechii Academii palermitane „del Buon Gusto nelle scienze, nelle belle lettere e nelle lingue", constituită la Palermo în 1718 din iniţiativa privată a treisprezece remarcabili savanţi palermitani, reuniţi în Palatul lui Pietro Filingeri, principe de S. Flavia şi care a reluat tradiţia Academiei degli Accesi (întemeiată prin contribuţia lui Francesco Ferdinando D'Avalos, (1568 – 1581) şi a celei dei Riaccesi (1622 – 1682)[11]. Primul statut a fost publicat la Napoli la 10 februarie 1722, însă abia la sfârşitul secolului, în 1791, va obţine ospitalitatea Senatului palermitan, iar în 1801 statutul său a fost supus aprobării autorităţii statale ca Accademia Palermitana del Buon Gusto. Activitatea academiei palermitane a fost frecvent întreruptă la începutul funcţionării sale şi denumirile au fost variate, spre exemplu în secolul al XVIII-lea şi-a păstrat denumirea de Accademia Palermitana del Buon Gusto. În 1833 a devenit Accademia di Scienze, Belle Lettere ed Arti, pentru ca, din 1884, să dobândească titlul de Regia Accademia, în baza noului statut aprobat prin Decret Regal la 23 septembrie 1884. Cu titulatura de Reale Accademia di Scienze, Lettere e Belle Arti, academia palermitană a intrat să facă parte, din 1938, împreună cu alte nouă academii de respiraţie naţională, din Unione Accademica Nazionale (la rândul său reataşată la Union Académique

---

[9] Academia număra printre membrii săi pe părintele benedictin, profesor de drept canonic la Palermo, Raffaele Drago, pe Antonio Lucchesi Palli, pe abatele poet Giovanni Meli etc., mulţi dintre ei din mediul masonic. Anna Lisa Sannino, 'Costruire la Controrivoluzione. L'Associazionismo politico-culturale antidemocratico in Puglia e Basilicata alla fine del Settecento', în Angelo Massafra (ed.), *Patrioti e insorgenti in Provincia: il 1799 in Terra di Bari e Basilicata* (Bari: Edipuglia, 2002), p. 506.

[10] Date în *L'Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, 1718-1984: note storiche pubblicate in onore dei partecipanti alla 59. sessione della Union Academique Internationale riunita a Palermo dal 2 all'8 giugno 1985* (Palermo: Accademia Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti, 1985), 371 p.

[11] Stema instituţiei reprezintă un câmp înflorit, din al cărui nectar se desfată albinele (motto-ul era *Libant et probant*). Informaţii pentru context în Veronica Turcuş, 'Academia ca for ştiinţific suprem', pp. 23-24.

Internationale, care reuneşte în jur de 30 de naţiuni). Sediul instituţiei a fost multă vreme, din 1791, când a depăşit statutul de asociaţie privată şi până în 1920, în Palatul municipal din Palermo, iar din 1921 în Palazzo dei Normanni, de unde a fost îndepărtată în 1955 de Adunarea Regională Siciliană. Din 1971, Academia palermitană s-a transferat în sediul actual din Palazzo De Simone, care i-a fost cedat de Regiunea Sicilia şi în prezent este structurată pe două clase, prima dedicată ştiinţelor fizice, matematice şi naturale, iar cea de-a doua ştiinţelor juridice, filologice, istorice şi filosofice, fiecare cu 40 de membri naţionali, 90 de corespondenţi şi 30 de societari străini şi onorifici.

În anul 1735 se puneau bazele, la Florenţa, ale unei Academii de studii istorice, literare, ştiinţifice şi de arte frumoase, denumită „La Colombaria"[12] şi tot acolo, la 1753, se constituia Accademia dei Georgofili, care îşi propunea să contribuie la progresul ştiinţelor şi la aplicaţiile lor în agricultură şi, în sens mai larg, la tutela mediului înconjurător, a teritoriului agrar şi la dezvoltarea zonei rurale[13]. O Academie dei Ergogeofili – de iubitori ai muncii pământului – a fost fondată şi la Foligno în 1864 prin grija canonicului De Rossi[14]. La 1740 pontiful Benedict al XIV-lea instituia Accademia delle Romane Antichità, viitoarea Pontificia Accademia Romana di Archeologia, iar la 1753 împărăteasa Maria Tereza de Austria recunoştea oficial Accademia Roveretana degli Agiati, instituţie culturală constituită printr-o iniţiativă privată, care i-a reunit în anul 1750 pe o serie de tineri cercetători din Trentino, din cercul literatului Girolamo Tartarotti, organizaţi sub conducerea lui Giuseppe Valerian Vannetti. Academia din Rovereto, născută deci ca o societate particulară, a cunoscut trei ani mai târziu legitimarea din partea autorităţii statale, care i-a ratificat statutele şi a pus-o sub protecţia Casei de Austria, semnificativ fiind faptul că din acel moment stema instituţiei (un melc micuţ care escaladează cu toată truda piramida cunoaşterii) a fost timbrată de acvila Habsburgilor[15]. Tot prin grija împărătesei Austriei, Maria Tereza de

---

[12] Vezi Umberto Dorini, *La Società Colombaria. Accademia di studi storici, letterari, scientifici e di belle arti. Cronistoria dal 1735 al 1935* (Firenze: Stab. Tipografico già Chiari succ. C. Mori, 1936); Luca Sorbi (ed.), *L'Accademia Toscana di Scienze e Lettere „La Colombaria": 1735 - 2000* (Firenze: Casa editrice Leo S. Olschki, 2001); Matteo Ermini, *La cultura toscana nel primo Settecento e l'origine della Società Colombaria Fiorentina* (Firenze: Casa editrice Leo S. Olschki, 2003).

[13] Piero Bargagli, 'L'Accademia dei Georgofili nei suoi più antichi ordinamenti. Memoria letta nell'adunanza solenne del 2 dicembre 1906', *Atti della R. Accademia dei Georgofili*, III (1906).

[14] Fabio Bettoni, 'Nel „Reclusorio" di Foligno: Domenico de' Rossi e gli „Ergogeofili", *Bollettino storico dela città di Foligno*, VII (1983): 155-216.

[15] Accademia Roveretana degli Agiati a reunit încă din primii ani de la apariţie nume importante ale culturii italiene şi internaţionale (Scipione Maffei, Giuseppe Bartolomeo Stoffella della Croce, Gasparo Gozzi, Josef Roschmann, Carlo Goldoni). După o scurtă întrerupere a activităţii instituţiei academice în perioada napoleoniană, Accademia degli Agiati şi-a reluat activitatea în 1813, în condiţiile restabilirii stăpânirii austriece în Trentino. În anii care au urmat, societatea academică a fost reorganizată prin contribuţia filosofului

Habsburg, în anul 1768 era organizată Reale Accademia di Scienze e Belle Lettere din Mantova, numită Accademia Virgiliana de Napoleon Bonaparte, în onoarea celui mai celebru dintre locuitorii zonei din antichitate, Publius Vergilius Maro[16]. În anul 1783 era înfiinţată, prin decretul regal emis de Vittorio Amedeo al III-lea de Savoia[17], Accademia Reale di Scienze di Torino, iniţiativa având la bază o societate ştiinţifică cu caracter privat fondată pe la 1757 de contele Giuseppe Angelo Saluzzo di Monesiglio împreună cu savanţii Luigi De La Grange şi Giovanni Cigna, societate care urmărea în mod special cultivarea studiilor de matematică, mecanică şi fizică[18]. Academiei din Torino, subsumată în primii ani concepţiilor utilitariste ale monarhiei piemonteze – lucru care emerge şi din motto-ul instituţiei, *Veritas et utilitas*, ales pentru a sublinia că scopul instituţiei este căutarea adevărului, împletită în acelaşi timp cu urmărirea unor finalităţi practice –, i-a fost adăugată în perioada napoleoniană, în 1801, o clasă de literatură şi arte frumoase, această structură pe două secţii distincte (clasa literar-artistică şi cea ştiinţifică) fiind menţinută, cu anumite modificări, până astăzi[19]. Academia de Agricultură din Torino a fost instituită în 1785, tot în plină perioadă iluministă, când Piemontele era guvernat de Vittorio Amedeo al III-lea[20].

Antonio Rosmini, care a participat şi la redactarea noului statut al instituţiei, intrat în vigoare în anul 1825. Din 1883, Accademia degli Agiati a început tipărirea *Actelor Academice* – care sunt publicate şi astăzi – reunind în ultimele două secole literaţi şi savanţi precum Alessandro Manzoni, Federico Halbherr, Paolo Orsi, Riccardo Zandonai, Fortunato Depero, Desiderio Reich, Vigilio Inama, Pietro Porta, Bartolomeo Venturini, Giacomo Stefani, Quintilio Perini etc., Marcello Bonazza (ed.), *Accademia roveretana degli Agiati: inventario dell'archivio, secoli XVI - XX* (Trento – Rovereto: Provincia autonoma di Trento – Accademia roveretana degli Agiati, 1999).

16 Astăzi Accademia Virgiliana numără 120 de membri şi este structurată pe trei clase (secţia de litere şi arte, cea de ştiinţe matematice, fizice şi naturale, respectiv cea de ştiinţe morale).

17 Monarhul a aprobat regulamentul academiei – care prevedea existenţa unei singure clase, dedicată cultivării ştiinţelor fizice şi matematice – şi a stipendiat-o cu o sumă anuală, în 1784 punând la dispoziţia instituţiei Palatul Colegiului Regal al Nobililor, Vallauri, *Delle Società Letterarie del Piemonte*, pp. 167, 172, 182.

18 Printre membrii instituţiei se numărau Giambattista Gaber, Michele Antonio Plazza, Carlo Allioni, Ambrogio Bertrandi etc., Ibid., p. 157.

19 În prezent, Academia de Ştiinţe din Torino este compusă din două secţii (ştiinţe fizice, matematice şi naturale, respectiv ştiinţe morale, istorice şi filologice), menţinând deci împărţirea napoleoniană pe două clase, dar cu compoziţia anterioară anului 1801, fiind excluse artele frumoase. Reorganizarea pe această structură a fost făcută în 1815, după încetarea dominaţiei franceze. Din anul 1759 academia a început publicarea *Memoriilor* sale, Ibid., pp. 182-183, 195-196; *L'Accademia delle Scienze di Torino e la cultura franco-piemontese dell'età napoleonica. Atti della giornata di studio promossa dall'Accademia delle Scienze di Torino in collaborazione con l'Associazione Universitaria Italo-Francese, 27 marzo 1969* (Torino: Accademia delle Scienze, 1977).

20 Creată tot de autoritatea statală, Academia de Agricultură din Torino, ale cărei regulamente au fost aprobate în 1788, avea toate atributele unei academii moderne

În anul 1797 a fost instituit de Napoleon Bonaparte, cu sediul la Bologna, Istituto Lombardo, după modelul oferit de Institut de France, scopul fiind clar stabilit prin Constituţia Republicii Cisalpine (reunirea şi inventarierea tuturor descoperirilor, perfecţionarea artelor şi a ştiinţelor), iar organizarea urma o structură pe trei secţii (ştiinţe fizice şi matematice, ştiinţe morale şi politice, literatură şi arte frumoase). Amintitul Institut Lombard l-a avut ca prim preşedinte pe savantul Alessandro Volta şi în anul 1810 a fost reorganizat sub denumirea de Istituto Reale di Scienze, Lettere ed Arti, cu sediul la Milano şi cu patru secţiuni (la Veneţia, Bologna, Padova şi Verona). În fond, în perioada dominaţiei franceze în Peninsulă – etapă în istoria Europei care a venit cu idei statale modernizatoare şi uniformizatoare, golind de conţinut autonomiile şi culturile locale de pe întreg continentul – au fost instituite la 1810 de Napoleon Bonaparte, în calitate de rege al Italiei, Ateneele din Treviso, Bergamo, Brescia, apoi Veneţia, organizate pe nucleele academiilor italiene din Settecento. Ateneul di Treviso, de exemplu, a funcţionat întreg secolul al XIX-lea şi până în anii '30 ai veacului trecut. Din 1983 şi-a reluat activitatea, publicând *Actele şi Memoriile*, respectiv *Quaderni* şi beneficiind de o organizare pe două secţii (ştiinţe morale, litere şi arte, respectiv ştiinţe matematice, fizice şi naturale)[21]. Un alt exemplu de instituţie organizată în perioada dominaţiei franceze pe baza academiilor sau societăţilor literare italiene din perioada anterioară a fost Accademia Subalpina di Storia e Belle Arti din Torino, organizată în 1801 şi ale cărei statute au fost tipărite un an mai târziu, fiinţarea instituţiei fiind aprobată de generalul Jourdan, atunci administrator general al Piemontelui[22]. Academia Subalpină luase naştere prin reorganizarea mai vechii Società Filopatria, fondată la Torino în 1781 de Prospero Balbo, Felice San Martino Della Motta, Anton Maria Durando di Villa, Amedeo Ponsiglione, abatele Vasco, contele Giambatista Somis, contele Napione, Carlo Tenivelli, Francesco Grassi, profesorul Lazzarini, asociaţie care îşi propunea culegerea şi cercetarea cu răbdare a tuturor surselor care pot servi istoriei patriei[23]. La Ferrara a fost fondată în anul 1823 o asociaţie academică în

(adunările erau fixate cu precizie, erau stabilite premiile pe care societatea le distribuia, membrii erau împărţiţi în categoriile ordinarilor, onorarilor, a membrilor liberi şi a celor corespondenţi etc. Din anul 1791 instituţia a iniţiat publicarea unui *Calendario Georgico* sau *Almanacco di Agricoltura*, destinat răspândirii în sânul populaţiei a noilor metode şi cunoştinţe din domeniul agriculturii, a noilor invenţii, calendar care a fost publicat până în 1840. Vallauri, *Delle Società Letterarie del Piemonte*, pp. 251-277.

[21] Printre membrii Ateneului din Treviso s-au numărat Alessandro Volta, Antonio Canova, Antonio Scarpa, Gioacchino Rossini, Luigi Carrer, Antonio Rosmini etc. Adriano Augusto Michieli, 'Le Accademie e l'Ateneo di Treviso', *Archivio Veneto-Tridentino*, 4 (1923): 173-182; Eurigio Tonetti, *Ateneo di Treviso. Inventario dell'Archivio Storico* (Treviso, [s.n.], 1987).

[22] Academia nu şi-a atins scopul, chiar dacă generalul Jourdan promisese o sumă de bani în favoarea instituţiei, şi nu a mai supravieţuit după 1802, Vallauri, *Delle Società Letterarie del Piemonte*, p. 248.

[23] Alături de producţiile istorice şi literare citite în reuniunile asociaţiei sau publicate, membrii societăţii au fondat jurnalul *Biblioteca oltramontana* (devenit apoi *Biblioteca*

domeniul ştiinţelor medicale din iniţiativa privată a medicului Alessandro Colla[24], care a fost recunoscută de autoritatea statală în anul 1825, primind atunci denumirea de Accademia Medico-Chirurgica di Ferrara[25]. Din 1893 instituţia şi-a precizat sfera intereselor ştiinţifice în sensul lărgirii acestora, asumându-şi denumirea de Accademia delle Scienze Mediche e Naturali di Ferrara[26].

Incidenţa autorităţii statale asupra fenomenului academic la începutul secolului al XIX-lea era deja evidentă. La Torino în anul 1831, de exemplu, canonicul Clemente Pino, după o experienţă mai puţin reuşită de a organiza o academie – pe la 1820 a fondat Accademia dei Socievoli, societate cu o viaţă efemeră –, a pus bazele asociaţiei Conversazione Letteraria împreună cu un alt canonic, Clemente Denegri. Asociaţia a fost aprobată cu întreg cortegiul de acte necesare de către Regia Segreteria di Stato, însă nu a fiinţat multă vreme, dizolvându-se odată cu moartea canonicului Pino[27]. Tot la Torino, în anul 1842, a fost aprobată de autoritatea statală Società Medico-Chirurgica – asociaţie

oltramontana e piemontese), periodic tipărit până pe la începutul secolului al XIX-lea, Ibid., pp. 242-247.

[24] La 22 octombrie 1822 a avut loc în casa medicului Colla prima întâlnire săptămânală a medicilor, chirurgilor şi farmaciştilor din localitate, care s-a organizat un an mai târziu în formulă asociaţionistă cu titulatura de Medica conversazione.

[25] Asociaţia ştiinţifică a avut din 1825 aprobarea cardinalului Carlo Odescalchi, arhiepiscop de Ferrara – Ferrara se afla atunci în componenţa Statului Bisericii Catolice –, şi-a ales primul preşedinte şi şi-a stabilit regulamentul, care va fi aprobat în 1827 de Sacra Congregazione degli Studi (ministerul de resort din cadrul Statului pontifical).

[26] În anul 1935 instituţia a dobândit noua denumire de Accademia di Scienze Mediche-naturali e Fisico-matematiche di Ferrara şi abia în anul 1938 în cadrul amintitei academii, profilată pe ştiinţele naturale şi medicale, a fost instituită o clasă (secţie) de ştiinţe juridice, filosofice şi istorice, asociaţia devenind Accademia delle Scienze di Ferrara, nume pe care şi-l menţine şi în prezent, fiind organizată pe baza unei structuri cu trei secţii (Classe di Scienze Mediche, Classe di Scienze Matematiche, Fisiche, Naturali şi Classe di Scienze Giuridiche, Economiche, Storiche, Morali) şi cu patru categorii de membri (onorari, ordinari, corespondenţi şi agregaţi), Emilio Padovani, 'I primi cento anni di vita dell'Accademia delle Scienze mediche e naturali di Ferrara. Appunti cronistici', *Atti dell'Accademia delle Scienze mediche e naturali di Ferrara*, ser. II, vol. I (1923-1924); Ruggero Tambroni, *Il primo centenario dell'Accademia delle Scienze mediche e naturali di Ferrara. Discorso celebrativo* (Ferrara: Industrie Grafiche Italiane, 1924); Giorgio Franceschini, '1938-1988. Cinquant'anni della classe di scienze giuridiche, economiche, storiche e morali dell'Accademia di Scienze di Ferrara', *Atti dell'Accademia delle Scienze di Ferrara*, 64-65 (1986–1988): 255-277; Gabriele Battaglia (ed.), *Repertorio generale e indici delle pubblicazioni dell'Accademia delle Scienze di Ferrara, 1827 - 1994* (Ferrara: Centro stampe Università, 1997); Antonio Malagrida, 'L'Accademia delle Scienze di Ferrara in una ricerca all'Archivio di Stato di Roma', *Atti dell'Accademia delle Scienze di Ferrara*, 76 (1998 – 1999): 89-94.

[27] Vallauri, *Delle Società Letterarie del Piemonte*, p. 304.

născută în 1821 din inițiativa privată a unor medici torinezi[28] –, care în 1846 va fi ridicată la rangul de Reale Accademia Medico-Chirurgica prin decretul regal semnat de monarhul Carlo Alberto. Instituția a stat la baza actualei Accademia di Medicina di Torino, cu un rol semnificativ în dezvoltarea medicinei la Torino, atât prin jurnalul de ştiinţe medicale cu o apariţie neîntreruptă, prin promovarea descoperirilor în domeniu, care au fost deseori comunicate pentru prima dată în cadrele academiei, cât şi prin inițiativele sale din anii începuturilor, cu o pondere majoră în structurarea Facultății de Medicină din localitate, unde cu începere din 1848 au apărut catedrele specializate de Anatomie Patologică, Anatomie Comparată, Istoria Medicinei, Patologie Generală, de asemenea Clinicile de Boli Mintale şi de Oftalmologie[29].

În acelaşi timp, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, se înregistrează în Italia continuarea fenomenului înfloririi şi diseminării „academiilor libere", care dobândeau în această perioadă o importanţă patriotico-naţională. Dar Italia a cunoscut şi experienţa societăților academice care exprimau ideile acelui flanc al culturii europene aflat de partea religiei împotriva unei filosofii care slăbea sentimentul creştin şi ameninţa bazele Bisericii Catolice şi a dogmelor ei[30]. Un

---

[28] La sfârşitul anului 1819, încă în anotimpul Restaurației, un grup de 19 medici din Torino (printre care Lorenzo Martini, Sacchetti, Pasero, Buosa, Averardi, Schina, Moris, Ricci, Griffa, Gallo, Bertini, Barovero, Riberi, Barbaroux) au solicitat statului autorizația de a se putea reuni periodic pentru a dezbate argumente de specialitate şi de a putea publica rezultatele dezbaterilor într-o revistă. Directorul general al Cabinetului Poliției din Ministerul de Interne a acordat autorizația, aşa că din februarie 1821 s-au ţinut primele reuniuni ale societății în formă strict privată, statul sabaud de atunci fiind foarte prudent în acordarea aprobărilor pentru reuniuni publice, mai ales în contextul fermentului revoluționar care se simţea în alte state italiene. Dezbaterile din întruniri au fost tipărite în revista ştiințifică generală *Repertorio delle Scienze fisico-mediche*, publicație care apărea deja de câțiva ani, acest lucru determinându-i pe membri să ceară monarhului în 1832 o subvenție pentru editarea unei reviste dedicată exclusiv temelor medicale. Abia după mijlocul deceniului al patrulea a apărut organul oficial al Società Medico-Chirurgica din Torino, *Giornale delle Scienze Mediche di Torino*, iar în 1842 asociația a fost recunoscută de stat, fapt care îi garanta subvenționarea cheltuielilor de publicare a revistei şi a gestionării instituției, precum şi dreptul de a întreprinde patru reuniuni publice în fiecare an, prima dintre ele desfăşurându-se în august 1843. Membrii fondatori ai Società Medico-Chirurgica din Torino au fost medicii Berruti, Bertini, Bonacossa, Carmagnola, Demarchi, Demichelis, Fiorito, Frola, Girola, Maffoni, Malinverni, Riberi, Rignon, Schina, Sperino, Ibid.

[29] *1846 - 1996. Centocinquanta anni della Accademia di Medicina di Torino* (Torino: Accademia di Medicina, 1996), (Supliment al *Giornale della Accademia di Medicina*, 1996).

[30] Trecerea de la modelul masonic la cel iacobin s-a realizat pentru prima oară în Regatul de Napoli între 1784 – 1789 prin opera abatelui calabrez Antonio Jerocades, care a importat de la Marsilia la Tropea clubul „Sans compromissions", structură în cadrele căreia a reuşit să reunească şi elementele masoneriei iluminato-eclectică meridională implantată de F. Muenter. Pe versantul opus, în urma experienței Terorii s-au născut în Franța societăți secrete catolice coagulate în 1796, după victoriile lui Napoleon Bonaparte în Italia, cu sprijinul emigrației şi al agenției pe care ei au format-o la Verona, în Institute Philantropique,

exemplu interesant în acest sens este societatea Reale Arcadia Sebezia sau Arcadia Reale sau Accademia Napoletana de' Sinceri, instituită la Napoli în anul 1794 prin iniţiativa avocatului din Salerno, Vincenzo Ambrogio Galdi[31]. Alegerea numelui asociaţiei nu a fost întâmplătoare, încercându-se o legătură ideală cu vechea Arcadie romană, ceea ce permitea totodată noii instituţii utilizarea unei reţele capilare deja constituite, cea a Arcadiei, care era activă în întreg Regatul Napolelui. Stabilindu-şi ca obiectiv primar lupta împotriva sfidării iacobine, a masoneriei, pentru apărarea patriei, tronului şi religiei[32], societatea a reuşit să articuleze o organizare politico-culturală de tip antirevoluţionar, în anii 1794 – 1798 Reale Arcadia Sebezia extinzându-se în întreg Sudul italian (sunt cunoscute sigur 22 de colonii – patru în Calabria, şase în Puglia, una în Basilicata, două în Molise, una în Principatul Citra, una în Principatul Ultra, una în Terra di Lavoro, una la Napoli şi patru în Sicilia)[33]. De asemenea, în anul 1794 Arcadiei i s-a alăturat o altă academie napolitană, Accademia Aletina[34] – fondată în 1741 de eremiţii augustinieni desculţi din Napoli şi care a fost afiliată în anul 1753 Arcadiei la propunerea părintelui Ignazio della Croce – cele două societăţi rămânând unite până în octombrie 1800[35].

De altfel, pentru a oferi doar câteva exemple, relevante pentru consistenţa continuării fenomenului răspândirii academiilor literare şi de factură umanistică

---

extins imediat în toată Franţa, cu centre puternice la Toulouse şi Bordeaux, Sannino, *Costruire la Controrivoluzione*, p. 488.

31 Vincenzo Ambrogio Galdi fondase încă din adolescenţă, la doar 15 ani, pe când se afla la Salerno, Accademia Salernitana degli Immaturi. Constituită în 1759, academiei i-a fost schimbat numele în anul 1761, odată cu transferul la Napoli al lui Galdi, în Accademia Sebezia degli Immaturi sau Accademia Napoletana degli Immaturi. Societatea avea un proiect politico-cultural subsumat apărării monarhiei şi bisericii, intenţionând să ofere coroanei napolitane o importantă susţinere ideologică. În timp au aderat la această societate literară personalităţi de marcă precum viitorii pontifi Clement al XIV-lea Ganganelli, Pius al VI-lea Braschi, Antonio Genovesi, Nicolò Fragianni, Francesco Vargas Machuca, cardinalul Carlo Cavalchini etc., Ibid., pp. 489-493.

32 Influenţa mediului Curiei Romane asupra fondării societăţii Reale Arcadia Sebezia rămâne o realitate, o parte a conducerii asociaţiei literare provenind din acest ambient – cardinalii Fabrizio Ruffo, Francesco Pignatelli di Monteleone, apoi Domenico Perrelli duce de Monasterace, fraţii D'Alessandria, canonicul Politi, pentru a nu uita de protectorul academiei, fost membru al Accademia degli Immaturi, Pius al VI-lea Braschi.

33 Sannino, *Costruire la Controrivoluzione*, p. 505.

34 Din asociaţie au făcut parte în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea multe nume ale culturii napolitane de faimă masonică (Antonio di Gennaro duce de Belforte şi fratele lui, Domenico, duce de Cantalupo, Fabrizio Capece Minutolo, principe de Canosa, Giovanni Micheroux, Vincenzo Gregorio Lavazzoli etc.), intelectuali reformatori legaţi de mediile latomiste, fideli aliaţi ai monarhiei şi susţinători ai unei culturi naţionale contrapusă modelului francez, ceea ce explică faptul că în anii '80 ai amintitului veac, ca o reacţie la Revoluţia franceză, aceştia au trecut în tabăra opusă, susţinând tradiţionalismul local. Detalii în Fulvio Bramato, *Napoli massonica nel Settecento. Dalle origini al 1789* (Ravenna: Angelo Longo, 1980), 123 p.

35 Sannino, *Costruire la Controrivoluzione,* pp. 496-497.

în cele mai diverse centre urbane ale Peninsulei în veacurile al XVIII-lea şi al XIX-lea, menţionăm, pe lângă societăţile deja pomenite, Accademia degli Innominati din oraşul Bra – fondată în 1702 din iniţiativa avocatului Pier Ignazio della Torre din Saluzzo şi aflată sub protecţia Giovannei Battista di Savoia-Nemours, instituţie academică devenită din 1717 colonie a Arcadiei, cu o viaţă deosebit de activă în anii 1718 – 1730 şi care s-a stins în 1777, cultivarea literelor fiind dusă mai departe de colonia învecinată din Fossano –, Accademia dei Rinnovati din Asolo, localitate din apropiere de Veneţia – societate literară fondată la 1750[36] –, Accademia Urbense – devenită colonie a Arcadiei, care a luat naştere în 1783 la Ovada, lângă Alessandria, prin contribuţia poetului Ignazio Benedetto Buffa, reunind sub protecţia marchizului Alessandro Botta-Adorno di Silvano o serie de personalităţi citadine, ecleziastice şi laice precum abaţii Niccolò şi Francesco Pizzorno, părintele piarist Dionigi Buffa, canonicul Vincenzo Dania, avocatul Eugenio Nervi etc.[37]–, Accademia degli Indefessi din Alessandria, care a înflorit la începutul secolului al XIX-lea sub conducerea lui Migliorini Spinola, printre membrii săi numărându-se Filippo Bolla, Ghilini, Brunone, Gotta, Bono, Civalieri, Kessner, Lepage d'Albigny etc.[38]. La Lucca a fost fondată oficial, la 9 ianuarie 1826, Accademia dei Filomati. Exponenţii tradiţiei filosofice filomatice au organizat reuniuni publice la Lucca până în anul 1857 şi au avut ca sediu teatrul regal. Ulterior, Accademia dei Filomati s-a reunit cu Accademia dei Rinnovati, care intrase în posesia amintitului teatru. La Torino au fost fondate în 1776 trei academii sau societăţi literare cu o viaţă efemeră, majoritatea fiind instituite din dorinţa unor tineri intelectuali (Società Sanpaolina sau Conversazione Letteraria[39], Società sau Accademia Carolina[40] şi Accademia dei

[36] Luigi Comacchio, *Storia di Asolo. 31, L'Accademia dei Rinnovati di Asolo* ([s.l.], [s.n.], 1988).

[37] Ambrogio Pesce, *L'Accademia Urbense e un poeta ovadese del secolo XVIII* (Alessandria: Gazzotti, 1915).

[38] Vallauri, *Delle Società Letterarie del Piemonte*, p. 292.

[39] Asociaţia a fost instituită cu scopuri istorice, având în mod special în vedere studierea biografiei oamenilor iluştri ai Piemontelui, dar a dovedit mai mult interese literare, reuniunile care se desfăşurau la reşedinţa contelui Gaetano Emanuele Bava di San Paolo, respectiv la cea a marchizului Giuseppe Ottavio Falletti di Barolo fiind dedicate elogiilor pentru cei mai de seamă piemontezi şi analizelor critice ale autorilor antici şi moderni. În cadrul societăţii a citit Vittorio Alfieri unele dintre tragediile sale (nu în calitate de membru, ci doar de participant la întrunirile asociaţiei). Membrii societăţii erau în general aristocraţi din regiune (contele Benvenuto Robbio di San Raffaele, abatele Tommaso Valperga di Caluso, conţii Nicolò şi Felice Durando di Villa, contele Pietro Giuseppe Graneri, contele Giuseppe Antonio Carossio del Villar e Castellamonte, contele Agostino Tana di Santena, contele Giuseppe Maria San Martino Della Motta etc.), de aceea asociaţia s-a şi dizolvat în decembrie 1791 în condiţiile tulburărilor politice din zonă, Ibid., pp. 216-222.

[40] Societatea a fost fondată în vederea cultivării literaturii italiene de un grup de nouă tineri care foloseau nume anagramate (Vincenzo Caccia, Angelo Penoncelli, Giovanni Forati, Pietro Galetti/Giletta, Giovanni Binello/Bonelli, Camillo Caudina, Vincenzio da Vigon, Carlo Bossi, Carlo Tenivelli) şi a activat doar vreme de un an, Ibid., p. 225.

Crescenti[41]), iar în 1789 din iniţiativa profesorului Carlo Marco Arnaud a luat fiinţă Accademia Teocrita din Lagnasco, strămutată cu denumirea de Accademia degli Unanimi[42] un an mai târziu la Torino, unde în aceeaşi perioadă lua naştere o altă asociaţie literară, Società Filologica, pusă sub protecţia cardinalului Vittorio Gaetano Costa di Arignano[43]. Spre deosebire de alte academii ale epocii, profund impregnate de tradiţia arcadică şi destinate exclusiv cultivării literelor – cum a fost de altfel şi cazul Academiei dei Pastori della Dora din Torino[44] –, multe dintre academiile torineze ale vremii aveau ca obiectiv studierea istoriei patriei, fermentul naţionalist de aici, forjat la graniţa cu Franţa, reprezentând o posibilă explicaţie pentru această particularitate.

Un caz interesant este şi cel al Academiei dei Filoglotti din Castelfranco Veneto, asociaţie care a funcţionat vreme de trei decenii în prima jumătate a secolului al XIX-lea[45] şi mai apoi vreme de o decadă la sfârşitul aceluiaşi veac. Născută dintr-o iniţiativă privată a unui grup de literaţi şi oameni de ştiinţă din Castelfranco Veneto şi închegată mai întâi ca o societate literară – Società dei Capponici – care avea ca scop reunirea personalităţilor docte din zonă şi din străinătate[46], Accademia dei Filoglotti a urmărit încă din anul fondării, 1815,

---

41 Academia a fost constituită prin contribuţia a patru tineri intelectuali, Prospero Balbo, Giuseppe Nigra, Giuseppe Melina şi Bartolomeo Testa, Ibid.

42 Academia, care îi avea ca membri pe Gioseffo Massa, Pietro Demonte, Francesco Borgarelli, Luigi Maffon, Giuseppe Vernazza, Carlo Tenivelli, Giuseppe Muratori, Pietro Nallino, Carlo Denina, Vincenzo Malacarne etc. îşi propunea cultivarea istoriei patriei, Ibid., p. 283.

43 Asociaţia a fost instituită la 31 decembrie 1789 cu scopul promovării utilităţii ştiinţelor, Ibid., p. 282.

44 Societatea a apărut la începutul secolului al XIX-lea – prima adunare a avut loc în aprilie 1800 – în perioada ocupaţiei franceze şi şi-a încetat activitatea pe la 1815, când în Europa se reaşeza pacea. Asociaţia se reunea în casa bancherului Filippo Merlo, unde membrii ei – Tommaso Valperga Caluso, Prospero Balbo, msg. Giacinto Della Torre, Francesco Napione, Giuseppe Franchi di Pont, Jacopo Durandi, Deodata Saluzzo, Cesare Saluzzo, Carlo Denina, Saverio Bettinelli, Gherardo Derossi, Ippolito Pindemonte, Alessandro Sclopis etc. – îşi citeau creaţiile poetice, subiectele alese fiind minore şi fără aluzii politice, probabil şi din dorinţa de a nu trezi suspiciunile autorităţilor vremii, amintita etapă cronologică fiind marcată de o accentuată nesiguranţă politică. Membrii asociaţiei (60 de păstori, dintre care 30 de rezidenţi în Torino şi 30 din afara oraşului) îşi propuneau publicarea anuală a unui volum de *Veglie dei Pastori della Dora*, în care să le fie reunite producţiile literare, Ibid., pp. 292-300.

45 Ottone Ciardulli, *Angelo Dalmistro e l'Accademia dei Filoglotti: documenti inediti* (Castelfranco Veneto: Tip. M. Olivotto, 1914), 8 p.; Ottone Ciardulli, *L'Accademia dei Filoglotti di Castelfranco Veneto (1815 - 1847)* (Castelfranco Veneto: Monte Olivotto, 1915), 60 p.

46 Società dei Capponici din Castelfranco Veneto a fost fondată în anul 1812, în plină dominaţie franceză, prin contribuţia medicului Francesco Trevisan (1753 – 1836), care a reunit în propria reşedinţă oameni de cultură interesaţi de producţii literare tributare tradiţiei clasice şi care împărtăşeau convingerea că romantismul pervertea morala şi vechile apitudini sănătoase. Iniţiativa a fost secondată şi de Sebastiano Soldati, asociaţia propunându-şi ca obiectiv menţinerea tradiţiei clasice a limbii italiene şi urmând principiile

obţinerea recunoaşterii oficiale şi a sprijinului din partea autorităţilor austriece, fondatorii reuşind să pună instituţia academică nou constituită sub patronajul contelui de Göess, guvernatorul de atunci al Veneţiei[47]. Aceleaşi principii, de ataşament faţă de stat şi de politica acestuia i-au determinat pe academicienii din Castelfranco Veneto să îl îndepărteze în 1837 din rândurile lor pe poetul Giovanni Prati, devenit membru al asociaţiei nu de multă vreme, din cauza unor versuri incendiare care au atras atenţia autorităţilor austriece[48]. În plus, cu toate că interesul său fundamental era cultivarea limbii italiene, păstrarea ei nealterată aşa cum au propus-o marii autori ai secolului al XIV-lea, mergându-se chiar spre formula purismului lingvistic (la început academia a fost denumită dei Filagnologi şi avea în vedere salvarea limbii italiene de coruperea cu idiomurile străine), Accademia dei Filoglotti nu a fost o societate animată de spiritul naţional şi care să crească în sânul său fermenţii mişcărilor revoluţionare paşoptiste. În condiţiile în care spiritul anului 1848 se prefigura şi în regiune şi autorităţile austriece erau atente la activitatea societăţilor literare pentru a împiedica acţiunile subversive, academicienii din Castelfranco Veneto au ales calea prudenţei, stopând funcţionarea instituţiei la 7 octombrie 1847[49]. Societatea academică a rămas inactivă vreme de decenii şi a fost redeschisă în 1874, în noile condiţii ale unităţii italiene, cu o nouă denumire, Accademia Scientifico - Letteraria de' Filoglotti in Castelfranco Veneto şi cu principii mai largi, care nu se limitau la poezie şi la lingvistică, ci aveau în vedere sfera ştiinţelor pozitive, cultivarea doctrinelor morale şi politice, dezvoltarea artelor industriale şi tehnice, actele academice care au început să fie publicate atunci fiind astfel deschise şi producţiilor din domeniul geometriei, astronomiei sau medicinei. În această fază activitatea instituţiei a durat până pe la 1884, după care inadaptarea la noile evoluţii sociale şi curente culturale

promovate de jurnalul clasicizant *Biblioteca Italiana*. Asociaţia dei Capponici avea un caracter elitist şi nu s-a bucurat de o viaţă îndelungată, încetându-şi activitatea în 1813 odată cu recucerirea austriacă a teritoriilor veneţiene, Emma Bortolato, 'L'Accademia dei Filoglotti di Castelfranco Veneto', *Archivio Veneto*, serie V, CXLIII (1994): 59-63.

47 Ibid., pp. 64, 66.

48 Ibid., p. 71; Ottone Ciardulli, *Giovanni Prati e l'Accademia dei Filoglotti: documenti inediti* (Roma: F. Centenari, 1913).

49 Accademia dei Filoglotti a fost deschisă şi mediului tinerilor studenţi, mai ales în condiţiile în care primul său sediu era în cadrul Colegiului Comunal din Castelfranco Veneto cu anexa sa, Reale Scuola Tecnica Giorgione. Printre membrii săi s-au numărat, alături de fondatorii Societăţii dei Capponici – F. Trevisan şi S. Soldati –, literatul Lorenzo Puppati, Jacopo şi Giuseppe Monico, Giuseppe Bianchetti, Luigi Carrer, Lauro Corniani d'Algarotti, Jacopo Cabianca, Jacopo Crescini, Andrea şi Giovanni Cittadella Vigodarzere, Filippo Agostino Molin etc. În anul 1829 academia avea 191 de membri, numărul lor ridicându-se peste câţiva ani la 276, printre aceştia fiind prezenţi şi oameni de litere din Franţa şi Austria. Popularitatea societăţii academice a fost asigurată de adunările solemne anuale dedicate poeziei care se desfăşurau în teatrul orăşenesc, Bortolato, 'L'Accademia dei Filoglotti di Castelfranco Veneto', pp. 60, 66-75.

– era perioada în care se impunea decadentismul – a determinat încetarea reuniunilor şi dizolvarea definitivă a academiei[50].

În ceea ce priveşte Academia romană de îndelungată tradiţie dei Lincei, fondată în anul 1603 la Roma şi care promova mai ales ştiinţele naturale şi exacte (printre cei dintâi membri ai săi s-au numărat Galileo Galilei şi Giambattista Della Porta), ar fi de remarcat că instituţia şi-a dobândit de timpuriu un remarcabil prestigiu şi la începutul anilor '20 ai secolului al XVI-lea era recunoscută drept cea mai importantă academie italiană. Succesiv, instituţia academică a fost adaptată, după anul 1870, necesităţilor timpului şi noilor evoluţii politice, odată cu unificarea statală şi transformarea Romei în capitală, aşa cum rezultă din Statutul promulgat la 14 februarie 1875. Prin amintitul statut îi era recunoscut academiei caracterul naţional, depăşindu-se astfel nivelul local. Acelaşi statut adăuga totodată vechii clase de ştiinţe fizice şi matematice şi o clasă de ştiinţe morale, istorice şi filologice, Academiei dei Lincei fiindu-i astfel consfinţit caracterul de maximă expresie a elitelor ştiinţifice ale naţiunii italiene[51]. Desigur că în Italia, Accademia dei Lincei nu a avut niciodată structura supra-academică pe care Franţa a propus-o cu Institut de France, acest rol de coagulare a iniţiativelor academice tradiţionale fiind realizat în Peninsulă, cu începere din anul 1923, de Unione Accademica Nazionale[52].

În ceea ce priveşte modelul Academiilor Naţionale coagulate în Europa „secolului naţiunilor", acesta a fost, în fond, de certă inspiraţie franceză şi aşa cum se observă în evoluţia culturii moderne, statele care s-au impus în sistemul relaţiilor internaţionale în secolul al XIX-lea şi-au fondat o similară instituţie culturală, de cele mai multe ori la bază existând o mai veche societate literară sau culturală de respiraţie naţională, inspirată din practica academiilor italiene. O scurtă privire asupra evoluţiei modelului în spaţiul central şi sud-est european ne permite să observăm că Academia Bulgară de Ştiinţe (Balgarska akademiya na naukite – Българска Академия на Науките) a fost fondată în mod similar Academiei Române, având ca nucleu o societate academică (în cazul Academiei Române, Societatea Literară Română înfiinţată la 1 aprilie 1866 a evoluat în Societate Academică Română, denumită astfel cu începere din 1 august 1867, prezenta titulatură dobândind-o în 1879). În anul 1869 emigraţia bulgară a fondat, la Brăila, Societatea Literară Bulgară, iar în contextul dominaţiei otomane asupra teritoriului de astăzi al Bulgariei, amintita societate academică a fiinţat în România, reuşind doar în 1878, după eliberarea de sub turci, să îşi transfere sediul de la

---

50 Ibid., pp. 78-90.

51 *Annuario della Accademia Nazionale dei Lincei*, (2009): 8-9; *Accademia Nazionale dei Lincei. Brevi cenni* (Roma: Azienda Grafica Eredi dott. G. Bardi, 2008), pp. 5-7.

52 Organismul a fost instituit pentru a oferi o corectă colaborare italiană la iniţiativele academice, cercetările şi publicaţiile propuse de Union Académique Internationale – federaţie de instituţii ştiinţifice din diverse ţări fondată la Paris în anul 1919 la propunerea Academiei des Inscriptions et Belles-Lettres şi care şi-a stabilit sediul administrativ la Bruxelles, pe lângă Academia Regală de Ştiinţe, Litere şi Arte Frumoase a Belgiei – în domeniul ştiinţelor umaniste (filologie, istorie şi arheologie, ştiinţe morale, politice şi sociale).

Brăila la Sofia, aici beneficiind de un edificiu propriu cu începere din 1893. Din anul 1911, Societatea Literară Bulgară a adoptat titulatura de Academie, impunându-se în cadrul comunităţilor ştiinţifice internaţionale abia din al doilea deceniu al secolului trecut şi, mai ales, din perioada interbelică[53]. O situaţie mai puţin fericită a avut-o organizarea academiei în Grecia modernă, în ciuda tradiţiei antice de care se bucura cultura elenă, creatoare, în fond, a prototipului instituţional. Academia naţională a Greciei, Academia din Atena (Ακαδημία Αθηνών), a cărei denumire trimite la clasica Academie a lui Platon, a fost înfiinţată doar în anul 1926, chiar dacă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea se conturase proiectul unei asemenea instituţii şi o clădire special destinată acesteia a fost construită cu începere din 1859, cu fondurile oferite de magnatul Simon Sinas. Clădirea a fost proiectată de arhitectul danez Theophil Hansen, alături de alte două edificii menite să găzduiască două dintre expresiile instituţionale fundamentale ale culturii moderne – Universitatea din Atena şi Biblioteca Naţională. Construirea „Academiei Sineane" a fost încheiată în 1885 şi, în absenţa unei academii naţionale, aceasta a adăpostit, din 1890, Muzeul de Numismatică, iar din 1914, Muzeul Bizantin şi Arhivele de Stat, aceasta până în 1926, când a fost instituită noua academie, structurată pe trei clase (ştiinţe naturale, litere şi arte, ştiinţe morale şi politice) şi plasată sub tutela Ministerului Educaţiei[54]. Dacă cehii şi mai apoi, în perioada interbelică, şi slovacii s-au bucurat de tradiţia academică mai îndelungată a Societăţii Regale Cehe de Ştiinţă, stabilită pe teritoriile Coroanei Cehe (Boeme) încă de la 1784 şi care cuprindea atât sfera disciplinelor umaniste, cât şi cea a ştiinţelor naturale, precum şi de experienţa propusă de societatea de fundaţie imperială, Asociaţia pentru promovarea Ştiinţei, Artelor şi Literaturii Germane în Boemia, înfiinţată la 1891 prin contribuţia împăratului Franz Josef[55], sârbii au cunoscut abia după un secol, în anul 1886, procesul de constituire al unei societăţi academice moderne (denumită la început Academia Regală Sârbă, iar după Al Doilea Război Mondial mai întâi Academia Sârbă de Ştiinţe şi apoi Academia Sârbă de Ştiinţe şi Arte)[56]. Academia

[53] Stojko Božkov, *Istorija na Bălgarskata Akademija na Naukite, 1869-1969* (Sofija: Izdatelstvo na Bălgarskata Akademija na Naukite, 1971–1972); Kiril Manov (ed.), *100 years Bulgarian Academic Books 1869-1968: Catalogue of the Books and Periodicals of the Bulgarian Academy of Sciences and the Academy of Agricultural Sciences in Bulgaria* (compiled by Ivan Mishaikov and Yordan Hristov) (Sofia: Publishing House of the Bulgarian Academy of Sciences, 1969); *Bulgarian Academy of Sciences: Academicians and Corresponding Members: 1869-1984*, in charge of the issue acad. Blagovest Hristov Sendov, (Sofia: Publishing House of the Bulgarian Academy of Sciences, 1989).

[54] Helen Fessas-Emmanouil**,** *Public Architecture in Modern Greece: 1827-1992* (Athens: Papasotiriou, 1993); Manos Biris – Maro Kardamitsi-Adami, *Neoclassical Architecture in Greece* (Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2004).

[55] Martin Franc – Vlasta Mádlová, *The History of the Czech Academy of Sciences in Pictures / Dějiny Akademie věd v obrazech* (Praha: Academia, 2014).

[56] Vezi *volumele Stogodisnjica srpske akademije nauka i umetnosti, 1886-1986. Le Centenaire de l'Academie Serbe des Sciences et des Arts 1886-1986* (Beograd: Srpska akademija nauka i

Ungară de Ştiinţe (Magyar Tudományos Akadémia), în prezent forul ştiinţific suprem al ştiinţei şi culturii maghiare, cu ramificaţii în întreaga ţară şi structurată pe 11 secţiuni, a fost înfiinţată în 1825 la Budapesta şi era organizată la început în trei secţiuni (limbă şi literatură, filosofie şi istorie, matematică şi istorie naturală).

Analiza evoluţiei modelului academic în spaţiul italian în secolele XVIII-XIX ne permite să afirmăm că acesta a fost influenţat profund de structurarea politico-instituţională a statului modern şi că în amintita perioadă s-a realizat saltul de la societăţile academice diseminate regional, unele de respiraţie europeană, altele de autentică factură locală, multe dedicate literelor, însă unele cu importante valenţe în domeniul ştiinţelor, la societăţile care se propuneau expresia culturii şi ştiinţelor la nivelul unei anumite regiuni sau chiar a întregii naţiuni, uneori stimulate de autoritatea statală, alteori nu, multe dintre acestea cu un rol important în mişcarea naţională. Evoluţiile politice europene ale perioadei napoleoniene au însemnat clar propagarea modelului francez la scara continentului, acesta fiind elocvent urmat în regiunile unde s-au constituit noi state naţionale. În acelaşi timp, aşa cum se observă din studierea modelului academic italian al secolelor XVIII-XIX, continuă să subziste şi să prolifereze „academiile libere", multe cu o conotaţie patriotico-naţională, însă acum putem spune că se remarcă procesul oficializării multora dintre aceste structuri, care depăşesc simplul statut al unor reuniuni private în scopuri ştiinţifice sau literare aflate sub autoritatea unui patron care le susţinea financiar, aceasta în contextul relativei constrângeri impuse de fenomenul maturizării aparatului statului modern.

umetnosti) şi *Srpska akademija nauka i umetnosti, 175 godina: 1841-2016* (Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 2016).

CONSTRUIREA PATRIMONIULUI NAȚIONAL ROMÂNESC ÎN SECOLUL AL XIX-LEA ŞI LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX. FONDAREA MUZEULUI ASTREI (1905)

Simona NICOARĂ

Secolul al XIX-lea, *timpul naţiunilor*, s-a remarcat, printre multe alte caracteristici, prin febra expoziţiilor şi muzeelor, care a cuprins întreaga Europă. Toate domeniile din viaţa naţiunilor au cunoscut un proces de naţionalizare, dar s-a produs şi o interconexiune culturală, economică, politică şi socială. De-a lungul secolului naţiunilor tematica şi mijloacele de administrare expoziţională şi muzeală au continuat să se extindă şi să se diversifice, menirea lor fiind naţional-culturală. Expoziţiile internaţionale au fost create pentru a fi vitrina realizărilor industriale şi tehnologice ale diferitelor naţiuni, creând congruenţe şi concurenţe, cu efecte subtile în viaţa europeană.

Activităţile cu caracter cultural-identitar s-au înfiripat spre sfârşitul Secolului Luminilor, când se vehicula, deja, vocabularul politic al ideologiilor naţionale. Modelul revoluţionar francez a fost contagios; pe la 1792–1793, pictorul şi comerciantul de artă, Jean-Baptiste-Pierre Lebrun şi-a tipărit reflecţiile în legătură cu oportunitatea înfiinţării unui muzeu naţional francez. El a alimentat dezbaterea privind constituirea muzeelor, ca locuri ale educării culturale, naţionale şi civice. După părerea sa, muzeul naţional era mijlocul cel mai potrivit ca să exprime măreţia poporului francez, iar Parisul să adune toate capodoperele Republicii.

Modelul universal, enciclopedic şi, mai ales, naţional, al Louvre-lui parizian a fost un *exemplum virtutis* privind respectul faţă de valorile patrimoniale şi patriotice. O serie de muzee regionale, nu numai în spaţiul francez, ci şi în alte orizonturi europene, au arătat importanţa organizării unor astfel de locuri ale legitimărilor culturale şi naţionale. Muzeele, ca şi expoziţiile, au fost concepute, de la început, ca spaţii culturale, de educare a simţului istoric, artistic şi, implicit, al mândriei naţionale. Şi aceasta pentru că aveau o misiune, deopotrivă, civică şi naţională, de păstrare a memoriei şi istoriei, de conservare şi colecţionare a achiziţiilor culturale, vechi sau recente. De altfel, primele expoziţii, ca manieră de expunere publică a unor colecţii artistice, au fost în Franţa secolului al XVII-lea. Tot Franţei i se datorează prima expoziţie industrial-naţională, organizată în 1798. Această expoziţie a avut rolul de a stimula progresul industrial şi cultural francez, dar, tot ea, a dat tonul tuturor expoziţiilor naţionale din Europa. Rivala Franţei, cea de dincolo de Canalul Mânecii, a folosit mecanismul expoziţional pentru etalarea marilor sale realizări industriale, mai puţin cultural-istorice. În Anglia, *The Royal*

Society of Arts a organizat la Londra, în 1761, o expoziție „of arts, manufactures and commerce", care prezenta inovațiile tehnologice existente la acea dată. În 1851, Anglia a lansat o expoziție sub genericul: *Marea Expoziție a Lucrărilor de Industrie a tuturor națiunilor*. Inspirația venise de la o expoziție industrială franceză, din 1844. Din 1855, Franța a luat bagheta organizării unor expoziții universale la fiecare 11 sau 12 ani. În această mișcare expozițională europeană s-a implicat și Imperiul Austro-Ungar care, în 1873, a fost gazda unei mari expoziții universale la Viena[1].

Organizarea de expoziții industriale în Transilvania a debutat în prima jumătate a secolului al XIX-lea cu cele realizate de asociațiile industriale din Brașov, Sibiu și Cluj. La începutul secolului al XIX-lea o serie de asociații și societăți s-au arătat interesate de promovarea imaginii tuturor progreselor industriale, artistice sau de istorie naturală, de expunerea publică a colecțiilor particulare. Emulațiile economice, în special, industriale, pedagogice, științifice și culturale, care se bazau pe ideea spiritului întreprinzător, au încurajat afirmarea unei originalități creatoare, la fiecare națiune. Dar, *museion*-ul modern, cel al memoriei naționale, ce a presupus tezaurizarea trecutului și culturalizarea poporului, avea să se înfiripe abia pe măsura creșterii militantismului național, adică după 1848![2]

Sub impulsul romantismului cultural s-a produs o extindere a preocupărilor pentru colecții, în domeniul arheologic, istoric, artistic și etnografic și pentru muzee de artă industrială. În Transilvania exista o tradiție de colecționare de cărți, ca rezultat al pasiunii unor bibliofili. Printre amatorii de antichități îi amintim pe David Urs de Margina, János M. Ackner și Franz Nopcea. Au fost și câțiva amatori de colecții arheologice și etnografice, precum Hans Ungar și Karl Haldenwang. Acesta din urmă a fost membru al Asociației Științifice Ardelene (Verein für Siebenbürgische Landeskunde), al Secției brașovene a Asociației Carpatine din Ardeal (Siebenbürgischer Karpatenverein) și al Asociației „Sebastian

[1] Dominique Poulot, 'Introduction. Une histoire politique des musées', în Dominique Poulot, *Une histoire de musées en France* (Paris: La Découverte, 2008), pp. 5-14, 86-96; Dominique Poulot, 'Les musées d'histoire et la conscience nationale: le cas de la France au XIXème siècle', în Bruno Delmas – Christine Nougaret (eds), *Archives et Nations dans l'Europe du XIXème siècle* (Paris: Publications de l´École Nationale des Chartes, 2004), pp. 189-213; Dominique Poulot, *Une histoire du patrimoine en Occident*, (Paris: Presses Universitaires de France, 2006); Dominique Poulot, *Patrimoine et Musée: l'institution de la culture* (Paris: Hachette, 2001); Gherghina Boda, 'Politica culturală a Astrei în domeniul expozițional și muzeografic – George Barițiu', *Țara Bârsei* (2006): 84-85.

[2] Dominique Poulot, *Musée, nation, patrimoine. 1789-1815* (Paris: Éditions Gallimard, 1997), pp. 95-96; Alain Vergnioux, 'Le Musée', *Le Télémaque*, 2/16 (2014): 15-24; Camille Doutremépuich, 'L'appropriation du modèle du Louvre par les musées de province au tournant du XIXe siècle', *Les Cahiers de l'École du Louvre*, (http://journals.openedition.org/cel/794), accesat în 12 ianuarie 2019; vezi Laurențiu Vlad, *Imagini ale identității naționale. România la expozițiile universale și internaționale de la Paris (1867-1937)* (Iași: Editura Institutului European, 2007).

Hann", de la Sighişoara[3]. Unele colecţii personale, cuprinzând cărţi, obiecte vechi şi monede au început să fie donate unor asociaţii culturale, pentru folosul obştesc.

Încă pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea românii ardeleni au simţit importanţa întemeierii unor societăţi literare şi culturale, după modelul altor popoare din Imperiu. Străduinţele, în vederea înfiinţării unor forme de asociere, au întâmpinat mari dificultăţi, autorităţile imperiale austriece temându-se de tentaţiile politicilor naţionale în rândul popoarelor sale. Elanul romantic al naţionalismului politic şi cultural a fost cel care a hrănit implicarea fraternală a elitei spirituale şi intelectuale, spiritualul şi culturalul tinzând să se îngemăneze, pentru înaltul ţel naţional[4].

La jumătatea secolului al XIX-lea noua modă a expoziţiilor naţionale şi universale, a încurajat recuperarea patrimoniului istoric şi etnografic. După 1840 cărturarii maghiari au vehiculat, tot mai mult, ideea construirii unui patrimoniu naţional maghiar, prin înfiinţarea unui muzeu şi a unei biblioteci naţionale. Dar, pentru înfăptuirea acestui act cultural şi naţional, trebuia înfiinţată o asociaţie sau o societate culturală, care să solidarizeze forţele intelectuale şi spirituale. Întemeierea Societăţii Muzeului Ardelean (Erdélyi Múzeum), în anii 1855 – 1856, a fost cea mai importantă realizare a contelui Mikó Imre, care se va număra şi printre membrii fondatori onorifici ai ASTREI sibiene [5].

Înfiinţarea ASTREI, în toamna anului 1861, a însemnat iniţierea unui program cultural, de mare amploare, care urmărea să asigure păstrarea patrimoniului istoric, lingvistic, literar, artistic şi etnografic al românilor ardeleni, aflaţi sub stăpânirea habsburgică, apoi, din 1867, austro-ungară. Concepută ca o „academie" naţională, ASTRA a avut menirea de tezaurizare a operelor creatoare ale naţiunii române şi de culturalizare a societăţii transilvane, în toate straturile

---

[3] Jakó Zsigmond, *Philobiblon transilvan* (Bucureşti: Editura Kriterion, 1977), pp. 260-305, 312-316, 323-325; Ion I. Russu, 'Precursorii muzeografiei ştiinţifice: colecţionarii de materiale arheologice', *Acta Musei Napocensis*, XII (1975): 192; Coriolan Petranu, *Muzeele din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş. Trecutul, prezentul şi administrarea lor* (Bucureşti: Editura „Cartea Românească", 1922), pp. 83-90; Gherghina Boda, 'Colecţionari transilvăneni din a doua jumătate a secolului al XIX-lea', *Ţara Bârsei* (2007): 93-94; Johanna Bonis, 'Din istoria primelor colecţii şi începuturile instituţiei muzeale la Târgu Mureş', *Cumidava*, Muzeul de Istorie, Brasov, XXV (2002): 135-140; Kovács Kiss Gyöngy, *Hivatás és tudomány: az Erdélyi-Múzeum Egyesület kiemelkedő személyiségei* (Cluj-Napoca: Societatea Muzeului Ardelean, 2009), pp. 377-398. (https://eda.eme.ro/bitstream/handle/10598/15465/EME_Hivat%C3%A1s%20%C3%A9s%20tudom%C3%A1ny.pdf), accesat în 12 ianuarie 2019.

[4] Simona Nicoară, 'Astra jubiliară: serbările dela Blaj (1911)', *Caiete de antropologie istorică*, XIV/1-2 (2015): 10-12, 18-19.

[5] George Barițiu, 'Despre istoria Transilvaniei după com. Emericu Miko. III', *Transilvania. Foía Asociaţiunei transilvane pentru literatura română şi cultura poporului românŭ*, Braşov, an 1, nr. 11 (15 mai 1868): 244; Octavian Codru Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', *Transilvania*, nr. 4 jubiliar (iulie-august, 1911): 457.

sale sociale. Scopul ASTREI a fost realizat, treptat, prin multiple forme şi planuri culturale, cuprinzând înfiinţarea de şcoli româneşti, acordarea de stipendii elevilor din şcolile de meserii, premierea tuturor formelor creative, în diferitele domenii sociale. Opera de culturalizare a poporului a presupus susţinerea de prelegeri şi conferinţe, înfiinţarea bibliotecilor publice, iniţierea unor activităţi artistice, încurajarea unor tipărituri literare şi ştiinţifice, dezvoltarea mişcării teatrale, amenajarea unor expoziţii industriale, etnografice, organizarea unor muzee şi expoziţii comemorative[6]. Sensul major al culturalizării a fost să întărească solidaritatea şi comuniunea de valori româneşti, într-un stat în care interesele naţionalităţilor erau neconvergente. De altfel, pentru toate naţiunile din Imperiu descoperirea şi păstrarea patrimoniului identitar a stat pe umerii societăţilor şi asociaţiilor culturale, artistice, sociale şi economice. Activităţile asociaţioniste transilvane, maghiare, secuieşti, săseşti şi româneşti au avut o desfăşurare separată şi, de cele mai multe ori, concurenţială, ceea ce a întărit manifestarea naţionalismelor. Efervescenţa naţional-patrimonială românească a fost determinată de importanţa păstrării, conservării şi dezvoltării patrimoniului identitar, în condiţiile în care legislaţia şi autorităţile nu au avut o preocupare prioritară, în acest sens[7].

Unul dintre cei care au conturat cu meticulozitate programul astrist a fost publicistul George Bariţiu (1812–1893) (Fig. 1), o personalitate cu multă experienţă culturală. Marele publicist a fost atent, mai ales, după 1848, la toate acţiunile identitare ale naţionalităţilor şi a observat că eficienţa asociaţionismului cultural s-a bazat pe strategii clare şi cu bătaie lungă. Bariţiu s-a numărat printre membrii *inteligentiei*, care au înţeles că o naţiune se întăreşte în specificul ei naţional, dacă îşi respectă tradiţiile, obiceiurile, limba, istoria, patria şi cultura, fără a face acest lucru contra altor naţiuni. Fire intelectuală moderată, George Bariţiu a formulat şi popularizat, prin presă şi alte publicaţii, idealurile, convingerile şi aşteptările naţionale româneşti. Opiniile sale, referitoare la patrimonial muzeistic românesc din Transilvania, au fost făcute publice prin articole din presa transilvană. Bariţiu a fost receptiv la importanţa conservării vestigiilor istorice şi etnografice. Publicistul avea cunoştinţă de existenţa unui număr consistent de documente vechi din Transilvania, care se aflau în posesia unor persoane şi instituţii, care nu erau suficient de conştiente de valoarea lor istorică. Bariţiu era convins că trebuia să se facă apel la oameni interesaţi şi pasionaţi, care să adune, de pe unde se putea, acte oficiale vechi, manuscrise, monede, dar şi povestiri, legende,

[6] *Actele privitoare la urzirea şi înfiinţarea Asociaţiunii transilvănene pentru literatura română şi cultura poporului român* (Sibiu: Tipografia Diecesană, 1862), pp. 105-106.

[7] Ionel Ioniţă, 'Câţiva colecţionari bucureşteni din secolul al XIX-lea', *Materiale de Istorie şi Muzeografie*, XVI (2002): 115-116; Simona Nicoară, 'Instituţiile culturale şi identitatea naţională. Societăţi, asociaţii, fundaţii (sec. XVI-XX). Introducere', *Caiete de antropologie istorică*, nr. 1-2 (2015): 5-8.

proverbe, zicători ş.a., cărora le înţelegea substratul mental. Toate aceste forme culturale erau necesare, pentru îmbogăţirea scrisului istoriografic[8].

Preocupările pentru realizarea unui patrimoniu muzeistic românesc l-au încurajat pe Bariţiu să iniţieze apeluri şi strategii tot mai insistente. Încă din 1845, acesta făcea un apel, către toate ziarele româneşti din Transilvania, să încurajeze colecţionarea documentelor istorice, folclorice şi etnografice. El însuşi se oferea ca exemplu de colecţionar de documente istorice, dispunând de un patrimoniu de circa 2.000 de scrisori, decrete, diplome, rezoluţii şi instrucţiuni ale împăraţilor Austriei, de tratate, legi şi memorii de tot felul[9].

Interesul pentru istorie şi etnografie nu putea lipsi din „proposeţiunile" astriste ale lui Bariţiu, citite în Adunarea generală a ASTREI, ţinută la Sibiu, în 6 noiembrie 1861. Bariţiu propunea fapte concrete, în acest sens. ASTRA trebuia să coopteze grabnic persoane competente, care să facă o investigaţie amplă despre viaţa şi mentalitatea românească din Ardeal. Era importantă o descriere comparativă a locuinţelor ţăranilor şi a vestimentaţiei festive româneşti. Pe lângă materialul folcloric, o măsură urgentă se referea la descoperirea grabnică a inscripţiilor şi monedelor romane, la strângerea documentelor medievale, care aminteau de istoria românilor, de pe aceste meleaguri[10]. În anii ce au urmat „urzirii" Asociaţiunii, în 1861, s-au găsit şi persoanele dornice să adune şi să tezaurizeze vestigiile trecutului naţional, în mare parte dominat de cultura ţărănească.

Adunarea colecţiilor istorice şi etnografice, apoi expunerea lor în festivităţi expoziţionale sau jubiliare a devenit un mijloc, tot mai frecvent, care a întărit fervoarea naţiunilor transilvane: maghiară, săsească şi românească. Voga activităţilor muzeistice, ale naţionalităţilor a avut impact benefic asupra cărturarilor români. Această fervoare a inspirat asociaţiile şi societăţile culturale, profesionale şi artistice să creeze, din suita de expoziţii naţionale, adevărate sărbători culturale. De un larg ecou, în rândurile opiniei publice româneşti, s-au bucurat expoziţiile etnografice organizate de ASTRA: în 1862 la Braşov, în 1881 şi 1905 la Sibiu. Acestea se adăugau balurilor, seratelor muzicale şi teatrelor de diletanţi adică tuturor acţiunilor, iniţiate la Sibiu, Blaj, Arad, Sighet, Cluj şi alte localităţi, de valorificare şi conservare a patrimoniului folcloric şi istoric[11].

---

[8] George Bariţiu, *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă* (Sibiu: Tipografia W. Kraft, 1891), vol. III, p. 504; George Bariţiu, 'Despre museulŭ etimologicŭ universale dlin Lipsica (Leipzig)', *Transilvania*, nr. 23 (1 decembrie 1877): 273-275.

[9] *Actele privitoare la urzirea şi înfiinţarea Asociaţiunii Transilvane*, pp 106-108; George Bariţiu, 'Colecţie de documente vechi', *Foaie pentru minte, inimă şi literatură,* nr. 21 (21 mai 1845): 165-167; Ioan Lupaş, 'Înfiinţarea Asociaţiunii şi conducătorii ei', *Transilvania*, nr. 4 jubiliar (1911): 333-334; Ion Drăgoescu, 'George Bariţiu, pionier al muzeografiei româneşti', *Revista Muzeelor*, nr. 6 (1966): 517; Boda, 'Politica culturală a Astrei', p. 89.

[10] Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', p. 457.

[11] Boda, 'Expoziţia naţională a Astrei din 1862 de la Braşov', *Ţara Bârsei* (2004): 93-98.

DE LA EXPOZIȚIILE NAȚIONALE LA MUZEUL NAȚIONAL

Cu prilejul Adunării generale a ASTREI, din 28 – 30 iulie 1862, s-a deschis prima mare expoziție națională, găzduită în cele patru săli mari ale Gimnaziului brașovean. Cu ocazia expoziției edificiul gimnazial a fost împodobit festiv, cu steaguri tricolore şi decorat, de jur împrejur, cu ramuri de brad. De altfel, expoziția amintită fusese pregătită vreme de cinci luni, iar pentru atragerea unui număr mare de expozanţi, ASTRA a publicat în presă mai multe apeluri către publicul românesc. Strădania cea mai mare, în organizarea expoziției, a fost a fruntaşilor braşoveni şi a profesorilor Gimnaziului urbei de sub Tâmpa. În calitatea sa de secretar al ASTREI şi alături de Mitropolitul Andrei Şaguna, preşedintele ASTREI, George Bariţiu a dorit să demonstreze că românii erau îndemânatici şi originali, în toate domeniile meşteşugurilor casnice, în crearea unor obiecte de artă populară. Andrei Şaguna a îndrumat preoţimea, cerându-i să antreneze pe locuitorii satelor, în donarea sau punerea la dispoziția organizatorilor de expoziții astriste, a unor obiecte şi produse locale. Pentru buna organizare a expoziției braşovene din 1862 s-a elaborat o „Programă" specială, prin care au fost desemnaţi principalii responsabili. A fost întrunită o comisie specială, cu scopul ţinerii stricte a evidenţei obiectelor expoziționale. Tot comisia s-a ocupat de redactarea rapoartelor despre primirea, aşezarea, păstrarea, vinderea sau returnarea obiectelor, către proprietarii lor. Participanţii la expoziție au venit în număr mare din Braşov şi din comunele districtului Braşov (Satulung, Cernatu, Zărneşti, Sohodol, Fundata ş.a.), din Comitatele Arad, Satu-Mare, Pesta, Biharia, Timişoara, Caraş, Alba-Iulia ş.a. Pentru expoziție au fost trimise obiecte de industrie casnică (broderii, cusături din mătase, in, bumbac şi lână, împletituri din paie, obiecte vestimentare din piele fină, faguri de miere, dulcețuri de fructe, toate realizate de ţărănci, meşteri sau şcolari, din diferite părţi ale Transilvaniei. Expoziția a cuprins mai multe secțiuni: arte frumoase, manufacturi femeieşti şi bărbăteşti, „producte" de agricultură şi montanistice. Unele din obiectele donate pentru expoziție urmau să fie vândute, altele dăruite Asociațiunii, iar altele returnate proprietarilor de drept, după închiderea expoziției[12].

Despre expoziție au început să povestească, în termeni elogioşi, multe ziare şi reviste, atât din Transilvania, cât şi de dincolo de Carpaţi. Toată suflarea românească a aflat că inițiatorul ei fusese publicistul George Bariţiu. Acesta a lămurit, pe larg, foloasele expoziției şi a prezentat, „cu obiecțiuni critice", rezultatul celei dintâi întreprinderi de acest gen, aranjate sub scut astrist. Mai nemulţumit s-a dovedit Ioan Axente Sever (1821 – 1906), care s-a legat de popularizarea redusă

[12] 'Cincispredieceani din activitatea Associatiunei transilvane pentru literatura română şi cultura poporului romanŭ', *Transilvania*, nr. 19-20 (1888): 157; Silvan Munteanu, 'Espuseţiunea de horticultură în Bucaresci, în an. 1864', *Aurora Română*, Pesta, nr. 22 (15/ 27 noiembrie 1864): 266-267; Boda, 'Expoziția națională a Astrei din 1862 de la Braşov', pp. 95-98.

a expoziţiei, de implicarea defectuoasă a preoţilor, de indiferenţa publicului românesc, faţă de expoziţia din 1862 şi de greaua situaţie financiară a ASTREI, în general. Deşi această expoziţie a fost considerată de Bariţiu „una de probă", ea a întrecut, atât aşteptările publicului vizitator, cât şi pe cele ale organizatorilor[13].

Paralel cu activitatea expoziţională desfăşurată în Transilvania, Bariţiu s-a interesat de expoziţiile din Principatele Române. Prin intermediul presei, acesta a informat publicul ardelean despre hotărârea domnitorului Alexandru Ioan Cuza de a organiza o expoziţie chiar în 1863, la Bucureşti, cu ocazia Târgului Moşilor. Prin Decretul domnesc din 12 iunie 1863 s-a stabilit modul de funcţionare al expoziţiilor, dincolo de Carpaţi. În 1864 s-a înfiinţat Corpul inspectorilor agricoli, iniţiat de Ion Ionescu de la Brad (1818 – 1891) şi care avea menirea să permanentizeze organizarea expoziţiilor şi a târgurilor. În 1864 şi 1865 au fost organizate primele expoziţii economice, la Bucureşti[14]!

În anii care au urmat, Bariţiu, cel mai însufleţit susţinător al ASTREI, a rămas marcat de duioasele cuvinte ale lui Şaguna, care-i cerea insistent să vegheze ca zelul astriştilor să nu scadă niciodată. La următoarele trei Adunări generale ale ASTREI, ţinute la Blaj (1863), Haţeg (1864) şi Abrud (1865) Andrei Şaguna n-a mai putut participa, fiind implicat în alte activităţi. Mitropolitul vedea în organizarea unui muzeu naţional o prioritate, mai ales că dorea o mai bună tezaurizare a vestigiilor spirituale şi istorice româneşti. În august 1867, la Adunarea generală de la Cluj, s-a vorbit de temeiul unui „muzeu de însemnătăţi", mai ales că începuseră să se adune o serie de obiecte istorice şi etnografice, de la precedenta expoziţie a ASTREI, din 1862. În raportul bibliotecarului Nicolae Cristea, se pomeneşte de documente, monede antice şi chiar de o spadă antică, toate primite în cursul anului 1866, de la nişte „binefăcători". George Bariţiu a fost convins că obiectele adunate puteau fi valorificate pentru scrierea istoriei naţionale, aşa cum procedaseră ungurii cu colecţiile lor. Bariţiu cugeta, cu oarecare tristeţe, că această operă istoriografică trebuia să-şi găsească, cât mai repede, rezolvarea, pentru că multe dintre documentele istorice se pierduseră sau se făcuseră „praf şi cenuşă", din cauza neglijenţei sau indiferenţei. Monedele antice ajungeau pe mâinile cămătarilor sau ale ţiganilor „cârpitori de căldări" care le vindeau fără scrupule. Puţin preţ puneau pe monumentele şi documentele istorice şi unii intelectuali români, în comparaţie cu cei de altă naţie din Ardeal. Muzeul Ardelean (Erdélyi

---

[13] Axente Severŭ, 'Pentru ce se arată cei mai mulţi români indiferenţi faţia deu espuseţiunea din Brasiovŭ?', *Amiculŭ Şcólei*, nr. 26 (30 iunie 1862): 201-205; Lupaş, 'Înfiinţarea Asociaţiunii şi conducătorii ei', pp. 335, 338-348; Octavian Goga, 'Mijloacele de propagandă literară şi culturală ale Asociaţiunii', *Transilvania*, nr. 4 jubiliar (1911): 391; Boda, 'Expoziţia naţională a Astrei din 1862 de la Braşov', pp. 99-100; Boda, 'Politica culturală a Astrei', p. 86.

[14] Bucur Tincu, 'Primele expoziţii economice organizate în Bucureşti în anii 1864 şi 1865', *Materiale de istorie şi muzeografie*, IV (1966): 273-280; Boda, 'Politica culturală a Astrei', p. 88; Stelian Popescu, 'Participări româneşti la târguri şi expoziţii internaţionale până la primul război mondial', *Muzeul Naţional,* VII (1983): 233-234.

Múzeum) publica deja multe documente, care să servească viziunii istorice maghiare şi secuieşti, omiţând tendenţios scrierile istorice ale lui Gheorghe Şincai şi Samuil Micu. Bariţiu era de părere că nu se puteau face lucruri mari, în acest sens, fără implicarea membrilor ASTREI şi a locuitorilor români ai Ardealului[15].

Pasiunea muzeistică a lui George Bariţiu a luat o întorsătură favorabilă când, în 1867, a primit o solicitare din partea Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii din Bucureşti, să colecţioneze, pentru muzeele bucureştene, obiecte etnografice şi istorice din Transilvania. Bariţiu a încercat să readucă în atenţia ASTREI sibiene urgenţa iniţiativelor muzeistice. În 1877 acesta a publicat un articol despre Muzeul etnografic din Lipsca (Leipzig), unde au fost trimise câteva costume populare româneşti. În 1880 tot Bariţiu a fost implicat într-un proiect expoziţional, ce urma să se ţină la Bucureşti, cu scopul de a demonstra unitatea culturală a românilor din toate provinciile. Tensiunea politică dintre România şi Austro-Ungaria, pe tema românilor transilvăneni, a făcut foarte dificil demersul. Bariţiu mai fusese implicat şi în legătură cu Expoziţia universală de la Viena (1 mai – 31 octombrie 1873), expoziţie care a avut ca temă „Educaţia şi cultura”[16].

Ideea muzeului naţional istoric şi etnografic prindea tot mai mult teren în lumea europeană. De altfel, începuse să se producă schimbări în statutul privind obiectele constitutive ale colecţiilor destinate aranjamentelor muzeale. A început să se facă selectarea lor tematică, organizarea sistematică, administrarea riguroasă pe baza unor criterii şi principii mai clar conturate. De pildă, un criteriu nou era orizontul de aşteptare colectiv, nu cel individual, bazat pe gusturi şi interese subiective. Modelul muzeului naţional etnografic l-a oferit Suedia, care la Expoziţia de la Paris, din 1867, a prezentat, în standul său, o serie de locuinţe, inspirate din arhitectura norvegiană medievală. Casele erau împodobite cu obiecte tradiţionale şi cu costume populare[17].

În Adunarea generală de la Gherla, din 1868, s-a reamintit nevoia înfiinţării unui muzeu al Asociaţiunii. Un an mai târziu, în Adunarea de la Şomcuta Mare, s-a recomandat ca, în locurile unde se vor ţine viitoarele adunări generale, să se organizeze şi câte o expoziţie de „producte” agrare şi manufacturiere. Tot în 1869, Visarion Roman a oferit monede vechi, pentru viitorul muzeu al Asociaţiunii.

---

[15] George Bariţiu, ‘Despre istoria Transilvaniei după com. Emericu Miko I’, *Transilvania,* nr. 9 (15 aprilie 1868): 201-207; George Bariţiu, ‘Despre istoria Transilvaniei după com. Emericu Miko II’, *Transilvania,* nr. 10 (1 mai 1868): 217-222; George Bariţiu, ‘Despre istoria Transilvaniei după com. Emericu Miko III’, *Transilvania,* nr. 11 (15 mai 1868): 241-247; George Bariţiu, ‘Despre istoria Transilvaniei după com. Emericu Miko IV’, *Transilvania,* nr. 12 (1 iunie 1868): 265-271.

[16] George Bariţiu, ‘Muzeulŭ transilvanŭ’, *Transilvania*, nr. 8 (1 aprilie 1868): 173-174; George Bariţiu, ‘Societatea museului transilvanŭ’, *Transilvania,* nr. 10 (15 mai 1870): 117; Tăslăuanu, ‘Muzeul Asociaţiunii’, p. 457; Ioan Georgescu, ‘Astra’, *Boabe de Grâu,* an I, nr. 4 (1930): 217-235.

[17] Boda, ‘Politica culturală a Astrei’, p. 90.

Bibliotecarul Ioan Maxim, ales în Adunarea generală din 1870, ţinută la Năsăud, a publicat în revista *Transilvania* un raport despre starea Bibliotecii ASTREI, iar la sfârşitul raportului său, a pomenit de primirea, în contul ASTREI, a unor monede şi artefacte vechi, pe care le-a trecut într-un registru special. Despre un viitor muzeu al Asociaţiunii s-a scris în revista *Transilvania* din 1871, cu ocazia unor donaţii de monede, făcute de persoane particulare. În bugetul pe anul 1872 al Asociaţiunii s-a prevăzut alocarea unei sume de 100 de florini, pentru culegerea de obiecte arheologice şi numismatice şi de alţi 100 pentru procurarea de documente istorice. În raportul bibliotecarului Ioan Creţiu, către Adunarea generală din 1872, ţinută la Sebeş, se pomenea de o adevărată „colecţiune" numismatică, ce merita să fie cunoscută publicului românesc. Dorinţa despărţământului Sibiu, de a deschide, în 1876, o expoziţie cu ocazia ţinerii Adunării generale, a fost amânată de Comitetul ASTREI, din lipsa timpului necesar pentru organizare[18].

În 1878, la Adunarea generală din Şimleu, Ioan F. Negruţiu propunea să se organizeze o *expoziţie românească industrială*. Comitetul central al ASTREI a anunţat criteriile necesare pregătirii unei astfel de manifestări. A existat şi propunerea ca să se organizeze la Cluj, din doi în doi ani, câte o expoziţie astristă. În raportul Adunării de la Sighişoara, din 1879, s-a ales Sibiul, ca loc al viitoarei expoziţii a ASTREI şi s-a instituit o comisie specială de organizare, din care făceau parte: George Bariţiu, Ilie Măcelariu, Dimitrie Comşa, Eugen Brote şi Nicolae Petra-Petrescu. Comisia s-a ocupat de prezentarea unui plan practic de realizare a expoziţiei, care trebuia să fie o icoană, cât mai fidelă, a *producţiunei* şi *laboarei* românilor din Transilvania. Expoziţia reprezenta toate ramurile de activitate românească, grupate pe secţiuni. În raportul secţiunii ştiinţelor naturale şi matematice, către Adunarea generală din 7 – 9 august 1880, ţinută în Turda, s-a făcut, din nou, propunerea înfiinţării unui muzeu, unul cu caracter istoric-natural, în localul Comitetului Asociaţiunii. Impulsul a fost dat de o *colecţiune frumuşică de plante*, cu nomenclatură românească, dăruite de Artemie Publiu Alessi[19].

Înaintea Adunării generale de la Turda, din 1880, propunerile Comisiei amintite au fost acceptate, iar Comitetul central al ASTREI[20] a numit un comitet de organizare de nouă membri, pentru pregătirea expoziţiei naţionale de agricultură şi industrie, din noiembrie 1880. Comitetul a primit 700 de florini, pentru cheltuieli şi a pregătit, la sfârşitul anului 1880, „Regulamentul expoziţiei", „Programa

---

[18] Nicolae Cristea, 'Raportulŭ bibliotecarului despre starea bibliotecei Asoc. trans. pentru literatura şi cultura poporului romanŭ', *Transilvania*, nr. 7 (15 martie 1868): 145-147; Nicolae Cristea, 'Raportulu bibliotecariului despre starea bibliotecei Asoc. transilvane pentru literatur'a si cultur'a poporului romanu', *Transilvania*, nr. 22 (1 noiembrie 1868): 537.

[19] Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', pp. 458-459.

[20] Comitetul era alcătuit din: Partenie Cosma, Eugen Brote, Daniil Popovici Barcianu, David Urs de Margina, George Bariţiu, Ion Popescu, Vasile Roman, Alexandru Lebu şi Dumitru Comşa.

expoziției" și „Apelul către poporul românesc în cauza Expoziției naționale". Toate acestea au fost tipărite în mii de exemplare și răspândite, pentru a spori interesul publicului românesc[21].

Deschisă în clădirile Mitropoliei din Sibiu, la 15/27 august 1881, cu ocazia Adunării generale a ASTREI, expoziția oglindea, prin cele 6.000 de obiecte, diversitatea activităților și produselor lumii rurale. Obiectele au fost aranjate în mai multe secțiuni: montanistică, agricultură, industrie, unelte agricole, artă grafică și bisericească. Ecoul Expoziției naționale din 1881 s-a resimțit în cursul anilor următori, prin străduința despărțămintelor de a organiza manifestări similare. În 1887 Daniil Popovici Barcianu, directorul Școlii Civile de Fete a ASTREI, a propus Comitetului central să se îngrijească de o „colecțiune" de cusături naționale, care să fie întrebuințată de elevele din școală. Comitetul central a încredințat această misiune Reuniunii Femeilor Române din Sibiu. Despărțământul Brașov al ASTREI a pregătit în 1891 o expoziție de manufacturi, lucrate de femeile săcelene. În 1900 s-au organizat diferite expoziții: de industrie casnică, în despărțământul Alba-Iulia, de țesături și cusături, în cel al Blajului, expoziții etnografice la Bran, Năsăud și Sebeș și o expoziție de vite la Cluj[22].

Ideea înființării grabnice a unui muzeu, care să conțină obiecte din trecutul național, costume populare, dar și admirabilele „producte" ale industriei naționale, se lansează, din nou, în raportul Comitetului central, către Adunarea generală din 1896, ținută în Lugoj. În raportul acestei Adunări Corneliu Diaconovici susținea, cu fermitate, să nu se mai amâne înființarea unui muzeu național al românilor ciscarpatini. Fermitatea sa în jurul acestei idei a fost relevată în întâiul număr al revistei *Transilvania*, din 1897: *Este o datorie de onoare pentru generația actual*ă, scria Diaconovici, *să suplinească ceea ce în trecut nu s'a făcut sau nu s'a putut face, pentru că chiar în deceniile noastre și chiar pentru lipsa totală a monumentelor vieții și existenții noastre naționale, ni-a fost contestată originea, limba, istoria națională, cu un cuvânt totul, la ce un popor trebue să țină ca la onoarea și mândria sa (...) Noi așa credem, avem ce păstra. Trecutul nostru bimilenar pe acest pământ își are epocele sale falnice, ale căror urme trebue să le conservăm pentru posteritate*[23]. Toate gazetele ardelenești au reprodus și comentat cu simpatie acest articol. Starea

[21] Partenie Cosma – Eugen Brote, 'Regulamentulŭ espositiunei romane din Sibiiu, arangiate de „Asociațiunea transilvană pentru literatura română și cultura poporului românŭ'", *Transilvania*, an XII, nr. 5-6 (1-15 martie 1881): 52; George Barițiu – Iacob Bologa, 'Programa espositiunei. (Estrasŭ din raportulŭ comissiunei)', Ibid., p. 51; George Barițiu – Iacob Bologa, 'Apelŭ cătră poporulŭ românescŭ, în causa espositiunei naționale, care se va deschide în 27/15 Augustŭ 1881 la Sibiiu', Ibid., pp. 49-50; Partenie Cosma, 'Discursulŭ dlui Parteniu Cosma pronunțiatu în 27 Augustŭ la deschiderea espositiunei naționale române în Sibiiu', *Transilvania,* an XII, nr. 17-18 (1-15 septembrie 1881): 145-148.

[22] Gherghina Boda, 'Corneliu Diaconovici. Expoziția națională a Astrei din anul 1905', *Țara Bârsei,* (2005): 123-128.

[23] Ion Muşlea, 'Muzeul Astrei', *Transilvania,* an LXXIII, nr. 2-3 (februarie-martie 1942): 130-132.

de emulaţie creată de presă a fost decisivă, pentru că, în cadrul Adunării generale din 27 şi 28 august 1897, ţinută la Mediaş, s-a luat hotărârea ca, în viitoarea Casă Naţională, pe care o ridica ASTRA, să se aşeze *un muzeu istoric al românilor din Transilvania şi Banat, cu colecţiuni arheologice şi numismatice, o arhivă pentru păstrarea documentelor de interes, pentru istoria română, precum şi un muzeu etnografic, întocmit cu deosebită considerare la păstrarea motivelor naţionale în port şi în industria română de casă*[24]. De la propuneri la realizări a mai trecut o vreme!

PRIORITĂŢILE ASTREI: STRÂNGEREA OBIECTELOR MUZEALE ŞI CONSTRUIREA CLĂDIRII MUZEULUI

În rândul membrilor ASTREI nu toţi au fost de acord asupra priorităţii înfiinţării muzeului asociaţiei. Augustin Bunea susţinea că ASTRA trebuia, mai întâi, să sprijine muzeele şcolare şi să ia, în acest sens, legătura cu conducerile gimnaziilor. Numai că propunerea Comitetului central al ASTREI, prezentată de Elie Dăianu, referentul Comisiei pentru studierea raportului, privitor la muzeu, a întrunit 45 de voturi favorabile, faţă de 34 nefavorabile. În urma acestei votări, Ioan Micu Moldovan, preşedintele Adunării generale din 27 şi 28 august 1897, ţinută la Mediaş, a anunţat decizia organizării muzeului; *Pe partea de către parc a intravilanului Asociaţiunii din Sibiiu, str. Morii, Nr. 6, se va ridică o casă naţională, care va cuprinde:*

1. Un muzeu istoric al Românilor din patrie, împreunat cu colecţiuni archeologice şi numismatice şi cu o archivă pentru păstrarea documentelor de interes pentru istoria română.

2. Un muzeu etnografic, întocmit cu deosebită considerare la păstrarea motivelor naţionale în port şi industria română de casă şi la desvoltarea acestui ram al muncii naţionale[25].

Prin această „deciziune" ideea înfiinţării unui Muzeu al Asociaţiunii a intrat pe linie dreaptă. Nu fără unele probleme, legate de insuficienţa mijloacelor materiale ale Asociaţiunii, de lipsa de specialişti, în organizarea muzeală. Realizarea Muzeului depindea de dibăcia celor desemnaţi să adune sumele necesare şi de spiritul de solidaritate al publicului românesc[26].

În Adunarea de la Băile Herculane, ţinută între 9 – 10 septembrie 1900, s-a votat un nou Regulament astrist, completat la cererea primei şedinţe plenare a secţiunilor din 1901. Acest Regulament prevedea cinci secţiuni, *cari vor avea să controleze mersul desvoltării culturale a poporului român, piedecile acestei desvoltări şi mijloacele pentru delăturarea lor, să urmărească şi sprijinească*

[24] Ibid.; Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', pp. 459-460; Boda, 'Corneliu Diaconovici. Expoziţia naţională a ASTREI din anul 1905', pp. 129-132.

[25] Corneliu Diaconovici, 'Raportul Comitetului Asociaţiunii. Propunere pentru ridicarea unei Case naţionale şi pentru înfiinţarea unui internat de băieţi în Sibiiu', *Transilvania*, an XXVIII, nr. 7 (august - septembrie 1897): 184-187.

[26] Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', pp. 461-462.

mişcarea literară română, să conlucreze la popularizarea ştiinţelor, la crearea de colecţiuni ştiinţifice, la expoziţiuni şi alte instituţiuni culturale, şi peste tot să dee comitetului central concursul şi sfatul lor în toate chestiunile ştiinţifice-literare. Secţiunea istorică (se ocupa-n.n.) *cu adunarea de colecţiuni şi documente istorice, cu studii şi editarea de publicaţiuni istorice, etnografice, geografice şi domeniul jurisprudenţei şi ştiinţelor politice şi îndeosebi cu instalarea Muzeului Asociaţiunii*[27].

În 1902 s-a constituit Comisia pentru procurarea obiectelor, în scopul viitorului Muzeu etnografic, avându-l ca preşedinte pe etnograful Atanasie Marian Marienescu (1830 – 1915). Cel mai energic, în vederea înzestrării Muzeului, a fost Corneliu Diaconovici, coordonatorul *Enciclopediei Române* (apărută între 1898 – 1904, în trei tomuri masive). În 1904 C. Diaconovici a lansat un „Apel" al Comitetului ASTREI, pentru întemeierea unui Muzeu istorico-etnografic şi nişte „puncte de orientare", cu privire la înzestrarea Muzeului[28].

Preocuparea principală a Comitetului Asociaţiunii era să adune mijloacele materiale necesare Muzeului. Trebuia rezolvată şi chestiunea găsirii unei persoane potrivite pentru postul de custode al Muzeului. Biroul central, în frunte cu Corneliu Diaconovici, a desfăşurat cea mai intensivă propagandă, pentru a trezi interesul şi generozitatea publicului. A aranjat o loterie şi a introdus răscumpărarea felicitărilor de Anul Nou, din care, până la 1905, s-au încasat peste 26. 000 de coroane. Prin donaţii de la membrii fondatori ai muzeului s-au adunat peste 100.000 de coroane. S-a dovedit binevenită donaţia de 24.000 de coroane, a familiei Mocsonyi (Alexandru de Mocsonyi şi fratele său, Zeno Mocsonyi de Foen), pentru zidirea clădirii Muzeului[29].

Fiind adunate sumele necesare, Comitetul central a dat dispoziţie să fie realizate planuri de construcţie în vederea ridicării clădirii muzeului. Comitetul Asociaţiunii a publicat un concurs pentru proiecte arhitecturale şi s-au prezentat circa 26 de propuneri. Acestea au fost înaintate Reuniunii Arhitecţilor din Viena, care le-a analizat şi a premiat cele mai bune trei planuri. Această Reuniune a numit un juriu, alcătuit din trei persoane, alese din rândul consilierilor aulici: Francisc cavaler de Gruber (profesor şi consilier aulic), Alexandru de Wielmans (consilier arhitect) şi Anton Weber (arhitect). Comitetul Reuniunii a premiat, cu locul întâi,

---

[27] Corneliu Diaconovici, 'Proiect de regulament pentru Secţiunile ştiinţifice-literare', *Transilvania. Partea oficială*, an XXXI, nr, 8 (august 1900): 97-101; Ilarion Puşcariu, 'Asociaţiunea la Băile Herculane', *Transilvania*, an XXVI, nr. 9 (septembrie- octombrie 1900): 209-217; Goga, 'Mijloacele de propagandă literară şi culturală ale Asociaţiunii', pp. 354-355, 359.

[28] Eugen Brote, 'Expoziţia Asociaţiunii', *Revista Economică*, anul VII, nr. 34 (20 august 1905): 297; Muşlea, 'Muzeul Astrei", p. 132; Iosif Sterca Şuluţiu – Ioan I. Lapedatu, 'Proces verbal din 9 martie 1905. Şedinţa III a comitetului central al Asociaţiunii', *Analele Asociaţiunii pentru Literatura română şi cultura poporului român*, nr. 2 (martie-aprilie 1905): 36; Doina Udrescu, 'Rolul Astrei în formarea unui patrimoniu artistic naţional', *Conferinţele Bibliotecii Astra*, nr. 134 (2011): 134-147.

[29] Udrescu, 'Rolul Astrei', pp. 134-137.

pe Aladár Baranyai din Zagrabia, cu locul doi, pe Márton Ákos din Budapesta şi cu locul al treilea, pe Zoltán Reiss şi Francisc Faludi din Budapesta. Clădirea muzeului (Fig. 2) a fost realizată după planul premiat cu locul întâi şi a costat circa 158.426 de coroane şi 97 de fileri[30].

Clădirea muzeului a fost ridicată pe ruinele valului care a servit drept bastion al Sibiului începând din 1699. Vechea fortificaţie, greu de dărâmat, a fost făcută după planul inginerului italian Giovanni Marando Visconti. Îndepărtarea valului şi a zidului vechi a fost realizată de membrii familiei Joandrea din Sibiu. Ridicarea clădirii muzeului a ţinut şapte luni şi jumătate, însumând circa 8.850 zile de lucru cu palma şi 15.980 de încărcături, realizate cu atelaje trase de animale. Întreprinzătorii au primit circa 11.000 de coroane, din care 5.000 de la Asociaţiune şi 6.000 de coroane de la Cassa de Păstrare din Sălişte[31].

În şedinţa din 16 februarie 1905 Comitetul central al ASTREI a luat hotărârea de a întruni proxima Adunare generală, la sediul din Sibiu. Ocazia urma să fie folosită, scria revista *Transilvania,* pentru ca *să se aranjeze, atât în palatul Muzeului, cât şi în celelalte zidiri ale „Asociaţiunii*" *o bogată expoziţiune etnografică şi istorică-culturală, care să prezinte un tablou cât mai complect şi fidel al acelor stări ale poporului nostru, cari incorporează însuşirile caracteristice ale individualităţii sale etnice, şi să arete totodată şi fazele şi momentele mai înspanate ale renaşterii şi desvoltării sale culturale*[32]. În şedinţa Comitetului central al ASTREI, ţinută la Sibiu în 13 iunie 1905 s-a stabilit un Regulament pentru folosirea sălilor din palatul muzeului. Biroul Asociaţiunii atrăgea atenţia, în special, directorilor şi comitetelor cercuale de la despărţămintele ASTREI, să binevoiască să trimită grabnic obiectele destinate pentru expoziţie, cel mult până la 30 iunie 1905. Conform Regulamentului, obiectele trebuiau trimise la adresa Biroului de pe strada Morii,

---

30 Iosif Sterca Şuluţiu – Ioan I. Lapedatu, 'Proces verbal din 9 Martie 1905', p. 41; *Expoziţiunea etnografică şi istorică culturală a Asociaţiunii din Sibiu, 19 august - 14 septembrie 1905* (Sibiu, 1906), p. 11; Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul de deschidere cu ocaziunea adunării generale a Asociaţiunii, ţinută în Sibiiu la 19 si 20 august 1905', *Transilvania*, an XXXVI, nr. 5 (Septembrie- Octombrie 1905): 151-161; Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul ţinut la inaugurarea Muzeului istoric şi etnografic şi la deschiderea expoziţiei, în 19 august 1905', Ibid., pp. 162-171; Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul de încheiere', Ibid., p. 172; Ioan I. Lapedatu, 'Adunarea generală şi inaugurarea Muzeului „Asociaţiunii"', Ibid., pp. 149-150, 167.

31 Iosif Sterca Şuluţiu – Ioan I. Lapedatu, 'Proces verbal din 27 Martie 1905', *Analele Asociaţiunii*, nr. 2 (martie-aprilie 1905): 43-44; Iosif Sterca Şuluţiu 'Discursul de deschidere cu ocaziunea adunării generale a Asociaţiunii, ţinută în Sibiiu la 19 si 20 august 1905', pp. 165- 167; Ioan I. Lapedatu, 'Donaţiune pentru Muzeu", *Transilvania*, an XXXVI, nr. 1 (ianuarie-februarie 1905): 24.

32 Ioan I. Lapedatu, 'Inaugurarea Muzeului „Asociaţiunii"', *Transilvania*, an XXXVI, nr. 1 (ianuarie-februarie 1905): 2; Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', pp. 462-463; Boda, 'Corneliu Diaconovici. Expoziţia naţională a Astrei din anul 1905', p. 124.

nr. 6. Comitetul central a mai stabilit o Programă prealabilă, care cuprindea indicaţiile necesare pentru aranjarea expoziţiei[33].

Această expoziţie avea scopul principal de a înlesni înzestrarea Muzeului ASTREI. Comitetul central a decis să invite şi alte societăţi culturale româneşti, să-şi ţină la Sibiu, pe timpul expoziţiei, adunările generale. A răspuns invitaţiei *Societatea pentru Fond de Teatru Român*, care a trimis şi o sumă de bani pentru trebuinţele expoziţiei. Pregătirile ei au fost desfăşurate sub îndrumarea directă a lui Corneliu Diaconovici, prim secretarul ASTREI, ajutat, îndeaproape, de secretarul al doilea al ASTREI, Ioan Al. Lapedatu şi de arhivarul Romul Simu. La aceste pregătiri au fost antrenate toate despărţămintele astriste, de asemenea, băncile române, societăţile de cultură studenţeşti, reuniunile de femei, reuniunile de muzică, reuniunile economice şi mii de particulari din Monarhia austro-ungară. S-au remarcat despărţămintele din Blaj, Cluj şi Braşov. Şi dincolo de munţi, în România, s-a organizat un comitet special pentru strângerea obiectelor expoziţionale, printre membrii săi figurând George Moroianu, George Maior şi Nerva Hodoş. Preşedinta Reuniunii Femeilor din Sibiu, Maria Cosma, a avut o extraordinară activitate legată de primirea, consemnarea, sortarea şi aranjarea tuturor obiectelor primite pentru expoziţie[34].

„CONTRIBUIRI" PENTRU SCOPURILE EXPOZIŢIEI

Solidaritatea civică, pentru organizarea expoziţiei, a fost fără precedent, venind din partea membrilor ASTREI şi a altor societăţi culturale. S-au strâns bani din răscumpărarea felicitărilor de Anul Nou 1905, de la balul şi concertul, ţinut cu ocazia adunării generale a Asociaţiunii de la Timişoara, din 1904. Generoase s-au dovedit numeroase persoane particulare, în mare parte, personalităţi cunoscute sau oameni de diferite profesii (preoţi, profesori, învăţători, publicişti, proprietari, avocaţi), de vârste diferite, bărbaţi şi femei, deopotrivă. Iată, câteva exemple: I. P. S. S. Ioan Meţianu, mitropolit din Sibiu, Vasile Mangra, vicar la Oradea, Aurel Lazăr, avocat din Oradea, George Szerb de Cuvin, deputat dietal, Ioan I. Papp, episcop din Arad, Victor Mihalyi, mitropolit din Blaj, Ioan Micu Moldovan, prepozit capitular din Blaj, Simion P. Mateiu, canonic din Blaj, Ioan Br. Hodoşiu, director de bancă din Blaj, Ioan F. Negruţiu, profesor la Blaj, Augustin Caliani, profesor la Blaj, Silvia F. Negruţiu, învăţătoare la Blaj, Niculiţă F. Negruţiu, student din Blaj, Simeon Micu, protopop din Alba-Iulia, Andrei Bârseanu, profesor din Braşov, Axente Banciu, profesor şi publicist din Braşov, Iosif Puşcariu, avocat, din Braşov, Ioan Săbădean,

---

[33] Corneliu Diaconovici – Iosif Sterca Şuluţiu, 'Regulamentul pentru folosirea localităţilor din palatul Muzeului „Asociaţiunii"', *Analele Asociaţiunii*, nr. 3 (mai-iunie 1905): 67; Corneliu Diaconovici, 'Expoziţia Asociaţiunii', p. 68.

[34] Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul ţinut la inaugurarea Muzeului istoric şi etnografic şi la deschiderea expoziţiei, în 19 August st. n. 1905', pp. 168-169; Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul de încheiere", *Transilvania*, an. XXXVI, nr. 5 (septembrie-octomvrie 1905): 172; Ioan I. Lapedatu, 'Adunarea generală şi inaugurarea Muzeului „Asociaţiunii"', p. 149.

comerciant din Braşov, căpitanul V. Popa din Braşov, Anton Puşcariu din Braşov, Ioan Borcia, profesor din Sibiu, Ioan Rebega, funcţionar la „Albina" din Sibiu, Ioan Popp, medic-colonel pensionar din Sibiu, Laurenţiu Pop, avocat din Abrud, Dionisiu Simon, proprietar din Sângeorgiul de Câmpie, Calipsa Şandru din Sighişoara, Basiliu Hopârtean, preot din Gădălin, Simeon Ciuca, preot din Mociu, Simeon Popoviciu, protopop militar din Mehadia, George Măcelariu, avocat din Miercurea, Dămian Târlaiu, învăţător din Toracul Mic, Toma Popi, econom din Toracul Mic, Georgiu Lupşa, paroh din Toracul Mic, Dumitru Vulcu, director de bancă din Miercurea, Augustin Hamsea, arhimandrit din Arad, Adam Roşiu, tutore cercual din Turdaş, Ioan Popiţia, preot din Veneţia de Jos, Rosalim Mijia, plugar din Veneţia de Jos, George Popp, notar din Veneţia de Jos, Dionisiu Bran din Ardusat, Sever Barbu, proprietar şi contabil din Reghin, Teodor Făgăraş, proprietar din Haţeg, Leo Parasca, medic din Haţeg, Gavril Tripon, avocat din Bistriţa, Iosif Gall, membru al Casei magnaţilor din Budapesta, Octavian Codru Tăslăuanu, Octavian Goga şi alţii. Un număr mare de donatori au fost din localitatea Comloşul Mare. Dintre instituţii au făcut donaţii: „Sebeşana", institut de credit din Sebeş; „Aurora", institut de credit din Năsăud; „Bihoreana", institut de credit din Oradea; „Bocşana", institut de credit din Bocşa Montană (azi parte a oraşului Bocşa); „Crişana", institut de credit din Brad; „Plugarul", institut de credit din Săcădate; „Cordiana", institut de credit din Fofeldea; „Cassa de Păstrare" din Sasca Montană; „Unirea", institut de credit din Vad; „Mielul", institut de credit din Poiana; „Economia", casă de împrumut din Cohalm; „Parsimonia", institut de credit din Bran; „Porumbăceana" institut de credit din Porumbacul de Jos; „Dacia", institut de credit din Orăştie; „Fortuna", institut de credit din Rodna; „Olteana", casă de economii din Viştea de Jos; „Ţibleşana", institut de credit din Caianul Mic; „Asociaţiunea de economii şi ajutor" din Ghiroc; „Racoţana", institut de credit din Şeica Mare; „Unirea", institut de credit din Vad ş.a[35].

Pentru expoziţia istorică şi etnografică au venit donaţii valoroase, în documente, epistole, volume de poezii, fotografii, table de tipar, vechi antimise româneşti, icoane, o mulţime de manuscripte şi cărţi bisericeşti vechi, rare, şi costume populare. Iosif Sterca Şuluţiu, preşedintele ASTREI, a donat epistole de la

[35] Corneliu Diaconovici, 'Contribuiri pentru Muzeul istoric şi etnografic', *Transilvania*, an XXXVI, nr. 2 (martie-aprilie 1905): 119-120; Corneliu Diaconovici, 'Contribuiri pentru Muzeul istoric şi etnografic', *Analele Asociaţiunii*, nr. 3 (mai-iunie 1905): 70-72; Corneliu Diaconovici, 'Contribuiri pentru Muzeul istoric şi etnografic', *Analele Asociaţiunii*, nr. 1 (ianuarie-februarie 1905):15-16; Corneliu Diaconovici, 'Contribuiri pentru Muzeul istoric şi etnografic', *Analele Ascociaţiunii*, nr. 6 (noiembrie-decembrie 1905): 313-314; Iosif Sterca Şuluţiu – Ioan I. Lapedatu, 'Proces verbal din 13 Iunie 1905. Şedinţa VII a Comitetului central al Asociaţiunii', *Analele Asociaţiunii,* nr. 3 (mai-iunie 1905): 61; Redacţia revistei *Transilvania*, 'Muzeul Asociaţiunii', nr. 2 (aprilie-iunie 1909): 59-69.

Andrei Şaguna, Vasile Alecsandri, George Sion, o fotografie originală a lui Avram Iancu, un volum din *Ostaşii noştri* al lui Vasile Alecsandri etc.[36].

Expoziţia, organizată cu ocazia inaugurării Muzeului Asociaţiunii din Sibiu, la 19 – 20 august 1905, a fost pregătită după principii de expunere modernă, incluzând 1.327 de expozanţi, cu peste 9.000 de obiecte. Expoziţia din 1905 a înfăţişat toate laturile vieţii româneşti, puterea de creaţie românească, în general. La partea etnografică, „Despărţământul A", s-a prezentat *situaţiunea* geografică, viaţa comunală, cultura viilor, industria agricolă, păstoritul, păduritul, stupăritul, cultura viermilor de mătase, vânatul şi pescuitul, industria minieră ş.a. Au participat 37 de expozanţi, cu circa 110 obiecte. Cu mult mai bogat a fost „Despărţământul B", care a arătat *stările de interes etnografic* ale poporului român de la ţară: tipul şi portul ţărănesc (ii, cămăşi, cătrinţe, oprege, şurţe, poale, pieptare, cojoace etc.), locuinţele ţăranului român (în cea mai mare parte, sub formă de tablouri fotografice), textile şi ţesături, obiecte ceramice, *producte* ale industriei de casă, unelte din gospodărie, obiectele legate de obiceiurile casnice rurale etc. La acest „Despărţământ B" au participat 179 de expozanţi, cu peste 950 de obiecte. Cea mai bogată şi mai mult admirată parte a expoziţiei a fost „Despărţământul C", care a prezentat *productele* industriei casnice ale ţăranului român, textile şi ţesături (covoare, ştergare, feţe de masă, lepedee), obiecte ceramice (căni, blide, ulcioare, oale), alte *producte* ale industriei de casă, fiind reprezentate şi diferitele ocupaţii agricole. La acest „Despărţământ C", au participat 311 expozanţi, cu peste 1.600 de obiecte. „Despărţămintele" (A, B şi C) au ocupat întreg etajul I al clădirii muzeului. La „Despărţământul D" au participat 61 de expozanţi, cu aproape 200 de obiecte. Au fost realizate şi câteva interioare ţărăneşti cu mese, laviţe, paturi şi cuiere vechi, frumos încrustate. Pe pereţii odăilor erau expuse fotografii, reprezentând diverse sate, porturi şi obiceiuri ţărăneşti. O prezenţă inedită au fost păpuşile, gata îmbrăcate în port specific popular. Secţiunea etnografică continua în curtea muzeului, unde a fost amenajată o stână din Poiana Sibiului, în mărime naturală, cu întreaga recuzită şi un atelier al unor meşteri aurari din Munţii Apuseni. De remarcat sunt, la acest loc, obiectele expuse de Comunitatea de Avere din Caransebeş, de despărţămintele Asociaţiunii din Bran, Braşov, Dobra, Oraviţa şi Sălişte, de Societatea minieră „Concordia" din Bucium, aceasta din urmă arătând metoda spălatului aurului, printr-un lucrător din mină trimis anume la expoziţie. Tot de partea etnografică aparţinea şi „Despărţământul E", unde a fost reprezentat vânatul. Acesta a avut 10 expozanţi, printre care şi Petru Popovici, proprietar din Braşov, care a prezentat o colecţie vânătorească bogată[37]. „Despărţământul F",

[36] Ioan I. Lapedatu, 'Donaţiune pentru Muzeu', p. 24; Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul ţinut la inaugurarea Muzeului istoric şi etnografic şi la deschiderea expoziţiei, în 19 August st. n. 1905', pp. 169-172.

[37] Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul ţinut la inaugurarea Muzeului istoric şi etnografic şi la deschiderea expoziţiei, în 19 August st. n. 1905', pp. 168-169; Ioan I. Lapedatu, 'Adunarea generală şi inaugurarea Muzeului „Asociaţiunii"', pp. 149-150; Horia Petra-Petrescu,

adică expoziţia istorică, a cuprins arme, documente fotografiate, colecţii numismatice, cărţi vechi, manuscrise şi albume, obiecte ce au aparţinut unor personalităţi ardelene, colecţii de ziare şi publicaţii din Transilvania, dintre care amintim: *Fóie pentru minte, inimă şi literatură*, *Biserica şi Şcóla*, *Fóia Poporului*, *Gazeta Transilvaniei*, *Telegraful Român*, *Patria*, *Tribuna*, *Tribuna Poporului* ş.a. „Despărţământul F" a fost înzestrat de 121 de expozanţi, cu peste 750 de obiecte, în cea mai mare parte relicve preţioase ale trecutului naţional şi portrete ale *bărbaţilor distinşi ai poporului*. Până atunci publicul românesc nu avusese ocazia să vadă o galerie atât de bogată a mecenaţilor şi fruntaşilor neamului. La partea istorico-culturală a expoziţiei au fost reprezentate Bisericile române (istoricul şi teritoriul lor, averea, mănăstirile, şcolile confesionale, literatura bisericească). „Despărţământul G", al Bisericilor române, a fost împărţit în două secţiuni, adăpostite fiecare în câte două săli mari ale Internatului Şcolii de Fete din Sibiu. În total au participat, la această secţiune a Bisericilor, circa 125 de expozanţi, cu 640 de obiecte (cărţi bisericeşti, manuscrise, icoane, obiecte de cult ş.a.). Au fost reprezentate toate cele trei Dieceze greco-ortodoxe: Sibiu, Arad şi Caransebeş. La secţiunea Bisericii greco-catolice au participat 32 de expozanţi, cu aproape 450 obiecte. Această secţiune a fost înzestrată, în cea mai mare parte, de Mitropolia Blajului şi de Dieceza Lugojului. Diecezele de Oradea şi Gherla nu au ţinut cont de invitaţia, venită din partea Asociaţiunii, de a onora înzestrarea expoziţiei. În contrast, Consistorul mitropolitan, Seminarul, Muzeul arheologic şi Biserica din Blaj, cât şi clerul blăjean şi-au dat tot concursul, pentru înzestrarea mulţumitoare a secţiunii. În „Despărţământul H" s-a etalat „producţiunea" literară şi ştiinţifică, fiind o icoană a vieţii intelectuale. La această secţiune au participat peste 100 de autori români, 26 de editori, cu peste 2.000 de publicaţii şi şapte organe de publicitate, cu diferite colecţii de ziare. Cel mai puţin reprezentat a fost „Despărţământul I", cel al *artelor frumoase*, deoarece mulţi dintre artişti nu şi-au trimis creaţiile la expoziţie. În total au participat la „Despărţământul I", circa 80 de expozanţi, cu aproape 550 de obiecte. „Despărţământul K" a fost cel al societăţilor culturale româneşti. La acesta au participat 17 expozanţi, cu 103 obiecte realizate de reuniunile de femei, societăţile studenţeşti, precum „Petru Maior" şi „România Jună", de societăţi de muzică şi coruri de plugari. A absentat de la expoziţie ASTRA arădeană. Bine reprezentată a fost ASTRA sibiană, care avea multe realizări, de la înfiinţarea ei în 1861. Şcoala de Fete a Asociaţiunii a fost reprezentată de 125 de expozanţi, cu 315 obiecte ţesute şi brodate. „Despărţământul L", al băncilor române, a permis cunoaşterea situaţiei geografice şi organizatorice a acestora. Pentru fiecare bancă au fost prezentate tablouri grafice, dar şi un tabel general al tuturor băncilor. Graficele au fost compuse pe baza datelor înaintate de instituţiile bancare şi grupate cu osteneală de funcţionarii Băncii „Albina", cu ajutorul mai multor

'Expozitia din 1905', *Calendarul Minervei pe anul* 1906: *Mică enciclopedie populară a vieţii practice*, 8 (1906): 177-197.

specialişti. La expoziţie au participat 76 de bănci, cu 196 de obiecte. Secţia băncilor a fost adăpostită în spaţioasa cameră nr. 39, de la etajul al doilea din edificiul Şcolii de Fete. Au fost expuse diferitele scrieri de interes economico-financiar, tipărite pe cheltuiala băncilor şi numere ale *Revistei Economice*. Societatea corală „Carmen" a fost autorizată, de direcţiunea ASTREI, să ţină un concert la Sibiu, la deschiderea expoziţiei[38]. În Catalogul expoziţiei, Corneliu Diaconovici nota entuziasmat că manifestarea a fost un succes, că meritul se datorează, pe de-o parte, donatorilor, pe de alta, vizitatorilor expoziţiei, veniţi *în număr peste aşteptare de mare*, *din toate ţinuturile româneşti şi prin reprezentanţii lor cei mai distinşi*[39].

Din multele obiecte ale expoziţiei astriste din 1905 câteva au fost selectate, pentru a fi trimise la Expoziţia generală română din 1906, de la Bucureşti, organizată cu prilejul jubileului regal. Se împlineau 40 de ani de domnie a lui Carol I, 25 ani de la proclamarea regatului României şi 1.800 ani de la cucerirea Daciei de către împăratul Traian. Prezenţa la expoziţia jubiliară din regatul României era o aspiraţie a multor personalităţi ardelene. Printre aceştia se număra Iosif Sterca Şuluţiu, preşedintele ASTREI, care a lansat, un Apel către publicul român din Ardeal să participe la expoziţia jubiliară bucureşteană. Numai că, la 13 martie 1906, guvernul de la Budapesta a interzis Asociaţiunii să se numere printre expozanţii de la Bucureşti. În urma intervenţiilor repetate ale lui Sterca Şuluţiu şi a unor insistenţe venite din regatul României, Cabinetul maghiar şi-a dat acordul în privinţa participării românilor ardeleni la Expoziţia jubiliară din 1906[40]. Expoziţia de la Filaret a fost inaugurată în 6 iunie 1906, fiind cadrul unei manifestări de solidaritate naţională. Au fost prezenţi la ceremonie regele Carol I, regina Elisabeta, prinţul moştenitor Ferdinand şi principesa Maria. Serbările au durat cinci zile şi s-au desfăşurat, în paralel, la Bucureşti, Sinaia şi Constanţa. Pavilionul Transilvaniei

[38] Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', pp. 465-467; Muşlea, 'Muzeul ASTREI', p. 132; Iosif Sterca Şuluţiu, Ioan I. Lapedatu, 'Proces verbal din 27 Martie 1905', *Analele Asociaţiunii pentru Literatura română şi cultura poporului român*, nr. 2 (martie-aprilie 1905): 43; Iosif Sterca Şuluţiu – Ioan I. Lapedatu, 'Proces verbal din 29 Aprile 1905. Şedinţa V a Comitetului central al Asociaţiunii', Ibid., pp. 47-48; Ioan I. Lapedatu, 'Programa Expoziţiunii etnografice şi istorice-culturale care se va aranja cu ocaziunea inaugurării Muzeului „Asociaţiunii" în Sibiiu la 19—28 August 1905', Ibid., pp. 17-38; Ioan I. Lapedatu 'Programa prealabilă pentru expoziţiunea etnografică, istorică şi culturală', *Transilvania,* nr. 1 (ianuarie-februarie 1905): 4-6; 'Salutul Societăţii pentru teatru român, rostit de prezidentul Iosif Vulcan cu ocaziunea inaugurării Muzeului', *Transilvania*, nr. 5 (septembrie-octombrie 1905): 175.

[39] Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul ţinut la inaugurarea Muzeului istoric şi etnografic şi la deschiderea expoziţiei, în 19 August st. n. 1905', pp. 168-169; Ioan I. Lapedatu, 'Adunarea generală şi inaugurarea Muzeului „Asociaţiunii"', p. 149.

[40] Iosif Sterca Şuluţiu – Ioan I. Lapedatu, 'Apel către publicul român din Regatul ungar pentru participare la Expoziţiunea generală română din 1906', *Transilvania,* nr. 6 (noiembrie-decembrie 1905): 234-235; Ioan I. Lapedatu, 'Lămuriri. Produsele agricole care pot figura, la expoziţia din Bucureşti sunt: Producte agricole alimentare de origine vegetală', Ibid., p. 236.

şi Banatului s-a numit „Românii de peste hotare", şi cuprindea: obiecte aparţinând industriei casnice, hărţi etnografice şi economice, fotografii şi grafice. Unul dintre graficele expuse arăta situaţia demografică a Transilvaniei, Banatului şi părţilor ungureşti[41].

ADUNAREA GENERALĂ DE LA SIBIU (19 – 20 AUGUST 1905). INAUGURAREA MUZEULUI ASTREI

Iosif Sterca Şuluţiu (Fig. 3), preşedintele ASTREI, a ţinut discursul de deschidere a Adunării generale din 19 – 20 august 1905, care marca împlinirea a 44 de ani, de la cea dintâi adunare generală a ASTREI sibiene. În Raportul Comitetului central se sublinia clar că se finalizaseră, sub toate aspectele, lucrările iniţiate de Asociaţiune, pentru inaugurarea Muzeului istoric şi etnografic. Cel mai important moment a fost terminarea edificiului muzeal, destinat să găzduiască Expoziţia etnografică şi istorică-culturală[42]. Sterca Şuluţiu a precizat, în plenul Adunării, semnificaţiile excepţionale ale instituţiei muzeale, pentru românii ardeleni: *Muzeul e arsenalul cel mai puternic, cu care îşi apără un popor originea, individualitatea şi tot ce a moştenit dela străbuni (…) Ne-am trezit cam târziu, ce-i drept; dar mai bine târziu, ca nici odată. În timpul de faţă s'a pornit o adevărată emulaţie, o însufleţire la toate popoarele ţării pentru înfiinţarea Muzeelor. Astfel clerul romano-catolic, Armenii, Săcuii, Ciangăii, ba şi unele comitate înfiinţează muzee locale. Muzeul face cel mai bun serviciu, nu numai poporului, căruia aparţine, ci patriei întregi. Este mijlocul cel mai potrivit pentru a se cunoaşte reciproc popoarele ţării. Prin cărţile şi prin productele literare peste tot, se dovedeşte gradul de cultură al unui popor, cu deosebire evoluţia şi progresul literaturei (….) Primul impuls de a zidi Muzeul, ni l-a dat domnul primsecretar Dr. Diaconovich. Meritul domniei sale este de a fi pipăit pulsul, dispoziţia Românilor şi de a fi păşit cu propunere concretă la timp potrivit, când românimea: un glas mai aşteptă*[43]. Preşedintele ASTREI a constatat că cele mai rare şi importante vestigii istorice şi culturale din Ardeal le adăposteau Muzeul din Viena şi cel din Budapesta. De pildă, la Budapesta fuseseră duse cele trei *Tabulae ceratae* găsite în „Auraria Daciae" (Abrud); Muzeul Ardelean din Cluj, deţinea, la rândul lui, mai toate obiectele de artă istorică. Venise

---

41 *Amintiri despre jubileul de 40 de ani de domnie a M.S. Regelui Carol I (1866-1906*) (Bucureşti: Imprimeria Statului, 1906), pp. 245-249; Cornelia Apostol – Mariana Negut, 'Expoziţia generală română din 1906, 90 de ani de la organizare', *Muzeul Naţional*, X (1998): 115-120; Constantin I. Stan, 'Elie Miron Cristea şi Expoziţia jubiliară de la Bucureşti din 1906', *Angvstia*, nr. 13 (2009): 133-135.

42 Iosif Sterca Şuluţiu – Ioan I. Lapedatu, 'Raportul general al Comitetului central al „Asociaţiunii pentru literatura română şi cultura poporului român" către adunarea generală, convocată la Sibiiu pentru 19 şi 20 August st. n. 1905', *Analele Asociaţiunii,* nr. 4 (iulie-august 1905): 75-77.

43 Iosif Sterca Şuluţiu, 'Discursul ţinut la inaugurarea Muzeului istoric şi etnografic şi la deschiderea expoziţiei, în 19 August st. n. 1905', pp. 163-171.

vremea ca şi românii din Ardeal să-şi aibă propriul Muzeu, care, de acum, se bucura de o înzestrare de excepţie. Rămăseseră preţioase obiecte, de pe urma Expoziţiei istorice şi etnografice. Invitaţii speciali la adunarea generală din august 1905 au întărit ideea importanţei Muzeului ASTREI. Iosif Vulcan, preşedintele Societăţii pentru Fond de Teatru Român, sublinia că Expoziţia şi Muzeul au trezit interesul românilor ardeleni, pentru ţeluri culturale tot mai înalte[44].

Expoziţia din 1905 şi inaugurarea Muzeului ASTREI au fost organizate ca o mare sărbătoare culturală şi au creat o puternică impresie contemporanilor. Această stare de spirit s-a reflectat în presa transilvană şi în cea de dincolo de Carpaţi. Ecoul frumuseţii expoziţiei a trecut şi graniţele. În *Zeitschrift fur Osterreichische Volkskunde*, nr. XV, fasc. V-VI, pe 1909, Anton Dochler a publicat un articol despre muzeele etnografice din sud-estul Europei („Die Volkskundemuseen im südöstlichen Europa"), amintind elogios şi de cel al ASTREI[45].

În lunile care au urmat, organizarea muzeului a presupus o serie de măsuri concrete. Octavian Codru Tăslăuanu şi-a dat toată silinţa să pună în ordine Muzeul ASTREI, să înzestreze şi să aranjeze obiectele, pentru expunerea publică. Inventarierea obiectelor a fost dificilă şi incompletă. S-au păstrat cam 3.000 de obiecte din colecţiile rămase pentru înzestrarea muzeului. Cea mai gravă problemă se referea la îmbogăţirea sistematică a colecţiilor şi la conservarea lor. Erau necesare fonduri consistente, pe care ASTRA nu le avea. În lipsa mijloacelor financiare, Comitetul central s-a văzut silit să angajeze, la sfârşitul anului 1906, un custode interimar, în persoana lui Ion Pamfilie, de meserie arhitect. Acesta a fost retribuit cu o sumă de 200 de coroane pe an şi i s-a pus la dispoziţie o odaie în localul muzeului[46]. Dificultăţile legate de organizarea muzeului au durat, până la sfârşitul anului 1909. Atunci, la propunerea unei comisii, create din rândul Comitetului central, s-au luat următoarele dispoziţii: a) să se facă o selecţie a obiectelor din muzeu; b) punerea muzeului sub îngrijirea lui Octavian Codru Tăslăuanu; c) alocarea, din bugetul Asociaţiunii, anual, a unei anumite sume pentru sporirea succesivă a colecţiilor din muzeu. Tot pentru sporirea colecţiilor muzeale au fost destinate sumele încasate din răscumpărările felicitărilor de Anul Nou. În 1909 colecţiile Muzeului ASTREI au sporit, cu peste 1.100 de obiecte, în mare parte donate, altele cumpărate. Cu începere din acel an toate despărţămintele Asociaţiunii au fost invitate să adune obiecte pentru muzeu şi să aranjeze expoziţii etnografice cu ocazia adunărilor cercuale. Chiar în cursul anului 1909, cinci despărţăminte au aranjat expoziţii etnografice şi de industrie casnică trimiţând sute de obiecte pentru muzeu. Pentru lucrările de catalogare s-a făcut un inventar general, s-au creat tipărituri pentru catalogarea pe fişe şi un registru de intrare, însoţit de un indice alfabetic. Până la sfârşitul anului 1909 s-a terminat catalogarea

[44] Ibid.

[45] Octavian Codru Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiei', *Transilvania*, nr. 3 (1910): 136-137.

[46] Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', *Transilvania*, nr. 4 jubiliar (iulie-august, 1911): 469.

obiectelor din muzeu: au fost catalogate, pe fişe, 1.821 de obiecte din totalul de aproximativ 4.000[47].

Pentru înzestrarea sistematică a muzeului, la Adunarea generală de la Dej, din 18 şi 19 septembrie 1910, Comitetul central l-a autorizat pe Octavian Codru Tăslăuanu să facă o serie de călătorii în diferite ţinuturi româneşti, pentru a aduna şi cumpăra tot felul de obiecte, potrivite pentru muzeu. Chiar în 1910 s-au mai adunat 494 de obiecte, dintre care 306 au fost primite prin donaţie sau cumpărate de Octavian Codru Tăslăuanu. Printre achiziţii s-au numărat cele 50 de tablouri ale pictorului Mihail Pop din Braşov, cumpărate de Andrei Bârseanu[48].

Câţiva ani mai târziu, la Adunarea jubiliară de la Blaj, din 15/28 august 1911 s-au subliniat paşii consecvenţi ai ASTREI în îmbogăţirea Muzeului, apreciat ca unul dintre nobilele instrumente de propagandă culturală românească.

[47] Ibid., pp. 470-476.

[48] Tăslăuanu, 'Muzeul Asociaţiunii', *Transilvania*, nr. 2 (aprilie-iunie 1909): 59-69; Iosif Sterca Şuluţiu – Octavian Codru Tăslăuanu, 'Raportul general al comitetului central al „Asociaţiunii pentru literatura română şi cultura poporului român" către adunarea generală convocată în Dej, la 18 şi 19 Septemvrie n. 1910', *Transilvania,* nr. 4 (1910): 204-205.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 George Barițiu (1812-1893) (*George Barițiu*, Biblioteca Județeană ASTRA, Seria personalia, Sibiu, nr. 12, 2007, p. 53)

Fig. 2 Clădirea Muzeului ASTREI (*Transilvania*, nr. 4 jubiliar, 1911, galeria foto)

Fig. 3 Iosif Sterca-Șuluțiu (1827-1911) (*Transilvania*, an XLII, nr 1, ianuarie-februarie 1911, p. 81)



Fig. 1 George Barițiu (1812-1893)

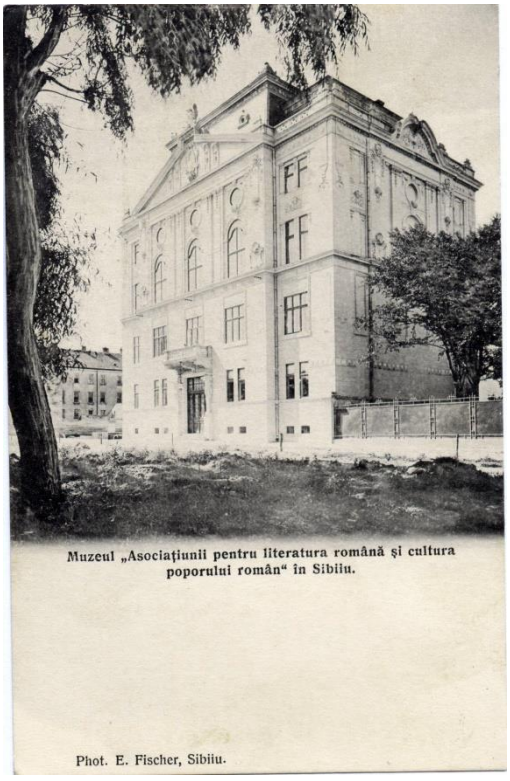


Fig. 2 Clădirea Muzeului ASTREI

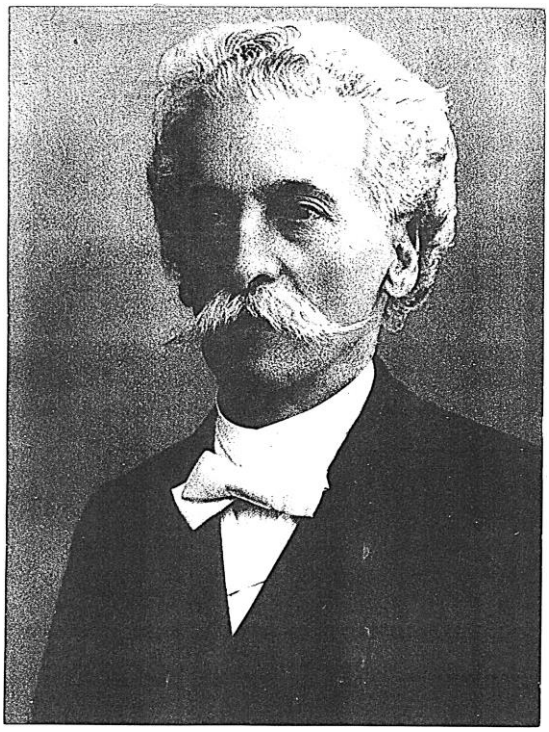


Fig. 3 Iosif Sterca -Şuluţiu (1827-1911)

MODERNIZARE ÎN REGIUNI PERIFERICE: EUROPA CENTRAL-RĂSĂRITEANĂ ŞI DE SUD-EST ÎN ANII INTERBELICI

Ioan-Marius BUCUR

Aşa cum se ştie, dezbaterile privind dezvoltarea, progresul sau înapoierea („backwardness") au suscitat, începând cu Iluminismul, un interes major în rândul gânditorilor din ştiinţele sociale şi umaniste, dând naştere, în timp, câtorva teorii. Aceste corpusuri teoretice nu au fost monolitice, în cadrul lor coexistând mai multe versiuni care, la rândul lor, au cunoscut nuanţări, completări şi revizuiri.

Prezentul studiu urmăreşte să examineze, dintr-o perspectivă comparatistă, unele aspecte particulare ale proceselor asociate modernizării în spaţiul Europei Central-Răsăritene şi de Sud-Est, cu precădere în deceniile interbelice, insistând asupra dimensiunilor economică şi socială, şi mai puţin asupra celor politice şi culturale, chiar dacă acestea constituie cele patru procese importante ale modernităţii.

CONSIDERAŢII PE MARGINEA DELIMITĂRII SPAŢIALE

Definirea regiunilor istorice, inclusiv ale celor din spaţiul european, nu este, după cum se ştie, o întreprindere facilă, iar diferitele taxonomii propuse de cercetători sunt extrem de variate, uneori ele se suprapun (fie şi parţial), alteori sunt divergente. Opţiunile epistemologice şi metodologice ale diverşilor autori care au reflectat asupra acestei problematici constituie o explicaţie. Există, bineînţeles, şi altele. Aşa cum observă Gerard Delanty, dificultăţile în definirea specificului unei regiuni, suprapunerile, faptul că ele nu rămân constante, de-a lungul timpului înregistrându-se diferite configurări, legăturile complexe între identitatea regională şi cea naţională, constituie alte variabile ce pot fi avute în vedere[1]. Nu e mai puţin adevărat că noţiunea de Europa Centrală, fie în ipostaza de regiune geografică, fie în cea de concept ori reprezentare cultural-mentală, a fost întotdeauna greu de definit. Fiind situată, implicit, undeva „între", a avut mereu „graniţe fluide". Pe de altă parte, având în vedere poziţia sa geografică vulnerabilă, s-a definit mai mereu prin relaţia cu marile puteri din vecinătatea sa[2].

În istoriografia occidentală postbelică, diviziunea tradiţională Vest-Est se întemeia pe contrastul în termenii dezvoltării şi ai sistemului politic, fapt ilustrat de utilizarea, cu precădere, a celor două concepte dihotomice: Europa Occidentală şi

[1] Gerard Delanty, *Formations of European Modernity. A Historical and Political Sociology of Europe* (London: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 197-198.

[2] Francisc Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe* (London:The Polish Research Centre Ltd., 1949), p. 267.

Europa de Est[3]. Însă, cum diferenţele de ordin istoric între statele aflate între Germania de Vest şi U.R.S.S. intrate în sfera de influenţă sovietică în anii postbelici, precum şi dintre acestea şi Rusia/U.R.S.S. erau vădite, istoricul Oskar Halecki a avansat un nou concept, cel de *Europă Central-Răsăriteană,* ce includea statele situate între Germania de Vest şi U.R.S.S[4]. În împărţirea cvadripartită a Europei, el reliefează un dualism al Europei Centrale, spaţiul central-răsăritean incluzând, în opinia sa, zonele non - germane din centrul continentului: statele danubiene (statele succesoare ale fostei Monarhii dualiste), Polonia, statele baltice şi Finlanda. Aşadar, o regiune distinctă de Europa de Est, care includea şi Rusia. Geografic, susţine el, statele pot fi considerate central-europene, de-a lungul timpului fiind inseparabil legate de Europa Vestică[5]. Treptat, noţiunea s-a generalizat cu sensul spaţial de state situate între graniţa estică a Germaniei de Vest şi graniţa vestică a U.R.S.S. Totuşi, nu a existat o definiţie univocă a noţiunii de Europa Central-Răsăriteană, şi nici o descriere unică a graniţelor sale regionale, unii autori preferând o accepţiune restrânsă a termenului, alţii conferindu-i un sens mai larg.

Pentru Andrew C. Janos, termenul de Europa Central-Răsăriteană desemnează teritoriile de graniţă („borderlands") dintre două imperii medievale timpurii–bizantin şi carolingian. În timpurile moderne, regiunea, susţine el, a fost cel mai frecvent definită astfel încât să coincidă cu teritoriile unui număr de state mici care au apărut sau reapărut, gradual, după mijlocul secolului XIX, la început pentru a servi ca zonă tampon între Rusia şi Europa germanofonă, iar apoi între 1945 – 1989, ca state clientelare ale U.R.S.S. Deoarece graniţele Rusiei şi Germaniei s-au schimbat frecvent în această perioadă, în cazul Europei Central-Răsăritene avem de-a face cu o entitate geografică fără frontiere fizice sau politice precise[6].

Pornind de la o serie de premise de ordin istoric-civilizaţional, Delanty identifică șase regiuni istorice în Europa, descrierea fiind menită să evidenţieze diversitatea rutelor spre modernitate, fără a reduce toate aceste rute şi modele la traiectoriile naţionale sau la topirea lor în categorii civilizaţionale mai generale. Acestea ar fi: Nord-Vestul Europei, Europa mediteraneeană, Europa Centrală, Europa Central-Răsăriteană, Sud-Estul Europei şi Nord-Estul Europei[7].

În accepţiunea lui Delanty, noţiunea de Europa Central-Răsăriteană nu se dorește a fi o alternativă la ideea de Europa Centrală, cât o demarcaţie înlăuntrul unei regiuni definite în sens mai restrâns („narrowed"). Dacă Europa Centrală include, potrivit opiniei sale, lumea germanofonă şi o parte semnificativă din teritoriile habsburgice, noţiunea de Europa Central-Estică se referă specific la

[3] Garrison Walters, *The Other Europe. Eastern Europe to 1945* (New York: Syracuse University Press, 1988).

[4] Oscar Halecki, *The Limits and Divisions of European History* (New York: Sheed&Ward, 1950).

[5] Ibid., pp. 125-141.

[6] Andrew C. Janos, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism* (Stanford: Stanford University Press, 2000), pp. 1-9.

[7] Delanty, *Formations of European Modernity*, pp. 196-98.

Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria, însă poate fi extinsă pentru a include şi Slovenia. Descrisă în termenii lui Johann Arnason, moştenirea sa este mai degrabă intra-civilizaţională decât intercivilizaţională, din moment ce influenţele dominante erau variante ale creştinătăţii vestice[8]. Ca regiune istorică, Europa de Sud-Est include Balcanii, Bulgaria, Macedonia, Albania, Serbia şi România. Din perspectivă civilizaţională, argumentează Delanty, Europa de Sud-Est ar fi definită de două orientări. Una ar constitui-o moştenirea bizantină şi ortodoxă, Balcanii fiind diferiţi de alte regiuni ale Europei prin credinţa ortodoxă. A doua ar fi reprezentată de moştenirea islamic-otomană. Ca spaţiu geopolitic şi civilizaţional Europa de Sud-Est s-a situat în mare parte a istoriei sale între Imperiile Habsburgic şi cel Otoman[9]. Meritată reţinută şi observaţia sa potrivit căreia discuţiile pe marginea modernităţii în Europa de Sud-Est sunt grevate, adeseori, de reprezentarea regiunii în termenii „balcanismului" pe care Maria Todorova îl consideră un alt gen de orientalism[10].

CONCEPTUALIZAREA MODERNITĂŢII

Dezbaterile privind dezvoltarea societăţii au cunoscut un impuls în a doua jumătate a secolului trecut datorită consecinţelor celui de-al Doilea Război Mondial (afirmarea celor două superputeri care au promovat ideologii opuse privind cea mai bună cale spre modernitate, bipolarismul, destrămarea imperiilor coloniale), pe de o parte, şi ca urmare a apariţiei succesive a unei versiuni americane a teoriei modernizării, de cealaltă parte, respectiv a altor trei elaborate teoretice, anume: teoria dependenţei care combină elemente neomarxiste cu teoria economică a lui Keynes; teoria sistemelor mondiale, unul dintre autorii cei mai reprezentativi fiind Immanuel Wallerstein; în fine, teoria globalizării, în cadrul căreia accentul cade pe aspectele culturale şi comunicarea lor globală[11].

Multă vreme modernizarea a fost înţeleasă drept un proces ce tinde să fie universal, care afectează toate aspectele societăţilor implicate şi care se extinde progresiv din locul său de naştere (Europa de Vest) în restul lumii. Din acest motiv, modernizarea a fost echivalată cu occidentalizarea. Însă, aşa cum s-a argumentat în diferite studii, dezvoltarea economică poate contribui la schimbări politice semnificative, dar acestea nu sunt neapărat progresiste şi democratice. Cu alte cuvinte, ar fi necesară realizarea unei distincţii între modernizarea economică şi dezvoltarea politică, ultima fiind un proces relativ independent[12]. De altfel, în deceniile din urmă unii cercetători, mai ales din sfera ştiinţelor sociale, s-au

---

[8] Ibid., pp. 205-209.
[9] Ibid., pp. 209-211.
[10] Ibid., p. 211.
[11] Giovanni E. Reyes, 'Four Main Theories of Development: Modernization, Dependency, World-System, and Globalization', *Nómadas. Revista Critica de Ciencias Sociales y Juridicas,* 4/2 (2001) (https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/.../36727), accesat iunie 2019.
[12] Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven – London: Yale University Press, 1968), pp. 35-39.

îndepărtat de perceperea modernității și modernizării ca un dat universal, dezirabil și pozitiv, spre o abordare ce are în vedere existența unor rute diferite spre modernizare, conceptul de „modernități multiple" având un rol central în acest model explicativ. Noțiunea de modernități multiple, așa cum a fost definită de Shmuel N. Eisenstadt, este contrară atât concepției clasice a teoriei modernizării și a convergenței societăților industriale, cât și analizelor sociologice clasice ale lui Marx, Durkheim și, într-o oarecare măsură, Weber[13]. În accepțiunea lui Eisenstadt, ideea modernităților multiple prezumă că cea mai bună cale pentru a înțelege lumea contemporană – și a explica istoria modernității – este de a o privi ca o narațiune a constituirii și reconstituirii continue a unei multiplicități de programe culturale. Aceste reconstrucții continue ale unor tipare instituționale și ideologice multiple se înfăptuiesc de actori sociali specifici în strânsă conexiune cu activiști sociali, politici și culturali și, de asemenea, de mișcări sociale ce urmăresc diferite programe de modernizare, având viziuni diferite legate de ceea ce înseamnă o societate modernă. Una dintre cele mai importante implicații ale termenului este că modernitatea și occidentalizarea nu sunt identice; tiparele occidentale ale modernității nu sunt singurele modernități „autentice" cu toate că se bucură de precedența istorică și continuă să fie referința fundamentală pentru alții[14]. O astfel de abordare a modernității care recunoaște pluralitatea formelor istorice – ce derivă, pe de o parte din fundalul civilizațional divers al Europei și, pe de altă parte, din formularea și aplicarea diferită a ideilor asociate modernității – este, cred, mai utilă în evaluarea proceselor de modernizare ale țărilor din spațiul Europei Central-Răsăritene și de Sud-Est, atât în raport cu experiențele țărilor din alte regiuni europene, cât și între ele. Întâi, pentru că așa cum observa Eisenstadt, în anii 1920-1930 ai secolului trecut, perioadă marcată decisiv de tensiunile și antinomiile modernității, așa cum s-au afirmat în Europa, apar primele modernități „alternative", distincte ideologic, anume comunismul sovietic, și cel de tip fascist/național-socialist. În al doilea rând, o astfel de abordare favorizează evaluarea proceselor de modernizare, în acest caz în cele două regiuni menționate, dintr-o altă perspectivă decât aceea de imitare mai mult sau mai puțin consecventă și mai mult sau mai puțin reușită a modelului sau tiparului de modernizare vest-european. Cu alte cuvinte, într-o astfel de perspectivă, modernitatea este, în formularea propusă de Leszek Kolakowski, „on endless trial"[15].

ÎNAPOIERE ȘI DEZVOLTARE. SEMNIFICAȚIA DECALAJELOR ISTORICE

În *The Origins of Backwardness in Eastern Europe*, volum editat de Daniel Chirot și apărut în 1989, un an cu semnificații aparte pentru societățile din spațiul estic al continentului, autorii au argumentat, între altele, că încă din anii 1500 – 1600, Polonia, Ungaria sau Balcanii erau din punct de vedere economic în urma Vestului. Pe de altă parte, ei au subliniat faptul că în interiorul Europei, nici Vestul

[13] Shmuel N. Eisenstadt, 'Multiple Modernities', *Daedalus,* 129/1 (2000): 1.
[14] Ibid., pp. 2-3.
[15] Ibid., p. 26; Delanty, *Formations of European Modernity*, pp. 18-20.

şi nici Estul nu erau zone omogene economic, ci cuprindeau ţări şi regiuni deosebite atât ca nivel general de dezvoltare, cât şi ca ritm al dezvoltării în modernitatea timpurie. Aşadar, autorii volumului au avansat o explicaţie complexă a dinamicilor şi interacţiunilor sociale şi economice din Europa de Est, reliefând existenţa unor niveluri diferite de înapoiere în raport cu Vestul, precum şi diversitatea condiţiilor iniţiale din ariile acestui spaţiu şi, nu în ultimul rând, importanţa tradiţiilor, culturilor şi istoriei sociale şi politice a regiunilor implicate[16]. Opinii asemănătoare legate de decalajele dintre Est şi Vest, respectiv dinlăuntrul Europei de Est, au avansat şi alţi autori. De pildă, Andrew C. Janos susţine că distribuţia productivităţii agricole şi distribuţia venitului de-a lungul continentului au dobândit un tipar geografic regresiv care transcende atât graniţele climatice cât şi cele culturale[17]. Acest tipar ne-ar permite să distingem, în jurul lui 1800, trei regiuni economice ale Europei: centrul inovaţiei în Nord-Vest, regiunile adiacente ale Europei continentale şi regiunile mai îndepărtate spre Sud-Est şi Sud. Recurgând la taxonomia avansată de teoreticienii sistemului mondial, Janos susţine că persistenţa decalajelor între Nord-Vestul Europei şi celelalte regiuni, precum şi între acestea din urmă, până spre mijlocul secolului al XX-lea, ar îndreptăţi desemnarea celor trei regiuni drept nucleu („core"), semiperiferie şi periferie a economiei europene moderne[18]. Aşa cum se poate observa, modelul lui Wallerstein, adaptat de Janos, precum şi unele dintre ideile exprimate în volumul coordonat de Chirot, sunt vizibil tributare schemei marxiste de dezvoltare istorică şi urmează linii argumentative destul de apropiate de discursul stângii occidentale – de la explicaţia oferită decalajelor în termeni precum diferenţele de producţie (şi nu numai – de pildă, Wallerstein dezvoltă în structurarea sistemului mondial inclusiv teza distribuţiei inegale de capital) până la însăşi descompunerea tripartită în logica dependenţei economice. Nu sugerez faptul că autorii citaţi propun argumentaţii ideologice/deterministe sau raţionamente teleologice, dar mi se pare relevant peisajul ideatic în care îşi situează construcţiile teoretice.

Pe parcursul secolului al XIX-lea, construcţia statului şi a naţiunii, respectiv împlinirea aspiraţiilor de modernizare economică, socială şi culturală, au constituit cele două mari curente care s-au întrepătruns şi influenţat reciproc marcând evoluţia evenimentelor din spaţiul central-est european.

ÎNCEPUTURILE PROCESULUI DE EDIFICARE A STATULUI NAŢIONAL

În cea mai mare parte a Europei de Est, inteligheţia liberală a jucat un rol important în eliberarea ţărilor din regiune de sub tutelajul străin şi în crearea unui regim constituţional. În privinţa dreptului la vot, constituţia sârbă din 1889 recunoştea acest drept pentru 23% din populaţia masculină; în Bulgaria sufragiul

[16] Daniel Chirot, 'Causes and Consequences of Backwardness', în Daniel Chirot (ed.), *The Origins of Backwardness in Eastern Europe* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1989), pp. 1-12.

[17] Janos, *East Central Europe in the Modern World*, p. 57.

[18] Ibid., p. 58.

era mai larg, însă doar 1/5 din cei îndreptăţiţi şi-a exercitat drepturile. În schimb, în Ungaria şi România s-a manifestat mai multă prudenţă. În Ungaria, legea electorală din 1848 a extins dreptul de vot de la 1,5% din populaţie la 6,5%, iar procentul va creşte doar după 1920. În România, sistemul electoral era bazat pe votul cenzitar, electorii fiind împărţiţi în patru iar mai apoi în trei colegii[19].

O altă temă majoră a constituit-o edificarea organizaţiilor birocratice şi militare ale statului modern. Dornice să accelereze procesul de modernizare a societăţilor şi mai cu seamă a lumii rurale, elitele politice au fost preocupate de crearea unei birocraţii şi de realizarea unui sistem administrativ centralizat. Un impuls suplimentar în dezvoltarea aparatului birocratic a venit dinspre clasele mijlocii în declin, dornice să găsească o sursă de venit stabilă şi constantă, evitând astfel provocările vieţii economice moderne. Sub aceste presiuni combinate, cu variaţii de la ţară la ţară, administraţia publică s-a schimbat nu doar în formă ci şi în mărime. Dezvoltarea excesivă a aparatului administrativ era evidentă şi în comparaţie cu birocraţiile din ţările ce serveau drept modele. De pildă, în Ungaria, dacă în 1867 existau 16.000 de angajaţi în sectorul public, în 1914 numărul lor a ajuns la 387.922. În schimb, în Germania (cu o populaţie de peste trei ori mai mare), în 1913 existau 635.000 de angajaţi. În Bulgaria, o ţară cu cinci milioane de locuitori, de la 35.920 de angajaţi în 1908, s-a ajuns douăzeci de ani mai târziu la 144.000 de angajaţi. În România, la începutul secolului XX existau 87.000 de angajaţi, fără a socoti personalul tehnic şi funcţionarii municipalităţilor. Conform unor calcule, în aceste ţări din Europa de Est serviciul public depăşea 5% din totalul forţei de muncă, comparat cu 1,5% în cazul Germaniei şi 0,9% în cazul Marii Britanii[20].

Una dintre consecinţele dezvoltării excesive a aparatului birocratic a fost creşterea presiunii asupra bugetelor naţionale. Povara asupra venitului naţional a devenit şi mai apăsătoare ca urmare a angajării guvernelor în proiecte majore de infrastructură (reţeaua de căi ferate, şosele, canale navigabile) şi a cheltuielilor militare, în creştere de la finele secolului al XIX-lea[21]. În consecinţă, cheltuielile bugetare au crescut mult mai repede decât rata creşterii economice. Confruntate cu adâncirea diferenţei dintre nevoile bugetare şi capacitatea economiilor, guvernele au recurs la împrumuturi externe dar soluţia s-a dovedit costisitoare, ducând la creşterea vertiginoasă a datoriei externe spre sfârşitul secolului al XIX-lea. De pildă, în România aceasta reprezenta 116% din totalul producţiei naţionale, în Serbia 120%, în timp ce în cazul Bulgariei la începutul anilor 1880 era de 50%[22].

Hipertrofierea aparatului administrativ a avut consecinţe şi în plan politic. Dependentă de elitele politice, birocraţia a devenit un instrument important în procesul electoral, astfel forjându-se alianţa cu elitele aflate la putere. Evident,

[19] Ibid., pp. 78-79.
[20] Ibid., pp. 85-87.
[21] Ibid., p. 88.
[22] Ibid., pp. 91-92.

procesul a avut particularităţile sale în ţările din regiune[23]. O altă provocare la adresa regimurilor politice existente a reprezentat-o apariţia treptată a partidelor politice care promovau interesele proletariatului, respectiv ale ţărănimii. Primele organizaţii muncitoreşti au apărut în anii 1870, ulterior constituindu-se partidele social-democrate. Partidele agrariene au apărut între sfârşitul secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului al XX-lea. Intrarea maselor în politică a creat dificultăţi şi ţărilor din „nucleu", însă în partea de răsărit a Europei chestiunea a fost mai complicată deoarece, apreciază Janos, satisfacerea cererilor lor ar fi pretins redistribuirea proprietăţilor şi nu a câştigurilor[24].

PROVOCĂRILE ECONOMICE ÎN SPAŢIUL EST- EUROPEAN

În privinţa dezvoltării economice, ţările din Europa Central-Răsăriteană şi de Sud-Est au încercat să pună în practică modelul *laissez-faire* occidental. Însă, după doar câteva decenii, optimismul şi entuziasmul promotorilor modelului economic occidental drept calea ideală spre progres s-au evaporat.

În jumătatea de secol ce a premers Primului Război Mondial, economiile din aceste regiuni au trecut prin schimbări semnificative, în parte impulsionate de forţele pieţei şi de sectorul privat, în parte de intervenţia guvernelor dornice să reducă diferenţa materială dintre ţările lor şi statele care avansau rapid din Vest. Aşa cum a demonstrat Ivan Berend, unul dintre elementele cheie care a impulsionat transformările economice în Europa de Est a fost reprezentat de posibilităţile de export pe pieţele vestice[25]. Dar ţările occidentale nu s-au limitat la importuri, ci au început să investească şi să finanţeze în statele din regiune. Pieţele occidentale şi exporturile de capital au contribuit la modernizarea agriculturii şi au generat o revoluţie agricolă întârziată în „periferiile europene". Procesul început în ultima treime a secolului al XIX-lea a atins punctul culminant înainte de 1914. Un alt sector în care au investit a fost extracţia materiilor prime. Rusia şi România au devenit cei mai importanţi producători şi exportatori de ţiţei. Spre finalul secolului al XIX-lea, cele mai importante companii britanice, olandeze şi americane aveau companii petroliere în România, producţia fiind exportată aproape în întregime[26].

Totuşi, în jumătatea de secol ce a premers Primului Război Mondial, progresele economice înregistrate de ţările din Europa Central-Răsăriteană şi de Sud-Est, inegale de altfel, nu au dus la o rată de creştere suficient de înaltă pentru a genera procesul de *catching-up* a ţărilor vestice. De fapt, după cum argumentează pe baza datelor statistice diferiţi autori, decalajul dintre Vest şi Europa Central-Răsăriteană a rămas ridicat, iar în cazul Europei de Sud-Est s-a mărit. Decalaje de dezvoltare se înregistrau şi în interiorul unor state din regiune. De pildă, în cazul monarhiei austro-ungare, deşi în deceniile anterioare războiului regiunile cele mai

---

[23] Ibid., pp. 97-99.

[24] Ibid., pp. 140-141.

[25] Ivan T. Berend, *An Economic History of Twentieth-Century Europe* (New York: Cambridge University Press, 2006), p. 30.

[26] Ibid., pp. 30-31.

rămase în urmă au avut ritmuri de creştere mai rapide decât ansamblul monarhiei, ceea ce a făcut ca deosebirile de nivel de dezvoltare să se reducă într-o oarecare măsură, totuşi decalajele au rămas apreciabile. În teritoriile intrate în componenţa României după 1918, rata anuală de creştere a PIB pe locuitor a fost de 1,4% faţă de 1,3% în Cehia şi 1,2% în Austria; totuşi, în 1910, PIB pe locuitor aici era de numai 49,9% din nivelul Austriei, 58,6% din nivelul Cehiei şi 75,7% din nivelul Ungariei (trianonice)[27]. În cazul României antebelice, istoricul Bogdan Murgescu apreciază că insuccesul relativ din secolul al XIX-lea se datorează, pe de o parte, determinărilor istorice acumulate în timp; pe de altă parte, elitele politice au perceput cu mare întârziere şi în mod cu totul parţial problemele economice ale ţării, iar politicile promovate de ele *au fost de cele mai multe ori defazate (tardive), inadecvate şi ineficiente*[28].

ANII INTERBELICI-TRIUMFUL STATULUI NAŢIONAL ÎN EUROPA DE EST

E un loc comun observaţia că anul 1918 a marcat începutul unei noi ere, care nu s-a încheiat în 1945 cu înfrângerea Germaniei naziste, ci în 1989, cu sfârşitul dominaţiei U.R.S.S. în Europa de Est şi finalul divizării între Est şi Vest. Acest segment cronologic constituie ceea ce Eric Hobsbawn a numit „secolul scurt".

La finalul Primului Război Mondial s-a impus o nouă ordine internaţională, modelată şi instituţionalizată prin tratatele de pace şi noi instituţii precum Societatea Naţiunilor. În al doilea rând, ca urmare a prevederilor teritoriale din tratatele de pace, harta politică a Europei de Est a cunoscut modificări majore prin crearea sau extinderea graniţelor statelor existente anterior, pe ruinele fostelor imperii austro-ungar, rus şi otoman, fapt ce a demonstrat puterea ideii statului-naţiune care a devenit soluţia acceptată pentru problema statalităţii. În al treilea rând, pentru prima oară în istoria modernă, unor state europene li s-a cerut explicit să recunoască existenţa şi drepturile minorităţilor etnice şi religioase. Statele succesoare trebuiau să garanteze drepturi civile şi culturale minorităţilor lor naţionale[29]. Însă, în epocă, noţiunile de naţiune şi naţionalism au fost deschise diferitelor interpretări. În unele cazuri, naţiunea a fost într-o mai mare măsură asociată cu definiţia sa etnică, pe de o parte, şi cu o teritorialitate definită de stat, pe de altă parte, confluenţa statalităţii, teritoriului şi etnicităţii conferind statului modern ceea ce nu a avut anterior, mai precis o identitate teritorială[30]. Una dintre consecinţe a fost persistenţa unei ambiguităţi între naţionalitate şi cetăţenie exprimată în termenii dihotomiei între drepturile individului ca cetăţean şi drepturile individului ca membru al unui stat-naţiune. Acolo unde statul a privit cu

[27] Bogdan Murgescu, *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice* (Iaşi: Editura Polirom, 2010), p. 149.
[28] Ibid., p. 204.
[29] Janos, *East Central Europe in the Modern World*, p. 100.
[30] Delanty, *Formations of European Modernity*, p. 177.

mefienţă minorităţile naţionale, acest fapt a creat resentimente care au alimentat naţionalismul secesionist[31].

Aşadar, în noile condiţii din Europa de Est, partidele mai vechi sau mai noi se confruntau cu problemele generate de nevoia consolidării statelor şi ajustării structurilor în vederea asigurării unor fundaţii mai solide pentru dezvoltare, în cadrul unui mecanism decizional prins între impulsurile revoluţionare şi implicarea populară a maselor[32]. Opţiunea iniţială a fost în favoarea democraţiei liberale. Au fost adoptate sau revizuite în unele cazuri, noi constituţii şi au fost înfăptuite unele reforme politice. Impulsul procesului de reformă a fost de natură internă – aşteptările unor sectoare sociale mai ample, şi externă – influenţa Marilor Puteri învingătoare, care şi-au exprimat preferinţa pentru guverne cu o bază mai largă, populară, dar şi de revoluţia din Rusia. Extinderea dreptului de vot, în forma votului universal masculin şi, în câteva ţări din Europa Central-Răsăriteană (Cehoslovacia, Polonia, Ţările Baltice) şi pentru femei, a însemnat includerea unor sectoare mai largi ale populaţiei în procesul de selectare a conducerii şi de participare politică. Emanciparea politică a fost însoţită şi de măsuri în sensul emancipării sociale şi economice a lumii rurale. Decretul asupra pământului din noiembrie 1917 din Rusia a aprins speranţele ţăranilor săraci sau lipsiţi de pământ din Europa Central-Răsăriteană şi Balcani şi a declanşat în rândul aristocraţiei teama de răspândire a contagiunii bolşevice şi de pierdere a consensului naţional. Drept urmare, după încheierea războiului, guvernele din aceste regiuni au fost constrânse să adopte reforme agrare, mai mult sau mai puţin radicale de la o ţară la alta, care se presupunea că vor pune capăt existenţei marilor proprietăţi. Însă, după cum au remarcat mai mulţi autori, reformele au împlinit parţial acest deziderat, mai ales în detrimentul fostelor grupuri naţionale dominante, austro-germani şi maghiari[33].

În plan politic, majoritatea guvernelor din regiune au restaurat, gradual, vechile lor maşinării politico-birocratice, cu excepţia Cehoslovaciei, unde democraţia a funcţionat în întreaga perioadă interbelică. Totuşi, puterea şi influenţa acestor regimuri a fost contestată mai cu seamă în anii 1920 de partidele agrariene, unele dintre acestea ajunse la guvernare, singure sau în diferite coaliţii, şi de unele grupuri sau mişcări (para)fasciste. Derivele autoritariste, de diferite nuanţe, au apărut destul de timpuriu. În Albania, după alegerile democratice din 1923, clivajul dintre stânga şi dreapta s-a accentuat ducând la un război civil încheiat cu impunerea în 1928 a unui regim autoritar monarhic. În Polonia, după lovitura de stat din 1926 a mareşalului Pilsudski, s-a instituit treptat un nou regim în care, după cum spunea Joseph Rotschild, *Polonia era administrată mai degrabă decât guvernată*. În Ungaria, efectul reformelor electorale a fost anulat în 1922

[31] Ibid.

[32] Stefano Bianchini, *Eastern Europe and the Challenges of Modernity, 1800-2000* (London – New York: Routledge, 2015), p. 70.

[33] Janos, *East Central Europe in the Modern World*, p. 101; Bianchini, *Eastern Europe and the Challenges of Modernity*, p. 71.

când, în urma unor manevre parlamentare, premierul István Bethlen a introdus un sufragiu mai restrictiv şi un sistem variabil de calcul al voturilor. În România procesul electoral a fost distorsionat de legea electorală din 1926 prin care s-a introdus aşa-numita „primă electorală". Ulterior, pe fondul consecinţelor datorate crizei economice, unele state din regiune au experimentat o alianţă, dictată mai degrabă de necesităţi, între *establishment*-ul conservator şi unele grupuri naţionaliste radicale al căror succes se datora unui amestec de retorică populistă şi sloganuri antievreieşti sau îndreptate împotriva altor minorităţi etnice[34]. Aşa cum a demonstrat Janos, cele două tabere au fost conectate de grupul tehnocrat al dreptei, care agrea retorica populistă şi era pregătit să se implice în dezvoltarea agresivă a economiilor industriale ale ţărilor lor. În cazul Ungariei, susţine Janos, paradigma tehnocrată a politicii a fost stabilită clar pentru prima oară de premierul Gyula Gömbös. În cazul României, primul experiment, similar întrucâtva celui din Ungaria, a fost ilustrat de guvernul condus de Nicolae Iorga, un experiment eşuat datorită corupţiei şi ineficienţei[35]. Slăbiciunile democraţiilor din Europa de Est au cauze multiple, însă nu trebuie să uităm că în anii interbelici democraţia a fost fragilă şi în ţări din partea apuseană a continentului.

AGRARIANISM, IDEEA UNEI „A TREIA CĂI" ŞI MODERNIZAREA

Pe fondul prefacerilor economico-sociale şi politice de la finele războiului şi al dezbaterilor privind căile de dezvoltare a societăţilor est-europene, ţărănismul se defineşte, treptat, drept o a treia cale între capitalism şi comunism. Merită reţinut faptul că „a treia cale" devine un laitmotiv al peisajului ideologic interbelic, care este însuşit de o varietate de mişcări, partide, regimuri sau curente intelectuale, de la cele agrariene până la cele fasciste. Aşadar, se instalează după război un întreg orizont intelectual în care se încearcă străpungerea logicii *tertium non datur* potrivit căreia singurele traiectorii evolutive posibile ar fi fost cele ale ordinii liberalismului democratic – capitalismului clasic cu fundamentele în tradiţia intelectuală iluministă, fie cele ale socialismului marxist având drept exemplu ilustrativ comunismul sovietic.

Aşa cum am menţionat, partidele agrariene s-au constituit în unele ţări încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului următor, însă au cunoscut o fază de expansiune în anii interbelici. În anii '20 ai secolului trecut au câştigat experienţă directă în guvernare şi au creat o reţea de relaţii bazate pe valori politice şi culturale, fondată pe conceptul de ruralitate, cu toate că rădăcinile lor politice erau extrem de variate ca urmare a faptului că trecuseră prin experienţe diferite în statele din care făcuseră parte până la război. De pildă, în Polonia unul dintre cele mai importante asemenea partide era Piast, condus de Wincenty Witos, cu baza electorală în fosta Galiţie austriacă. În zona care fusese autonomă sub controlul Rusiei, un alt partid, Wyzwolenie, se bucura de susţinerea electoratului

[34] Janos, *East Central Europe in the Modern World*, pp. 190-193; Bianchini, *Eastern Europe and the Challenges of Modernity*, pp. 71-72.
[35] Janos, *East Central Europe in the Modern World*, p. 194.

rural. Între cele două existau unele diferenţe importante care au inhibat alianţele. Dacă Piast reflecta reformismul catolic al habsburgilor şi preocupările de factură etno-naţională, Wyzwolenie era influenţat de *Narodnichestvo* (curent ideologic rusesc) şi anti-clericalism, se pronunţa în favoarea unei reforme agrare mai radicale şi a unei descentralizări administrative în avantajul minorităţilor. Totuşi, pe fondul evoluţiilor din anii '20 şi în preajma Marii Crize, cele două mişcări au decis să-şi unească forţele în Partidul Popular[36]. În regatul iugoslav unul dintre cele mai active partide ţărăneşti a fost Partidul Ţărănesc Croat. Fondat în 1904, partidul a fost modelat ideologic şi cultural de ideile lui Ante Radić, precum şi de spiritul republican al fratelui său, Stjepan. După moartea ultimului (1928), deloc întâmplătoare de altfel, asasinarea lui în parlament având drept motivaţie centrală natura pretins „subversivă" a platformei sale, agrarianismul croat fiind considerat de oponenţi fundamental incompatibil cu iniţiativele omogenizatoare ale monarhiei, aderarea unor grupuri de intelectuali şi oameni de afaceri din Zagreb a adus schimbări în identitatea şi acţiunile partidului, utilizat de noii veniţi ca platformă de opoziţie şi negociere cu Belgradul. Au existat şi alte partide care aveau conotaţii agrariene datorită faptului că beneficiau de susţinere electorală în zonele rurale, însă programele lor nu reflectau concepţiile agrariene sau cultura ţărănească, precum a fost cazul radicalilor sârbi[37]. În Cehoslovacia, Partidul Republican al Fermierilor şi Ţăranilor, condus de cehul Antonin Švela, apoi de slovacul protestant Milan Hodža, după fuziunea în 1922 cu fermierii slovaci, grup dominat de protestanţi care erau mai bogaţi şi mai bine educaţi decât ţăranii catolici, reuşeşte să rămână la putere până în 1938, graţie sistemului de alianţe. Succesul politic i-a facilitat pătrunderea în administraţia publică locală şi ulterior în sistemul bancar, fapt care i-a asigurat susţinerea clasei mijlocii urbane, cu preţul pierderii graduale a etosului său agrarian[38]. Una dintre cele mai cunoscute expresii ale agrarianismului est european a constituit-o Uniunea Naţională Agrară din Bulgaria, sub conducerea lui Aleksandru Stamboliski. Fondat în decembrie 1899, partidul a suferit o înfrângere electorală dramatică în 1902 şi a fost la un pas de dizoluţie. La începutul anilor 1920, Stamboliski ajunge la putere obţinând o majoritate absolută în parlament, dar trei ani mai târziu a fost ucis în timpul unei lovituri de stat care a marcat şi sfârşitul forţei care transformase mişcarea ţărănească[39]. În România, partidul ţărănesc fondat de Ion Mihalache va fuziona cu Partidul Naţional Român din Transilvania în 1926, pe baza unui program în care, alături de cerinţe tipic agrariene, se întâlnesc şi elemente regionale.

Dincolo de particularităţile determinate de experienţele istorice specifice, partidele agrariene din Europa de Est au căutat răspunsuri în chestiunea dezvoltării în societăţi care erau, economic vorbind, aproape exclusiv agricole şi rurale în termenii organizării sociale, rezultatul fiind, după cum remarca Stefano

[36] Bianchini, *Eastern Europe and the Challenges of Modernity*, p. 66.
[37] Ibid., p. 65.
[38] Ibid.
[39] Ibid., p. 67.

Bianchini *un amestec specific de motivaţii modernizatoare şi rezistenţă premodernă*[40]. În faza iniţială şi sub impulsul tensiunilor revoluţionare postbelice, partidele agrariene s-au definit drept exponente ale sectorului radical din lumea rurală, în care prevalau pretenţiile egalitare legate de răspândirea fermelor mici, în detrimentul marilor proprietăţi. În egală măsură, au promovat politici care confereau statului un rol activ în economie, cel puţin în cazul unor sectoare cruciale, inclusiv în susţinerea activităţilor cooperative (cu speranţa atenuării dependenţei de intermediarii financiari şi de piaţă), a accesului la educaţia secundară, a dezvoltării şcolilor de agricultură, a creării de ferme model şi a unor centre de stat pentru închirierea maşinilor agricole. O altă trăsătură mai pregnantă sau mai estompată, dar comună acestor mişcări în anii 1920, era dihotomia oraş-spaţiul rural. Primul era asociat cu concepţia culturală şi politică a burgheziei şi a clasei muncitoare, un loc alienant, creat de un mediu corupt. În schimb, spaţiul rural era descris în termeni idilici, ca o comunitate naturală, fericită, autosuficientă economic. Polarizarea era şi o expresie a resentimentului general faţă de oraş, ce releva poziţia dificilă a societăţii rurale din Europa de Est în termenii binomului dezvoltare-înapoiere[41]. Însă, dincolo de opiniile radicale exprimate de Stamboliski, toate mişcările agrariene au împărtăşit o poziţie critică la adresa centrelor urbane, considerate expresii ale societăţii capitaliste, occidentale, adevărate ameninţări la adresa modului de viaţă rural, a producţiei şi relaţiilor sociale. Pe de altă parte, întrepătrunderea naţionalismului şi ţărănismului a avut adeseori conotaţii anticapitaliste, în măsura în care capitalismul (industria, finanţele, urbanizarea) reprezenta un factor de import social şi cultural responsabil pentru alterarea caracterului naţional[42].

Totuşi, în mişcările agrariene au existat şi personalităţi care au urmărit cu tenacitate să definească idei şi politici care reconciliau dezvoltarea industrială cu nevoile producţiei agricole. De pildă, Ante Radić, ideologul Partidului Ţărănesc Croat sau Virgil Madgearu, economist, ideolog al Partidului Naţional Ţărănesc, ultimul distanţându-se de radicalismul anti-industrial argumentat înainte de război de Constantin Stere şi elaborând un program care se centra pe dezvoltarea spaţiului rural, industrializarea fiind pusă în relaţie cu nevoile agriculturii, în scopul diminuării polarizării între sat şi oraş. Madgearu aprecia că unele sectoare precum comunicaţiile şi transportul, sectoarele de utilaje şi maşini, şi cel energetic, urmau să fie privilegiate deoarece acestea ar fi contribuit calitativ şi cantitativ la îmbunătăţirea producţiei agricole şi a bunăstării oamenilor[43].

Aşadar, în pofida naturii sale eterogene, ţărănismul ca mişcare politică a fost o încercare originală de a formula strategii menite să gestioneze schimbările impuse de viaţa modernă păstrând o armonie între agricultură şi industrie, între

[40] Ibid., p. 72.
[41] Ibid., p. 73.
[42] Joseph Rothschild, *East Central Europe between the Two World Wars* (Seattle – London: University of Washington Press, 1992), p. 17.
[43] Bianchini, *Eastern Europe and the Challenges of Modernity*, pp. 76-77.

spaţiul rural şi oraşe. Rolul conducător ar fi rămas în mâinile lumii rurale, cel puţin în privinţa aspiraţiilor sale. Speranţa creării unor „state ţărăneşti" care ar fi reprezentat o cale diferită de realizare a dezvoltării şi organizării sociale şi o alternativă la industrializarea urmată de liberalismul vestic şi comunismul sovietic, a sucombat datorită mai multor factori, între care doi s-au dovedit a fi fost decisivi. Primul a fost impunerea rapidă a regimurilor autoritare în Europa Răsăriteană, începând cu represiunea violentă ce a urmat prăbuşirii Republicii Sfaturilor din Ungaria, şi lovitura de stat din Bulgaria în 1923. Aceste două episoade au fost urmate de alte pusee autoritariste în alte ţări din regiune, cu excepţia Cehoslovaciei, care au evidenţiat fragilitatea experienţelor agrariene. Al doilea factor l-a constituit impactul devastator al crahului financiar de pe Wall Street din 1929 asupra sistemelor agrare din Europa Central-Răsăriteană şi de Sud-Est. N-a fost o simplă coincidenţă faptul că, între 1929 – 1934, ţările balcanice au încercat să relanseze un soi de piaţă internă prin semnarea de acorduri comerciale bilaterale şi armonizarea ratelor de schimb[44].

LIMITELE DEZVOLTĂRII ECONOMICE

Şi în anii interbelici, evoluţiile economiilor ţărilor din regiune au fost influenţate de un set complex de factori interni şi internaţionali, structurali şi conjuncturali. După cum au remarcat numeroşi autori, în anii ce au urmat Primului Război Mondial, regimul *laissez-faire* a fost subminat de emergenţa sistemelor economice alternative. E adevărat că primele semne ale unui soi de protonaţionalism economic au apărut în Europa de Est mai timpuriu, ca răspuns la criza economică din anii 1870, însă după 1918, întregul continent a virat în direcţia protecţionismului, a intervenţionismului de stat şi a sistemului de piaţă reglementat. Punctul de cotitură, argumentează Ivan Berend, l-a reprezentat războiul mondial, modelul german al economiei de război devenind un exemplu pentru toate ţările combatante. În al doilea rând, refacerea economiilor, în urma distrugerilor umane şi materiale provocate de război, a favorizat implicarea mai activă a statului, ilustrată de succesul modelului economiei de piaţă reglementate care, apreciază Berend, a fost adoptat de ţările periferice ale Europei. Aşadar, războiul precum şi transformarea radicală a hărţii politice a Europei Central-Răsăritene şi de Sud-Est, au făcut ca ţările periferice, după cum remarca Berend, să abandoneze industrializarea bazată pe export în favoarea unei industrializări întemeiate pe substituirea importurilor, pentru evitarea unei competiţii dezechilibrate cu rivalii lor mai industrializaţi din Vest pe o piaţă liberă[45].

În anii 1920, unul dintre elementele principale ale intervenţionismului, în Vest şi în Europa Central-Răsăriteană şi de Sud-Est, l-a constituit protecţionismul. Guvernele postbelice au utilizat restricţiile impuse în anii războiului pentru a interzice unele importuri şi exporturi şi în anii postbelici, în Cehoslovacia şi

[44] Ibid., p. 79.

[45] Berend, *An Economic History of Twentieth-Century Europe*, pp. 42-44, 55-56.

Iugoslavia până în 1923, în Ungaria și România până în 1925[46]. La rândul său, Marea Criză a contribuit la profilarea mai vizibilă a statului în economie. Primul semn al declinului a apărut în agricultură. Ca urmare a refacerii agriculturii europene, în anii 1920 s-a acumulat un mare surplus mondial. Supraproducția agricolă era un fenomen global, iar una dintre consecințe a fost prăbușirea prețurilor fără precedent în istoria economică modernă: între 1929 – 1933 prețul grâului a scăzut în medie cu 49%, cel al orezului cu 59%, iar al porumbului cu 72%[47]. Fermierii de pretutindeni au reacționat prin creșterea producției pentru a echilibra declinul prețului, însă criza era inevitabilă. Scăderi dramatice s-au înregistrat și în cazul exportului industrial: în Cehoslovacia cu 70%, în Polonia cu 63%, în Ungaria cu 45% și în România cu 46%. Evident, toate s-au regăsit în declinul produsului intern brut pe o plajă cuprinsă între 36% în cazul Bulgariei și 55% în cazul Ungariei[48]. Al doilea element care a contribuit la agravarea situației economice s-a datorat prăbușirii bursei americane, fapt care a antrenat reducerea finanțării internaționale care jucase un rol important în dezvoltarea Europei. Principalele țări creditoare au redus drastic sumele alocate creditării internaționale, dar în schimb au beneficiat de influxuri de la țările debitoare[49].

În aceste împrejurări dificile, țările au căutat soluții mai degrabă interne, inspirate de un naționalism economic care a luat forma unui protecționism mai accentuat în comparație cu anii 1920. Unele măsuri luate de statele vestice, precum adoptarea unor noi tarife protecționiste și introducerea unor cote mai stricte de import, au fost imitate de țările din Europa de Est. În plus, unele state din această regiune au dus mai departe intervenționismul, fondând companii de stat și introducând planificarea economică. De pildă, în Polonia, guvernul a creat o companie de stat pentru a finanța lucrările publice, iar în 1936 a adoptat un plan economic pe șase ani legat de creșterea capacității de apărare. În Ungaria, în martie 1938, guvernul a inițiat un plan pe cinci ani, statul investind masiv în îmbunătățirea transportului, însă procentul mai mare a fost alocat programului militar. În unele state din regiune a crescut și ponderea proprietății de stat. De pildă, în Iugoslavia, minele de stat furnizau 35% din cărbunele țării și 90% din producția de minereu de fier. În România, minele și întreprinderile de stat furnizau 80% din producția de cărbune și 70% din producția metalurgică. Prezența semnificativă a statului în unele sectoare industriale era legată, după cum se știe, și de politicile de înarmare promovate în întreaga Europă, mai ales în a doua jumătate a anilor 1930. Potrivit statisticilor, cheltuielile cu armamentul, în valoare reală, au crescut în Germania cu 470%, în Marea Britanie cu 250%, în Cehoslovacia cu 130%, în Austria cu 115%, în Italia și Polonia cu aproximativ 60%, în Ungaria cu aproape 50%[50].

---

[46] Ibid., pp. 60-61.
[47] Janos, *East Central Europe in the Modern World*, p. 136.
[48] Ibid., pp. 136-137.
[49] Berend, *An Economic History of Twentieth-Century Europe*, p. 63.
[50] Ibid., pp. 69-70.

Politicile economico-financiare promovate de guvernele din regiune mai cu seamă în anii 1930, inspirate de naţionalismul economic, au avut unele similarităţi, după cum au avut şi unele trăsături specifice, determinate de particularisme locale, de ordin istoric, politic, economic şi cultural. Evident că şi rezultatele au fost diferite, în comparaţie cu economiile dezvoltate din Vest, dar şi între subregiunile ce alcătuiesc Europa Central-Răsăriteană şi de Sud-Est. Dacă în urma refacerii economice, anii 1933/1934 – 1937/1938 au fost cei mai productivi pentru economiile industrial-agrare din regiunea central-răsăriteană, creşterile au fost mai reduse în cazul ţărilor cu o economie preponderent agrară din Europa de Sud-Est. Aşa cum au demonstrat mai multe studii, decalajul dintre venitul mediu pe locuitor între ţările din Europa Central- Răsăriteană şi statele vestice dezvoltate a rămas destul de ridicat. Dacă în 1913 PIB-ul din regiunea central-răsăriteană reprezenta 43,6% din cel al Vestului, în 1938 cifra a scăzut la 39,3%[51].

CONCLUZII

În spaţiul Europei Central-Răsăritene şi de Sud-Est, problema modernizării formulată în termenii transferului modelelor occidentale a constituit una dintre temele recurente ale dezbaterilor de pe scena politică. Într-un peisaj cultural, politic şi ideologic extrem de divers, marcat de influenţe şi interdependenţe locale şi occidentale, de varii reformulări originale, modernitatea şi metisajul s-au întrepătruns în această parte a Europei dând naştere unor căi variate privind progresul[52].

Limitele dezvoltării interbelice în Europa Central-Răsăriteană şi de Sud-Est au fost semnificative. Însă tabloul este mai nuanţat dacă vom compara performanţele economice şi progresele din alte sectoare, de pildă educaţie, oportunităţi de mobilitate socială, inovaţii tehnologice şi altele, între cele două subregiuni. În termenii dezvoltării economice, impactul Primului Război Mondial, conjunctura externă nefavorabilă agriculturii, penuria capitalului, erorile inspirate de naţionalismul economic şi conservatorismul structurilor sociale au limitat capacitatea ţărilor periferice, predominant agricole şi rurale, de a-şi accelera („speed up") modernizarea economică şi de a diminua decalajele lor faţă de ţările dezvoltate.

[51] Janos, *East Central Europe in the Modern World*, p. 137.

[52] Bianchini, *Eastern Europe and the Challenges of Modernity*, p. 10.

ÎNTRE NAZISM ŞI COMUNISM, ÎNTRE DIPLOMAŢIE ŞI SECURITATE. STATUTUL INTERNAŢIONAL AL ROMÂNIEI 1933 – 1939

Marcela SĂLĂGEAN

Pacea care punea capăt primei conflagraţii mondiale era încheiată. „Marele Război", cu victimele, suferinţele şi distrugerile sale rămânea în urmă, iar speranţele privind eliminarea războaielor din viaţa internaţională, cel puţin la nivel european, erau investite în Societatea Naţiunilor. Dar primii ani postbelici nu au fost deloc liniştiţi în Europa şi în lume. Au avut loc războaie între Polonia şi Rusia Sovietică, între Turcia şi Grecia, dispute între iugoslavi şi italieni, conflicte între Marea Britanie şi Egipt, Spania şi Maroc, ciocniri militare sovieto-japoneze în Siberia, conflicte în America Latină etc. Din păcate însă, marile probleme care puteau pune în pericol securitatea internaţională au apărut tot pe continentul european unde aplicarea prevederilor tratatelor de pace se dovedea deosebit de complexă. Din acest motiv, în diplomaţia vremii, componentele de securitate s-au împletit cu problema frontierelor, a reparaţiilor, cu preocupările privind controlul înarmărilor şi dezarmarea, dar şi cu promovarea unor metode de soluţionare paşnică a diferendelor internaţionale[1].

Împărţirea continentului în state învinse şi învingătoare, dar mai ales tendinţele de hegemonie manifestate după 1918, au creat mari divergenţe pe continent, făcând aproape imposibilă păstrarea păcii şi securităţii. De fapt, pe parcursul perioadei interbelice, Europa s-a divizat în trei tabere opuse: 1) franco-britanică (interesată de menţinerea Germaniei în stare de inferioritate şi a Rusiei Sovietice în stare de izolare); 2) germană (interesată de revizuirea tratatelor de pace); 3) sovietică (interesată de distrugerea cordonului sanitar impus de anglo-francezi şi răspândirea comunismului). Un adevărat război rece a început pe continentul european încă din primele luni de la încheierea conflictului militar.

Cum stabilitatea mult dorită nu s-a realizat în primul deceniu interbelic, deceniul al patrulea al secolului XX s-a confruntat cu probleme privind securitatea frontierelor. Într-o situaţie particulară se aflau noile state independente din Europa Centrală şi de Est, dar şi cele care au obţinut teritorii şi şi-au lărgit graniţele la finele Primului Război Mondial. Au fost statele care au perceput în modul cel mai acut ameninţările revizioniste mereu prezente în regiune, ceea ce a generat o intensificare a activităţii lor diplomatice, activitate desfăşurată atât în cadrul Societăţii Naţiunilor, cât şi în afara acesteia, prin încheierea unor acorduri bilaterale

[1] Constantin Vlad, *Diplomaţia secolului XX* (Bucureşti: Fundaţia Europeană Titulescu, 2006), p. 85.

sau regionale, rezultate în urma negocierilor şi discuţiilor purtate în cadrul unor reuniuni internaţionale etc.

Eforturile nu au dat totdeauna rezultatele dorite, iar situaţia a devenit mai îngrijorătoare, în primul rând datorită renaşterii Germaniei ca mare putere, dar şi datorită implicării Uniunii Sovietice în relaţiile internaţionale europene. În Germania, victoria Partidului Muncitoresc Naţional Socialist i-a permis noului lider punerea în aplicare a programului care preconiza o Europă unificată, conform idealurilor pe care el le dorea îndeplinite. Pentru susţinerea noii politici, Berlinul a promovat un nou principiu, acela al spaţiului vital, căci vechiul principiu al naţionalităţilor nu mai corespundea, din punctul de vedere a lui Adolf Hitler, realităţilor Europei interbelice. Iar în vederea rezolvării problemei spaţiului vital, liderii naziști şi-au îndreptat atenţia spre Răsărit, considerând că în respectivul areal geografic îşi puteau îndeplini şi misiunea autoproclamată de a concilia interesele divergente ale diferitelor etnii. În întâmpinarea acestui ideal, la câteva luni de la câştigarea alegerilor, a avut loc un congres pangermanist la Passau, unde s-a afirmat că generaţia tânără, de la Marea Baltică până în Delta Dunării, din Silezia până la Egee, din Bucovina până în Tirol, a aderat la mişcarea pangermanismului[2].

În acel context, statele Micii Înţelegeri se simţeau cel mai mult ameninţate, motiv pentru care, odată cu ascensiunea naţional-socialismului, s-a ajuns la o solidarizare a celor trei ţări în vederea menţinerii şi organizării păcii. Nicolae Titulescu, de exemplu, era convins că promovarea forţei de către naţional-socialişti ar putea produce un conflict militar. În acest sens, Titulescu a sugerat necesitatea adoptării unei politici de colaborare între Occident şi Rusia Sovietică, Mica Înţelegere putând constitui o punte de legătură între cele două entităţi. Titulescu a susţinut ca fiind foarte important în conjunctura europeană de atunci ca, alături de tratatul de asistenţă mutuală franco-sovietică şi de colaborarea amicală franco-engleză, să existe şi un pact de asistenţă mutuală ceho-sovietic, respectiv unul româno-sovietic. Ideea lui Titulescu nu a fost susţinută, nici în ţară, nici în afara ei. De fapt, nici Germania şi nici Italia nu agreau realizarea unui atât de strâns plan de securitate europeană. Poate de aceea Nicolae Titulescu trebuia înlăturat de la conducerea Ministerului Afacerilor Externe înainte de a realiza înţelegerea româno-sovietică[3]. De două ori Titulescu a încercat să negocieze cu Berlinul, condiţionând însă încheierea unui tratat de o recunoaştere a integrităţii teritoriale a ţării. Nu a primit răspunsul dorit. A fost convins însă de necesitatea redeschiderii negocierilor cu sovieticii, mai ales în chestiunea frontierei.

Diplomaţia românească conştientiza faptul că Moscova nu va recunoaşte explicit unirea Basarabiei cu Regatul Român, dorea însă recunoaşterea din partea sovieticilor a frontierei pe Nistru. Şi era important pentru România să se ajungă la o înţelegere cu sovieticii, deoarece Cominternul începuse să considere minorităţile

[2] George Ciorănescu, *Românii şi ideea federalistă,* Ed. Georgeta Penelea Filiti (Bucureşti: Editura Enciclopedică, 1996), pp. 130-131.
[3] Ibid., pp. 133-134.

etnice unelte potenţiale în campania de îndeplinire a dezideratelor sovietice[4]. În perioada primilor ani ai Cominternului, România a fost singura care nici măcar nu era reprezentată în organizaţie, cu atât mai puţin în forurile de decizie şi în aparatul administrativ. Chiar şi după afilierea românilor la Comintern, în 1920, ei au rămas o prezenţă insignifiantă. Absenţa românească era în contrast flagrant cu prezenţa şi influenţa maghiarilor în Comintern, Ungaria având una dintre cele mai largi reprezentări din Europa de Est[5]. Acest lucru a facilitat ca, cel puţin în problema teritorială şi a revizionismului asociat acesteia, Rusia Sovietică, Ungaria şi Bulgaria să devină aliate vizavi de România (dar nu numai), atât la nivel de partid, cât şi de stat, motivând chiar şi cele mai conservatoare elite maghiare să accepte cooperarea cu comuniştii.

Având în vedere statutul internaţional al României în raport cu Germania şi Uniunea Sovietică în prima jumătate a ultimului deceniu interbelic, şi mai ales poziţionarea celor două mari puteri europene faţă de vecinii care doreau redeschiderea chestiunilor teritoriale, Bucureştiului nu-i rămâneau prea multe alternative, cu excepţia întăririi vechilor alianţe regionale. În acest sens, în 1933 a fost parafat un nou pact de organizare a Micii Înţelegeri. Noul pact prevedea crearea unui consiliu politic, a unui consiliu economic şi a unui secretariat al Micii Înţelegeri. De asemenea, a fost alcătuit şi un for director al politicii comune a celor trei state**,** numit Consiliul permanent al miniştrilor de Externe sau al delegaţilor lor**,** care urma a se întruni de cel puţin trei ori pe an, succesiv în fiecare stat. Faţă de prevederile anterioare, prin Pactul din 1933 se depăşea scopul iniţial pentru care a fost creată Mica Înţelegere, adică menţinerea status-quo-ului teritorial stabilit prin tratatele de la Trianon şi Neully şi, din organism destinat apărării, a devenit un instrument de reconstrucţie politico-economică şi de securitate. Perspectivele păreau promiţătoare deoarece, dobândindu-şi o nouă şi o mai solidă organizare, Mica Înţelegere putea să devină un centru politic plin de interes, căci nu putea fi desconsiderat un bloc de 50.000.000 de locuitori, cu o întindere de 70.000 km^2.[6]

Pe de altă parte însă, Ungaria şi Bulgaria s-au apropiat tot mai mult de Germania şi Uniunea Sovietică, care le susţineau revendicările. Se începea un atac pentru sfărâmarea Micii Înţelegeri, aşa cum aceasta se organizase prin pactul de la Geneva, iar jocurile de interese ale germanilor şi sovieticilor au reuşit, până la urmă, să pună capăt aspiraţiilor statelor Micii Înţelegeri.

---

[4] Vladimir Tismăneanu, 'Stalinism for all Seasons. A Political History of Romanian Communism', *The American Historical Review,* nr. 11/2003, (https://www.cambridge.org/core/journals/slavic-review/article/stalinism-for-all-seasons-a-political-history-of-romanian-communism-by-vladimir-tismaneanu-societies-and-culture-in-eastcentral-europe-berkeley-university-of-california-press-2003-xvi-379-pp-appendix-notes-bibliography-index-photographs-4500-hard-bound/B86CCCF471994453DE3365C53DC9023F), accesat mai, 2019.

[5] Larry L. Watts, *FEREŞTE-MĂ, DOAMNE, DE PRIETENI..: Războiul clandestin al Blocului Sovietic cu România*, trad. de Camelia Diaconescu (Bucureşti: Editura RAO, 2011), p. 105.

[6] Ciorănescu, *Românii şi ideea federalistă,* pp. 135-136.

Venirea lui Hitler la putere, dar mai ales retragerea Germaniei din Societatea Naţiunilor şi de la Conferinţa internaţională pentru dezarmare de la Geneva (octombrie 1933), conjugate cu declaraţiile lui Mussolini despre necesitatea revizuirii frontierelor stabilite prin sistemul de pace versaillez, au neliniştit România şi pe aliaţii săi din cadrul Micii Înţelegeri. Vizita lui Nicolae Titulescu în Turcia şi semnarea la Ankara, în octombrie 1933, a Tratatului de amiciţie, de neagresiune, de arbitraj şi conciliaţiune între România şi Turcia, au apropiat cele două ţări şi au permis o colaborare şi mai largă. Cu o lună înainte, în pofida divergenţelor turco-greceşti de după Primul Război Mondial, se semnase un Pact de neutralitate, prietenie, conciliaţiune şi arbitraj între Grecia şi Turcia. În plus, la sesiunea Comitetului Permanent al Micii Înţelegeri de la Zagreb din ianuarie 1934, delegatul cehoslovac a fost de acord cu încheierea unui pact balcanic, care să coordoneze eforturile statelor antirevizioniste din sud-estul Europei. Bulgaria şi Albania nu au răspuns ofertei. În acel context, la 9 februarie 1934, la Atena, miniştrii afacerilor externe ai Greciei, României, Turciei şi Iugoslaviei au pus bazele Înţelegerii Balcanice. Aceasta, împreună cu Mica Înţelegere, crea un bloc de pe coasta Dalmaţiei şi podişul Boemiei până în insula Creta şi frontiera Iranului, cu o populaţie de 70.000.000 locuitori, menit să frâneze tendinţele revizioniste şi expansioniste ale unor state europene[7].

După ce şi la conferinţa Micii Înţelegeri de la Zagreb din 22 – 23 ianuarie 1934 se hotărâse reluarea relaţiilor diplomatice cu Uniunea Sovietică, de îndată ce împrejurările diplomatice vor fi oportune, Titulescu, în urma unui schimb de scrisori cu ministrul de externe sovietic Maxim Litvinov, din 9 iunie 1934 de la Geneva, a început reluarea relaţiilor diplomatice cu Moscova, imitând exemplul Cehoslovaciei care încheiase un tratat de alianţă cu URSS[8]. Dintre marile puteri, doar Franţa era interesată ca aliata ei România să aibă relaţii normale cu sovieticii. Hitler, în schimb, în 1935 suspecta România că începe să aibă o atitudine tot mai binevoitoare faţă de ruși[9]. Iar pentru a nu apropia nici Mica Înţelegere prea mult de URSS, Titulescu a fost sacrificat. Aceeaşi soartă a avut-o şi ministrul filoromân ce reprezenta Cehoslovacia la Bucureşti.

Din păcate însă pentru politica Micii Înţelegeri, începând din 1936 nu şi-a mai găsit coerenţa. Mai mult chiar, în 1936, la o conferinţă a Micii Înţelegeri de la Bratislava, s-a admis libertatea de acţiune pentru fiecare din cele trei state în materie de politică externă. Consecinţele acestei opţiuni s-au văzut destul de repede. Iugoslavia a iniţiat o campanie diplomatică pe cont propriu, condamnată de altfel de români[10], prin care dorea să-şi rezolve disputele teritoriale cu vecinii.

---

[7] Nicolae Ciachir, *Marile Puteri şi România (1856 – 1947)* (Bucureşti: Editura Albatros, 1996), pp. 216-217.

[8] Ciorănescu, *Românii şi ideea federalistă*, p. 139.

[9] Ciachir, *Marile Puteri şi România*, p. 218.

[10] Semnarea acordului italo-iugoslav nu a avut susţinători nici în România, deoarece tratativele dintre cele două ţări s-au purtat în secret, fără informarea premierilor celorlalte două ţări partenere din Mica Înţelegere, adică România şi Cehoslovacia.

Câteva luni mai târziu, în ianuarie 1937, a încheiat cu Bulgaria un tratat de veşnică amiciţie, iar în martie 1938, a fost semnat un acord de bună vecinătate şi cooperare cu Italia. Referindu-se la acest ultim acord menţionat, germanii considerau că prin semnarea lui se asista la diminuarea sau chiar înfrângerea rolului Franţei în Europa Centrală[11]. La rândul lor, în primăvara lui 1937 cehoslovacii au reuşit să încheie un acord cu sovieticii prin care s-au stabilit modalităţile de acţiune în cazul unui atac german. Totul a rămas însă la nivel teoretic, realitatea fiind alta un an mai târziu.

Formarea blocului statelor revizioniste şi diminuarea, pentru moment, a influenţei sovietice în Europa Centrală, fuseseră de fapt succesele diplomatice ale lui Hitler. Începând din 1938, Germania era destul de puternică militar pentru a pune în practică doctrina pangermanistă şi a culege roadele acţiunii sale. Luând parcă prin surprindere cancelariile europene, Hitler a decis să pună în practică vechiul său proiect de uniune a Austriei cu Germania. Condiţiile externe erau favorabile, iar în Austria exista un partid nazist care constituia un stâlp al influenţei naţional-socialiste. Problema sudetă nu a fost sesizabilă la început, dar a devenit acută în momentul în care Adolf Hitler a decis să îi adune pe toţi germanii într-un singur stat[12]. Opţiunea pentru a îngloba mai întâi Austria avea să fie facilitată şi de faptul că această ţară avea situaţia cea mai precară din Europa Centrală, dar şi pentru că interesele germane se puteau prezenta aici în haina principiului naţionalităţilor. După Primul Război Mondial, şi până la Anschluss, Austria se zbătuse în mari nevoi financiare şi într-o criză economică a cărei soluţie o căuta fie în restaurarea monarhiei habsburgice, fie în alipirea la Germania. Austria, redusă de la 51 milioane de locuitori la 6.300.000, dintre care o bună parte aglomerată în Viena, arăta ca un stat neviabil, creat de marile puteri doar ca să menţină echilibrul în centrul continentului. Însuşi premierul Austriei, susţinător al independenţei statului său, opta pentru integrarea Austriei într-un spaţiu economic dunărean. Dar cum o federaţie era imposibil de realizat, Austria susţinea restaurarea Habsburgilor. Numai că nu trebuie trecut cu vederea faptul că posibilitatea restaurării Habsburgilor s-a izbit de opoziţia statelor succesoare. Situaţia s-a schimbat însă radical o dată cu intervenţia germană din 1938. Astfel, independenţa unuia dintre statele danubiene înceta să mai existe. Apoi, viitoarea victimă a fost Cehoslovacia, în toamna lui 1938 fiind sacrificat intereselor Germaniei al doilea stat danubian. Totodată, Cehoslovacia ceda şi Poloniei regiunea Teschen, iar Ungaria, invocând drepturile sale istorice, ocupa Ucraina Subcarpatică. România a fost singurul vecin al Cehoslovaciei care nu pretinsese nici un teritoriu, deşi comunele româneşti din Maramureşul rutean ceruseră de mai multe ori Ministerului de Externe român să fie alipite României[13].

---

[11] Ciorănescu, *Românii şi ideea federalistă*, p. 141.

[12] Ana Magdici, *Istoria relațiilor internationale – Secolul XX* (http://www.academia.edu/Documents/in/Carte/people/utf8=%E2%9C%93&q=ana+magdici+istria+relatiilor+international), accesat mai, 2019.

[13] Ciorănescu, *Românii şi ideea federalistă*, pp. 143-147.

Puse în faţa faptului împlinit, cu două state europene dispărute într-un singur an, la interval de doar câteva luni, Marile Puteri occidentale au optat pentru menţinerea păcii, rezumându-se doar la declaraţii faţă de politica Germaniei.

Şi, precum Grigore Gafencu atrăgea atenţia în 1938, lumea nu părea a fi dispusă să asculte vocile celor care atenţionau asupra a ceea ce urma să se întâmple. Winston Churchill, n-a găsit decât un slab ecou atunci când a anunţat că înfrângerea totală suferită de puterile occidentale la München, nu reprezenta decât începutul marii răfuieli. Lumea voia pacea, şi o voia cu disperare, deoarece simţea că în afară de Hitler, nimeni nu era într-adevăr pregătit să înfrunte încercările şi să suporte nenorocirile războiului. Chamberlain, luându-l în serios pe Hitler, căzuse la învoială cu acesta cu privire la ultimele revendicări teritoriale, obligându-l să le consemneze într-un tratat internaţional. Dacă Hitler era sincer, atunci aceasta era singura modalitate de salvare a păcii, şi ea trebuia încercată. La urma urmelor, „pacea" de la Munchen se bizuia pe cuvântul lui Hitler. Chiar dacă acest cuvânt era îndoielnic, acordul părea să prezinte unele avantaje. Trebuia câştigat timp, un timp preţios, de care se putea profita pentru mai buna înarmare şi pregătire a alianţelor[14].

Paralel cu acţiunile germane, sovieticii s-au angajat într-o campanie de propagandă. De exemplu, pentru a-şi justifica pretenţiile teritoriale în detrimentul României, Moscova susţinea că promovează condiţii de oprimare a minorităţilor etnice care trăiau între graniţele lor. Operaţiunile politice şi de propagandă împotriva României erau coordonate de Secţia basarabeano-română a Agenţiei Cominternului din Odessa, de Secţia română a Cominternului cu sediul la Paris şi de Secţia basarabeană a Biroului Balcani, aflat tot în capitala Franţei. În 1937, de exemplu, Secţia Odessa avea trei tipografii, precum şi emisiuni radio în limba română, dedicate exclusiv propagandei subversive. De la Kremlin, Stalin a fost direct interesat în pregătirea mesajelor antiromâneşti, sovieticii utilizând în general presa şi radioul, dar şi cinematografia[15].

Aducând în discuţie problematica minorităţilor etnice în relaţiile internaţionale, reamintim faptul că sistemul internaţional de protecţie a minorităţilor a fost în principal format în primii ani de după război. Dar experienţele perioadei interbelice au demonstrat că sloganul campaniei în vederea protejării minorităţilor a fost preluat de către inamicii sistemului de la Versailles, unele minorităţi, care erau şi cele mai puternice şi mai bine organizate din Europa, devenind subiecte ale unor acţiuni iredentiste. Statutul şi modul de integrare a minorităţilor etnice din Europa Centrală şi de Est a reprezentat în perioada dintre cele două războaie mondiale o problemă controversată şi larg dezbătută atât în istoriografie, dar şi în presă, sau cu ocazia diferitelor reuniuni internaţionale. Dar a fost şi subiect aflat mereu în atenţia factorilor de decizie din politica internă şi de securitate a statelor Europei Centrale şi de Est, reprezentând, în acelaşi timp, şi

[14] Grigore Gafencu, *Ultimele zile ale Europei. O călătorie diplomatică întreprinsă în anul 1939* (Bucureşti: Editura Militară, 1992), pp. 28-29.

[15] Watts, Watts, *FEREŞTE-MĂ, DOAMNE, DE PRIETENI... Războiul clandestin*, p. 94.

tema unor documente şi decizii adoptate la nivel naţional şi internaţional, mai mult sau mai puţin obiective, mai mult sau mai puţin documentate, dar mult mediatizate şi polemizate.

Dintre toate minorităţile din Europa Centrală şi de Est, una dintre cele mai numeroase, dar şi cele mai polemizate a fost minoritatea maghiară din România. Aceasta a reprezentat atât din punct de vedere cantitativ, cât şi din punct de vedere politic, economic şi social o problemă pentru statul român. Dar cea mai mare problemă a reprezentat-o graniţa comună româno-maghiară. Existenţa Ungariei atât de aproape a menţinut tendinţele revizioniste, ceea ce a reprezentat o sursă permanentă de tensiuni atât între România şi Ungaria, cât şi între minoritatea maghiară şi majoritatea română, respectiv între minoritatea maghiară şi Statul Român[16]. De fapt, Tratatul de la Trianon a generat controverse imediat după semnarea lui, rămânând un subiect încă actual, ce a supravieţuit sub diferite forme în memoria popoarelor Europei Centrale, fiind şi parte integrantă a procesului politic de instrumentalizare a istoriei ţărilor direct influenţate de prevederile sale[17].

În ceea ce priveşte poziţia Ungariei (statul cel mai nemulţumit de stipulaţiile Tratatului de la Trianon), chiar dacă s-a sprijinit pe Germania şi Uniunea Sovietică pentru promovarea politicii revizioniste, a angajat toate mijloacele de propagandă ale epocii în vederea conştientizării maghiarilor din afara graniţelor Ungariei că se află sub un regim ostil în România, Cehoslovacia sau Iugoslavia. În cazul României, instituţiile de învăţământ transilvănene şi bisericile, care preluaseră multe şcoli pentru a împiedica trecerea lor sub autoritatea statului român, au devenit instrumentele centrale în această campanie. O asemenea strategie a creat Budapestei posibilitatea să se asigure că relaţiile dintre autorităţile române şi minoritatea maghiară rămâneau tensionate, pentru Ungaria fiind atunci important să se împiedice dezvoltarea legăturilor româno-maghiare şi, mai ales, a vreunui sentiment de destin comun, care ar fi putut submina percepţia de ocupaţie[18].

Securitatea şi stabilitatea continentului european şi a României, în special, au fost puse la grea încercare în urma încheierii Pactului de neagresiune germano-sovietic. Cunoscut şi sub denumirea de Pactul Ribbentrop-Molotov, parafat în 23 august 1939. Semnarea pactului a produs o stare de uimire şi confuzie în mediul politico-diplomatic european, prea puţini fiind cei care poate s-ar fi aşteptat atunci la o înţelegere germano-sovietică. Deja dispăruseră câteva state independente, membre ale Societăţii Naţiunilor: Austria, Cehoslovacia, Albania, şi urmau alte trei:

---

16 Szilárd Toth, *Partidul Maghiar şi problema minorităţii maghiare în Parlamentul României în perioada interbelică* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2008), p. 7.

17 Katarina Ristveyova – Anton Hrubon – Jan Mitoc, 'Primul Arbitaj de la Viena şi Slovacia (context internaţional, rezultate şi consecinţe)', în Radu Mârza – Marek Syrny (eds), *Cele două arbitraje de la Viena (1938 - 1940), din perspectiva istoriografiilor română şi slovacă* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2017), p. 112.

18 Watts, *FEREŞTE-MĂ, DOAMNE, DE PRIETENI..: Războiul clandestin,* p. 100.

Lituania, Letonia şi Estonia[19]. Sovieticii şi germanii aveau însă cu totul alt punct de vedere imediat după încheierea Pactului de neagresiune. În cuvântarea ţinută în cadrul sesiunii extraordinare a Sovietului Suprem al URSS, cu prilejul ratificării Pactului de neagresiune din 23 august 1939, ministrul de externe sovietic, Vyaceslav Molotov, a subliniat că documentul constituie un punct de cotitură în istoria Europei, deoarece nu numai că înlătura pericolului unui război cu Germania, ci şi alte posibile ciocniri militare în Europa. De asemenea, a mai afirmat că înţelegerea germano-sovietică din 23 august servea cauzei păcii generale dar, în acelaşi timp, garanta posibilitatea de creştere şi de consolidare a influenţei Uniunii Sovietice asupra evoluţiilor internaţionale. În ceea ce priveşte opinia lui Hitler, aceasta reiese din propria sa declaraţie (1 septembrie 1939, Reichstag), în sensul că Pactul *exclude recurgerea la forţă între Germania şi URSS, cele două state s-au obligat unul faţă de celălalt să se consulte şi să colaboreze în plan economic, decizie de importanţă colosală, însemnătatea ei pentru viitor fiind dificil a fi prevăzută*[20]. Şi, întorcându-ne din nou la Grigore Gafencu, el a fost unul dintre cei care au remarcat că, de la preluarea puterii în 1933, până la parafarea Pactului Ribbentrop-Molotov, totul i-a reuşit lui Hitler. A învrăjbit şi divizat Europa pentru a o aduce la discreţia sa, a pregătit războiul pe care-l dorea, şi era gata să-l poarte, aşa cum dorea.

Prăbuşirea sistemului internaţional de alianţe şi schimbările intervenite în echilibrul european între 1938 şi 1940 aduceau România într-o postură extrem de dificilă, modificările teritoriale în Europa Central-Răsăriteană erau doar o chestiune de timp. Deşi delimita sferele de influenţă între Germania şi Uniunea Sovietică, înţelegerea germano-sovietică avea să cunoască primele fisuri odată cu pierderile teritoriale româneşti din vara lui 1940[21]. De fapt, intenţia Moscovei de a intra în Basarabia, sprijinul faţă de pretenţiile Ungariei asupra Transilvaniei şi încurajarea pretenţiilor Bulgariei asupra Dobrogei, au devenit explicite până la sfârşitul lui 1939[22]. Atunci, situaţia la nivel european s-a agravat şi mai mult, dar cu toate acestea, Bucureştiul a continuat să îşi respecte vechiul sistem de alianţe, deşi suportul franco-britanic suprapus peste rivalitatea germano-sovietică nu a mai reprezentat niciun avantaj din punct de vedere al securităţii României. Şi deşi de valoare practică redusă, deoarece ele priveau independenţa României, nu şi integritatea ei teritorială, garanţiile anglo-franceze au fost primite la Bucureşti cu satisfacţie[23]. Numai că, realitatea a depăşit speranţele românilor, deoarece înţelegerea germano-sovietică de la sfârşitul verii lui 1939 a eliminat prezenţa

---

[19] Marcela Sălăgean, 'Statutul României în noua geopolitică europeană impusă de Pactul Ribbentrop-Molotov', în Ioan Bolovan – Ovidiu Ghitta (eds), *Istoria ca Datorie. Omagiu Academicianului Ioan-Aurel Pop la împlinirea vârstei de 60 de ani* (Cluj-Napoca: Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, 2015), p. 838.

[20] Valentin Ciorbea – Emanuel Plopeanu, *Din istoria secolului XX, Vol. III, 1939 - 1945: Diplomaţia războiului* (Constanţa: Editura Ex. Ponto, 2011), pp. 33-34.

[21] Mioara Anton, 'România şi Dictatul de la Viena. Strategii, propagandă şi diplomaţie secretă', în Mârza – Syrny (eds), *Cele două Arbitraje de la Viena (1938, 1940)*, p. 32.

[22] Watts, *FEREŞTE-MĂ, DOAMNE, DE PRIETENI..: Războiul clandestin*, p. 124.

[23] Vlad, *Diplomaţia secolului XX*, p. 8.

franco-britanică din sud-estul continentului, echilibrul european a fost distrus, reconstrucţia lui în favoarea României fiind aproape imposibilă în noua situaţie geopolitică şi geostrategică[24]. Dezmembrarea Cehoslovaciei desfiinţase Mica Înţelegere, împărţirea Poloniei anulase alianţa defensivă româno-poloneză, iar Pactele regionale şi bilaterale încheiate pe parcursul perioadei interbelice s-au dovedit fără efect în lunile care au urmat[25].

În ceea ce o priveşte, România se vedea pusă în situaţia de a fi un „stat-tampon" între două centre de putere care şi-au împărţit zonele de influenţă în spaţiul dintre Marea Baltică şi Marea Neagră, iar evenimentele care au urmat nu au făcut decât să pună în lumină discrepanţele existente între speranţele româneşti şi interesele geopolitice ale decidenţilor vremii care, pentru o lungă perioadă de timp, au avut privilegiul de a stabili destinele statelor şi popoarelor mai mici din Centrul şi Sud-Estul Europei.

[24] Sălăgean, 'Statutul României', pp. 837-846.

[25] Dinu C. Giurescu, 'România în al Doilea Război Mondial: de la 15 septembrie 1939 la 23 august 1944', în Stephen Fischer-Galati – Dinu C. Giurescu – Ioan-Aurel Pop, *O istorie a românilor. Studii critice* (Cluj-Napoca: Fundaţia Culturală Română. Centrul de Studii Transilvane, 1988), p. 253.

DIN ISTORIA UNIVERSITĂȚII CLUJENE

„U" CLUJ: PREISTORIA ŞI ÎNCEPUTUL

Ovidiu GHITTA

Două „societăţi sportive", două pete de culoare figurează printre organizaţiile româneşti reprezentate în Adunarea Naţională de la 1 decembrie 1918: clubul *Gloria* din Arad şi *Societatea de gimnastică, sport şi excursiuni* din Sibiu.[1] Trimişii lor acolo au fost un student la Teologie şi, respectiv, un funcţionar de bancă. Pătrunşi cu mandat oficial în sala marii decizii, au făcut parte din grupul de aproape şase sute de persoane ce trebuia să oglindească *toate păturile sociale ale naţiunii*.[2] Cealaltă mulţime strânsă în aulă îi cuprindea pe aleşii cercurilor electorale aflate în comitatele cu populaţie românească din Transilvania, Ungaria şi Banat.

Prezenţa celor doi într-un ansamblu atât de atent alcătuit merită un pic de atenţie. Forma de asociere pe care o ilustrau pare că era luată în serios, că avea relevanţă în context. Fusese inclusă printre reliefurile organizatorice ale acelei lumi. S-ar putea deduce de aici că sportul promovat prin cluburi de profil ajunsese o opţiune de loisir pentru membrii clasei de mijloc ce se înfiripase în societatea românească. Exemplul de la care am pornit evidenţiază însă şi altceva. E suficientă o simplă comparaţie între insularul tandem arădeano-sibian şi efectivele delegaţiilor trimise la Alba Iulia de celelalte organisme şi societăţi „naţionale". Asociaţionismul sportiv apare mai degrabă ca un curent minoritar, marginal chiar. Fenomen urban, prin excelenţă, şi indicator al modernităţii[3], el era încă lipsit de amploare la românii din fosta monarhie austro-ungară, o populaţie precumpănitor rurală, ţărănească.

De altminteri, popularizarea ideii în rândul lor nu începuse de multă vreme. Cele dintâi pledoarii publice pentru constituirea de cluburi sportive apar cu puţin înainte de izbucnirea Primului Război Mondial. Una dintre acestea a fost găzduită de revista literară *Cosinzeana*, editată în ambianţa efervescentei intelectualităţi şi burghezii româneşti din Orăştie. E un apel anonim, strecurat la sfârşitul numărului din 29 septembrie 1912, la rubrica *Flori de o zi*[4]. La data

---

[1] *Societăţi sportive 1. Societatea de gimnastică, sport şi excursiuni din Sibiu: T. Romul Popescu, funcţ. de bancă; 2. Clubul sportiv „Gloria" din Arad: Sabin Moldovan*, *Gazeta Oficială*, 8 (6 februarie 1919): 42 .

[2] 'Convocare', *Unirea*, 11-12 (27 noiembrie 1918): 1.

[3] Eugen Weber, 'Gymnastics and Sports in *Fin-de-Siècle* France', *The American Historical Review*, 1 (February 1971): 72-88; Tony Collins, *Sport in Capitalist Society: A Short History* (London – New York: Routledge, 2013), pp. 28-59; Bogdan Popa, *Educaţie fizică, sport şi societate în România interbelică* (Cluj-Napoca: Editura Eikon, 2013), pp. 10, 148.

[4] 'Cluburi sportive româneşti', *Cosinzeana*, nr. 30-40 (29 septembrie 1912): 482.

publicării lui, aflăm din text, nu se înfiinţase încă niciun „club sportiv românesc", în pofida încurajărilor de dată recentă[5]. Pasul se impunea totuşi a fi făcut, se sugerează în notiţă. Motivul invocat era nevoia de sincronizare cu ceea ce se întâmpla în „ţările apusene". Acolo, sportul – *gimnastica aceasta a trupului, care are o aşa de mare însemnătate în viaţă*[6]– câştiga tot mai mult teren. Românii trebuiau să se aşeze în rând cu lumea, deci.

Câteva detalii despre noua tendinţă din Occident apăruseră chiar în gazeta cu pricina, la începutul lunii iulie. Le furnizase Adrian Corbul, corespondentul din Paris[7]. Olimpiada de la Stockholm era în plină desfăşurare[8], captând interesul unui public larg. Aflat sub impresia evenimentului, autorul a ţinut să evidenţieze fundamentul istoric al preocupării contemporane pentru cultura fizică. De fapt, antichitatea greco-romană dăduse tonul. Ea pusese accent *pe educaţia fizică în legătură cu cea sufletească, pe împreunarea lor într-un întreg armonios, care nu este altceva decât o desăvârşire a vieţii*[9]*.* Primii întorşi la pilda şi preceptele uitate ale acelui trecut paradigmatic au fost englezii, adaugă Corbul. Nu explică însă de ce tocmai aceştia. Se rezumă la sublinierea meritului lor în redescoperirea şi înţelegerea legăturii dintre trupul bine antrenat şi „ardoarea sănătoasă" a sufletului şi a minţii. Precizează, în schimb, cine sunt cei care facilitaseră în Franţa, în opinia sa, modificarea atitudinii publice faţă de aspectul şi forma fizică a corpului uman: „scriitorii şi artiştii renumiţi". Consideră că minţile luminate, intelectualii influenţi, reprezintă cheia succesului. De sus în jos, prin propaganda girată cu autoritatea lor, se disemina un nou model de individ. Era promovat tipul de tânăr şcolit, fasonat prin sport pentru a fi util societăţii. Construindu-şi astfel relatarea, Adrian Corbul se gândea, desigur, la profilul cititorilor *Cosinzenei*. Îi transmitea în subtext inteligheţiei româneşti că aşa s-ar putea urni lucrurile şi la ea acasă. Sportul era onorabil şi folositor şi, în plus, te reconecta la valorile sănătoase ale civilizaţiilor străvechi, fondatoare.

Mesajul a dat ceva roade. Autorul anonim al pledoariei publicate în 29 septembrie 1912 se ancorează explicit în această epistolă pariziană estivală, considerată edificatoare. Preia ideea şi spune ce crede că-i de făcut în propria lume. Lasă să se înţeleagă că sursa inspiraţiei e Occidentul, iar prin el antichitatea, dragă românilor. Numai că asemenea forme de asociere (tot de sorginte apuseană) existau şi mai aproape, chiar în zonă, la maghiarii şi saşii din mediul citadin[10].

---

[5] Referiri la ele, la Gheorghe I. Bodea, *Agora „U" – 85*, (Cluj-Napoca: Editura Napoca Star, 2004), vol. I, pp. 38, 45.

[6] 'Cluburi sportive româneşti', p. 482.

[7] Adrian Corbul, 'Morala sportivă', *Cosinzeana*, nr. 27 (7 iulie 1912): 335.

[8] S-a desfăşurat între 5 mai şi 27 iulie 1912. Programul ei, în *The Official Report of the Olympic Games of Stockholm 1912: the Fifth Olympiad* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1913), pp. 61-91.

[9] 'Morala sportivă', p. 335.

[10] Bodea, *Agora „U"*, pp. 37-44; Michael Wedekind, 'Asociaţia Carpatină Transilvăneană (1880-1944). O contribuţie la istoria socială a Transilvaniei', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia*, 2 (2005): 91-108.

Despre ele însă, nicio vorbă. Or, în realitate, societăţile lor sportive erau cele care începuseră să pună pe gânduri românii minoritari în oraşe, obligaţi să se poziţioneze cumva în acea ambianţă cosmopolită şi concurenţială. O demonstrează elocvent tipul de organizaţie propus în articol: „clubul sportiv românesc". Croit astfel, el nu avea să-i reunească pur şi simplu pe practicanţii entuziaşti ai mişcării în timpul lor liber. Trebuia să fie şi un mijloc de delimitare de un „celălalt" etno-lingvistic mai numeros în urbe şi asimilator din punct de vedere cultural; asimilare produsă inclusiv prin cluburile sportive corporative existente, de breaslă, create după modelul englez, liberal ca extracţie ideologică[11] şi propice făuririi sentimentului de apartenenţă la un anumit grup (social, profesional, politic, confesional etc.)[12]. Caracterul multinaţional al Europei Centrale s-a reflectat câteodată şi în etnicizarea grupărilor sportive. La mijloc au fost sensibilităţile naţionalităţilor din imperiul dualist şi instinctul lor de autoprotejare şi fortificare. Cazul clubului praghez de gimnastică „Sokol" şi al curentului asociaţionist foarte larg generat de el e edificator[13].

Autorul articolului din *Cosinzeana* mai avansa o propunere. Acelui cadru organizatoric recomandat trebuia să-i dea viaţă tinerimea universitară. În vizor se afla intelectualitatea în formare a naţiunii, viitoarea sa elită. Două oraşe sunt pomenite în text: Budapesta şi Cluj. Se schiţează şi planul de acţiune. *Lucrurile n-ar fi greu de ecsecutat, căci posibilităţile sunt date în ambele locuri. În Budapesta societatea „Petru Maior" ar duce la îndeplinire cu cea mai mare uşurinţă această idee, dacă membrii ei ar porni o vie agitaţie pentru realizarea ideii. La Cluj asemenea ar putea recruta o ceată de tineri, cari în orele libere s-ar îndeletnici bucuros cu lucrurile din sport, decât cu alte distracţii enervante şi de mai puţin folos în vieaţă*[14]. Studenţii erau deci cei chemaţi să-şi ocupe timpul liber antrenându-se, făcând mişcare. Beneficiul avea să fie nu doar de ordin fizic, ci şi moral. Sănătoşi şi nededaţi la practici dăunătoare şi nefolositoare – aşa spera autorul textului că vor deveni tinerii reuniţi în cluburile sportive. Şi mai era ceva, o aşteptare suplimentară. Bine modelaţi prin sport, aceştia urmau să devină un soi de misionari ai „împrietenirii" noii idei cu „massa", cu poporul din care făceau parte. O sarcină comunitară în plus se profila la orizont pentru ei, tot de luminare a mulţimilor. Miza antrenamentului fizic al studenţimii nu era doar individuală. De acolo pornea, de fapt, edificarea treptată a unui trup colectiv sănătos, regenerarea întregii naţiuni. Pentru asta

---

11 Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităţilor naţionale în Europa secolelor XVIII-XX* (Iaşi: Editura Polirom, 2000), p. 177.

12 Weber, 'Gymnastics and Sports', p. 93; Eric Dunning, *Sport Matters. Sociological Studies of Sport, Violence and Civilization* (London – New York: Routledge, 2001), pp. 75-76; Collins, *Sport in Capitalist Society*, pp. 38-59.

13 Claire E. Nolte, *The Sokol in the Czech Lands to 1914: Training for the Nation* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), pp. 39-185.

14 'Cluburi sportive românești', p. 482.

pledase iniţiatorul olimpiadelor moderne, Pierre de Coubertin[15]. Reverberaţiile adânci ale curentului generat de el se întrezăreau inclusiv în propunerea concretă de diseminare a noului spirit, avansată în articol: organizarea de jocuri sportive. Ele puteau să se desfăşoare vara, în anotimpul vacanţei, *în deosebite oraşe locuite de români. Ar fi aceste jocuri tot atâtea prilegiuri de serbări naţionale măreţe şi semne evidente ale înaintării noastre şi pe acest teren*[16]*.* Mici olimpiade erau imaginate, aşadar, ca semne concrete ale progresului naţiunii, dar şi ca mijloc de mobilizare a unor straturi cât mai largi ale ei şi de unificare culturală. Cu o asemenea misiune socială în faţă, doritele cluburi sportive se anunţau a fi uşor de integrat în sistemul asociaţionist românesc deja articulat[17]. Puteau oferi, în concluzie, un nou cadru de exprimare a naţionalismului. Orice posibilă prejudecată privind caracterul inferior, simplamente profan al domeniului lor de activitate trebuia risipită.

În toamna aceea, şi ziarul *Românul* din Arad a găzduit atari apeluri. Corespondenţele publicate acolo au fost trimise din Budapesta, oraşul în care studenţimea românească era organizată în Societatea „Petru Maior". Autorul lor, Victor Iosif Vlad, pare să fi reflectat îndelung la fenomen. Îndemnul său la crearea unui „club atletic" se distinge prin referirile explicite la complicata situaţie naţională din imperiu. Clubul trebuia să rezolve problema tinerilor români care dovedeau încă din gimnaziu înclinaţie pentru educaţia fizică. Dacă doreau să-şi cultive şi mai apoi aptitudinile, aceştia nu puteau să o facă decât în cadre organizatorice considerate de autor discriminatorii; cadre ce descurajau categoric manifestarea sentimentului de apartenenţă la propriul neam[18]. *Acum însă schimbându-se situaţiunea, în urma razelor de lumină pe cari le revarsă cu belşug literatura şi în special ziaristica, studenţimea trăieşte o viaţă mai plină de idealismul conştiinţei de român* [...] *Aceşti băieţi doresc acum din sufletul lor să producă izbânzile lor spre gloria unei asociaţii româneşti*[19]*.* Comunicarea scrisă, presa îndeosebi, e văzută ca determinantă în revelarea interesului comunitar şi, prin asta, în edificarea conştiinţei naţionale. Luminaţi de ea în privinţa soluţiei de adoptat, tinerii erau aşteptaţi să se grupeze *în jurul stindardului românesc*, într-un *cămin al lor*, care să le încurajeze *tendinţele sportive*[20]*.* Sunt şi numite câteva dintre acestea:

---

15 Alain Corbin – Jean-Jacques Courtine – Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului II. De la Revoluţia Franceză la Primul Război Mondial*, volum coordonat de Alain Corbin, trad. de Simona Manolache et al. (Bucureşti: Editura Art, 2008), p. 397.

16 'Cluburi sportive româneşti', p. 482.

17 Mai recent despre asociaţionismul cultural românesc ardelean şi identitatea naţională, la Simona Nicoară, 'Instituţiile culturale şi identitatea naţională. Astra jubiliară: serbările de la Blaj (1911)', *Caiete de Antropologie istorică*, 1-2 (decembrie 2015): 9-72.

18 Victor I. Vlad (Vică), 'Să înfiinţăm clubul atletic?', *Românul*, nr. 197 (7/20 septembrie 1912): 1-2; Victor I. Vlad, 'Sportul modern şi noi. Conferinţă de propagandă ţinută la societatea „Petru Maior" în 14/27 octomvrie 1912', *Românul*, nr. 230 (18/31 octombrie 1912): 8-9. Despre prezenţa unor sportivi români în cluburile sportive maghiare, la Bodea, *Agora „U"*, pp. 42-44.

19 Vlad, 'Să înfiinţăm clubul atletic?', p. 1.

20 Ibid.

unele câştigaseră deja adepţi printre români (atletismul, înotul, excursiile), altele se spera că o vor face în scurt timp (fotbalul, tenisul şi *acele mărgăritare de jocuri de minge cari sunt atât de îndrăgite la curtea regală de la Sinaia*)[21]. Englezii oferă marele exemplu de urmat, subliniază, la rându-i, Victor I. Vlad. Prin jocurile sportive desfăşurate în public, ei reuşesc să producă *mişcare şi interes în păturile largi ale societăţii*, să stârnească *energii şi pasiuni pe prundul vioi al întrecerilor*[22]*.* Au creat spectacolul sportiv, ce-i adună pe jucători şi pe suporteri în jurul aceluiaşi ideal. Dintre semnificaţiile majore ale fenomenului, doar sudarea prin emoţie colectivă a unei identităţi comune îl interesează pe autor, nu şi divertismentul produs sau simpla plăcere de a concura.

La final, ţine să evidenţieze, ca pe un „summum", Olimpiada, marea întrecere dintre naţiuni, cea care a adăugat ingredientul etalării „iubirii de neam". *Cine a avut norocul să fie la Stockholm a putut să vadă la faţa locului renaissance-a iubirii de rassă pe baze noue, cu conţinut real şi cu rezultate absolut înalte* [...] *Aproape toate popoarele culte adunate la un loc, fiecare mai tare în dorinţa demonstrării că neamul său este mai apt pentru progres decât celălalt*[23]*.* Regretul mărturisit al studentului budapestan era că românii nu s-au aflat defel acolo. (Ungaria participase, în schimb, cu delegaţie proprie, la fel şi Boemia şi Finlanda, stârnind reacţii din partea Austriei şi Rusiei)[24]. O mare şansă de evidenţiere a naţiunii în arena internaţională fusese irosită, în opinia lui Vlad. Organizarea sportivă în cadre proprii şi impulsionarea practicării jocurilor i se păreau a fi stringente şi din acest punct de vedere, al reprezentării externe. Şi pentru el, vârful de lance al doritei alinieri ca popor la obiceiurile lumii apusene trebuia să fie studenţimea. De la ea aştepta implicare *în ridicarea neamului căruia aparţine*[25]*.* Convergenţa ideatică a articolelor din cele două gazete în definirea grupului-ţintă şi a menirii lui în societate e simptomatică. Presa de orientare naţională a pledat cu accentele sale discursive specifice cauza creării asociaţiilor sportive. A legat subiectul de imperativul construirii naţiunii. Pe acel făgaş grandios încerca ea să canalizeze interesul pentru sport al tinerilor ce trăiau în oraşe, dar şi al publicului care gusta spectacolul produs în arene sau săli.

„Momentul Stockholm" a reverberat deci şi printre românii din Ungaria perioadei dualiste. I-a stimulat la reflecţie şi i-a făcut să îndemne în scris la mobilizare. Olimpiada nordică pare să fi fost declicul angajării unor membri ai intelectualităţii lor urbane în susţinerea mişcării. De la imboldurile răzleţe strecurate în presă s-a ajuns la fapte. Patru asociaţii sportive româneşti s-au ivit în decurs de un an şi ceva. (Să observăm că, şi pentru sportul din Vechiul Regat, 1912

---

21 Ibid.

22 Vlad, 'Sportul modern şi noi', pp. 8-9.

23 Ibid. Pentru semnificaţia specială a Olimpiadei de la Stockholm din acest punct de vedere, al etalării identităţii naţionale, vezi Thiesse, *Crearea identităţilor naţionale*, p. 178.

24 *The Official Report of the Olympic Games of Stockholm 1912*, pp. 99-131; Popa, *Educaţie fizică, sport şi societate*, p. 306; Thiesse, *Crearea identităţilor naţionale*, p. 178.

25 Vlad, 'Sportul modern şi noi', pp. 8-9.

e un reper important, atunci creându-se Federaţia Societăţilor Sportive din România)[26].

Două dintre ele sunt chiar acelea care şi-au trimis în decembrie 1918 delegaţi la Alba Iulia. Ambele au trecut prin filtrul birocratic al obţinerii aprobării de constituire din partea ministrului de interne[27]. Rigorile impuse de parcursul oficial al hârtiilor explică, probabil, absenţa din titulatura asociaţiilor a referirii la caracterul lor naţional, selectiv (subversiv în ochii autorităţilor). Să remarcăm şi amănuntul că nici Aradul, nici Sibiul nu fuseseră pomenite până atunci în gazete ca posibile reşedinţe ale unor cluburi sportive româneşti-pilot. Trăia însă şi în ele o numeroasă tinerime studioasă, o studenţime ce frecventa şcolile de preoţi şi învăţători patronate de ierarhii ortodocşi de acolo. Chiar dacă mai redus cantitativ, se înfiripase şi un contingent de tineri amploaiaţi, şi ei cu ceva timp liber la dispoziţie. „Materie primă" era, aşadar. Mai mult, în cele două oraşe exista şi o vivace intelectualitate românească (profesori, preoţi, avocaţi, gazetari, funcţionari, medici), din rândul căreia se afirmaseră şi câţiva antreprenori de succes. Şi de atari personaje era nevoie. Practicarea organizată a jocurilor sportive reclama nu doar investiţie entuziastă de efort fizic. Cerea şi resurse materiale pentru procurarea echipamentului necesar, închirierea sălilor şi terenurilor de antrenament, organizarea competiţiilor, premierea învingătorilor etc.[28]. În fine, e de relevat şi că acele asociaţii au apărut, deloc întâmplător, în oraşe în care concitadinii majoritari ai românilor (maghiarii la Arad, saşii la Sibiu) ofereau de ceva vreme un puternic exemplu în domeniu, generator de emulaţie.

Din păcate, povestea constituirii clubului românesc din urbea de pe Cibin este, deocamdată, foarte săracă în detalii. Ştim doar că el a apărut în peisaj în toamna anului 1913. Numărul din 1 martie 1914 al revistei *Transilvania* consemnează că *de curând s-a înfiinţat în Sibiiu o societate de gimnastică şi sport „Şoimii", cu statute aprobate şi cu o mulţime de membri însufleţiţi pentru scopurile frumoase ale societăţii*[29]. Denumirea completă, menţionată şi cu prilejul Adunării Naţionale de la Alba Iulia, era „Societatea de gimnastică, sport şi excursiuni". Titulatura oficială indica, precum se vede, o gamă largă de activităţi preconizate. Lipsind însă precizările de natură programatică, primii doi termeni nu îngăduie mai mult decât o speculaţie. Alăturarea lor (gimnastică şi sport) pare a semnala intenţia de a mixa şi adapta la acel context românesc urban ambele tradiţii conturate în domeniu în veacul precedent: cea germanică, a asociaţiilor de gimnastică ce puneau accent pe educaţia fizică de masă, cu exerciţii de tip militar şi

[26] Popa, *Educaţie fizică, sport şi societate*, pp. 15, 190; Florin Faje, 'Playing for and against the nation: football in interwar Romania', *Nationalities Papers*, 1 (2015): 163.

[27] Nicolae Teşculă, 'Între libertate şi constrângere. Statutul asociaţionismului din Transilvania (1850-1900), *Acta Musei Porolissensis*. *Istorie-Etnografie*, XXXVI (2014): 108; Nicoară, 'Instituţiile culturale şi identitatea naţională', p. 11.

[28] Despre costurile activităţii sportive şi implicaţiile lor sociale, la Weber, 'Gymnastics and Sports', pp. 93-94.

[29] 'Pentru educaţia fizică a intelectualilor noştri', *Transilvania*, nr. 3 (1 martie 1914): 110.

un întreg proiect de solidarizare naţională ataşat (mişcarea *Turnverein*, inspiratoare şi pentru „Sokol"/Şoimul) şi cea a cluburilor britanice, axate pe cultivarea jocurilor sportive bine reglementate, a spiritului de competiţie şi a meritocraţiei[30]. A treia componentă a extinsei denumiri (excursiunile, adică turismul montan) avea legături evidente nu doar cu specificul geografic al zonei, ci şi cu puternica influenţă exercitată asupra românilor sibieni de vecinii saşi, conectaţi la modele germano-austriece[31].

Mai multe ştim despre ce s-a întâmplat la Arad. Ziarul *Românul* e din nou de ajutor. Numărul său din 21 iunie 1913 lasă să se înţeleagă că cei care îşi doreau reunirea într-un club aparte erau tinerii români de acolo angrenaţi în societăţi sportive dominate numeric de maghiari[32]. Realizarea dezideratului – precizează autorul anonim al apelului – presupunea ca *intelectualitatea românească arădeană să se asocieze mişcării lor şi să dea tot ajutorul pentru înfiinţarea societăţii româneşti de sport*[33]. Suportul solicitat n-a întârziat să apară. Elita locală naţionalistă s-a dovedit receptivă la ideea extragerii tinerimii dornice de mişcare din formule asociaţioniste mixte, în care prevala grupul cultural şi lingvistic majoritar. Clubul „Gloria" a căpătat contur chiar în acea vară, sub preşedinţia avocatului Gheorghe Crişan. Se cunosc şi celelalte nume intrate în primul comitet director[34]. Era un staff în toată regula, cu vicepreşedinte, secretar, casier, controlor, jurisconsult, medic, econom şi membri ordinari. Statutele organizaţiei au fost votate în adunarea generală din 24 august, fiind aprobate de autoritatea guvernamentală competentă de-abia în mai 1914[35]. Activitatea propriu-zisă n-a aşteptat însă finalizarea procesului birocratic. S-a urnit chiar din toamna anului 1913, fotbalul profilându-se din start ca unul dintre jocurile foarte îndrăgite[36].

Celelalte două forme de asociere a amatorilor români de sport reprezintă concretizarea întocmai a sugestiei făcute în *Cosinzeana*: mobilizarea studenţimii din marile centre universitare Budapesta şi Cluj. În primul dintre aceste oraşe funcţiona Societatea de lectură „Petru Maior". Din sânul ei pare să se fi stârnit, de fapt, în 1913 valul organizatoric ajuns în scurt timp la Arad şi Sibiu, dar şi la Cluj[37].

---

30 Weber, 'Gymnastics and Sports', pp. 70-71; Dunning, *Sport Matters*, pp. 73-75; Thiesse, *Crearea identităţilor naţionale*, pp. 175-177.

31 Wedekind, 'Asociaţia Carpatină Transilvăneană (1880-1944)', p. 95.

32 Bodea, *Agora „U"*, p. 54.

33 Apud Ibid.

34 Ioachim Dabiciu, 'Cum a început sportul românesc în Arad', *Gazeta Antirevizionistă*, 8 (1934): 15. Ziua de 24 august apare ca data de înfiinţare a clubului şi la Mihai Ionescu – Mircea Tudoran, *Fotbal de la A la Z. Fotbalul românesc de-a lungul anilor* (Bucureşti: Editura Sport-Turism, 1984), p. 154.

35 Ibid.

36 Ibid.; Bodea, *Agora „U"*, p. 54.

37 *Colegii de la Pesta ne-au întrecut de mult în această privinţă. Dar au tot dreptul! Mişcarea sportivă a fost mai întâiu de ei pornită, se cuvine deci ca ei să arete şi faptele sau să zicem şi rezultatele prime. Cu un zel pe care noi cei din Cluj nu numai l-am admirat şi apreciat, dar am căutat să ni-l şi însuşim, ei au făcut progrese reale şi încă frumoase pe acest tărâm*, 'Sport', *Noi,*

Societatea studenţilor români din capitala Ungariei e cea care, la începutul anului, a trecut de la conferinţele însufleţite ale lui Victor I. Vlad la înfiinţarea unei secţii sportive în cadrul său[38]. Decizia a fost luată în adunarea generală din 2 februarie[39]. Noua formă de activitate avea să fie prevăzută în statutele modificate ale organizaţiei. Nu mai era necesară aprobarea ministrului de interne, ca în cazul creării unui club de sine stătător[40].

Intitulată „Propaganda sportivă"[41], secţia s-a străduit în primul rând să asigure suportul material necesar practicării exerciţiilor fizice şi jocurilor. A instituit, în acest sens, un sistem propriu de cotizaţii. Din presa vremii aflăm că membrii ei *activi solvesc o taxă anuală de înscriere de 2 cor. şi pe fiecare lună încă o taxă de 50 bani*[42]*.* A primit însă şi sprijinul generos al unor personaje cu dare de mână şi aderente la temele discursului naţional, dispuse să ocrotească instruirea elitei de mâine a neamului lor: *Prin mărinimia Ilustrei Familii Mocionyi şi a coloniei române din Budapesta, ni s-a dat posibilitatea să avem localuri care corespund celor mai moderne recerinţe. Astfel, în subteranul spaţios al palatului Mocionyi (str. Baross 86, parter 4), pe lângă tendinţele noastre culturale-naţionale, vom putea face antrenările recerute pentru toate secţiile sportului (box, luptă, scrimă, ping-pong, gimnastică etc.). Pe stadionul clubului Universităţii vom avea şi în acest an posibilitatea de a ne antrena în jocul de foot-ball, fugă, disc, suliţă, salt etc.*[43]*.* Un alt susţinător al cauzei a fost colonelul Silviu Herbay. Ofiţerul aflat încă în funcţie de comandă la Viena tocmai îşi începea rolul de prim-plan în aglutinarea mişcării sportive a tinerimii române[44]. Pe vremea când prindea cheag secţia de la „Petru Maior", i-a oferit acesteia un ajutor financiar de 1.500 de coroane[45].

Organizaţia a căpătat treptat consistenţă şi fiindcă a atras nume afirmate în foarte dinamica şi diversificata lume sportivă din Ungaria. Despre ei se spunea într-o gazetă că sunt *capacităţile noastre, dintre cari nu unul are azi renume*

6, (noiembrie 1913): 91; *În cursul anului trecut şcolar la „Petru Maior" s-a iniţiat cu mult avânt o nouă pornire: mişcarea sportivă* [...] *Deci, tinerimii de la „Petru Maior" i revine onoarea de-a fi iniţiat la noi Românii din Ungaria mişcarea sportivă*, 'Scrisoare din Budapesta', *Unirea*, nr. 2 (6 ianuarie 1914): 5.

38 Despre secţiile existente în cadrul Societăţii „Petru Maior", la Liviu Câmpeanu, 'Reminiscenţe de la „societatea Petru Maior" din anii 1913-1914', *Lumea Universitară*, nr. 2-3 (1-15 martie 1922): 26.

39 Nicolae Cordoş, 'Semicentenarul Clubului sportiv „Universitatea" Cluj. File de istorie', *Făclia*, nr. 6961 (23 martie 1969): 3.

40 Bodea, *Agora „U"*, p. 46.

41 'Pentru educaţia fizică a intelectualilor noştri', p. 109.

42 Ibid.

43 'Din cercurile tinerimei noastre. Propaganda sportivă a tinerimei române academice', *Gazeta de Transilvania*, nr. 204 (2 octombrie 1913): 2.

44 Camil Manuila, 'O figură reprezentativă a sportului românesc: Generalul Silviu Herbay', *Gazeta Sporturilor*, nr. 53 (20 ianuarie 1925): 1.

45 Constantin Dumitrescu, *Oracolul şi clepsidra* (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1983), p. 76.

european[46]*.* Asemenea figuri au consimţit să pogoare printre novicii entuziaşti. Aveau experienţă de antrenament şi competiţie, dobândită în cluburi budapestane bine rânduite[47]. Un exemplu elocvent e Victor Salvan. Student pe atunci la Politehnică, pasionat de fotbal, el va ajunge campion al Ungariei la box şi lupte greco-romane[48]. În jurul unor atari modele de succes erau îndemnaţi să se strângă cât mai mulţi studenţi. Imboldul îi viza, mai precis, pe cei dispuşi să asume şi etosul militant inoculat noii ramuri a Societăţii „Petru Maior". Trebuiau să devină pionieri ai regenerării şi modernizării lumii din care proveneau: *voim a întineri calităţile şi energiile atât de valoroase ale neamului prin munca unei vieţi sportive; vom face această muncă împreunată cu o propagandă şi mai energică, iarăşi prin acest far de lumină nouă şi modernă*[49]. Pateticul apel se adresa tuturor categoriilor de studenţi: *Iurişti! Medicinişti! Tehnişti! Filozofişti! Academişti! Seminarişti! daţi-vă posibilitatea să vă strângeţi călduros mânile ca apostolii aceluiaşi ideal*[50]*.*

Dornici, se vede, să crească relevanţa socială a fenomenului, avântaţii promotori ai sportului studenţesc au urmărit inserarea acestuia în reţeaua capilară a asociaţionismului cultural-naţional românesc. Proiectul a ieşit rapid la iveală. Acelaşi Victor I. Vlad a lansat propunerea de includere în ASTRA a încă nepornitei mişcări, chiar în faza premergătoare constituirii secţiei de la „Petru Maior"[51]. Luat în dezbatere, mesajul trimis în numele „sportivilor români din Budapesta" a primit în aprilie 1913 un răspuns favorabil din partea Comitetului Central al Asociaţiei. La 14 iulie era dată şi soluţia organizatorică. Secţia şcolară a „Asociaţiei pentru literatura română şi cultura poporului român" a anunţat atunci că s-a extins. Includea de acum şi o „subsecţie sportivă". Se poate spune că le-a luat ceva timp diriguitorilor sobri ai ASTREI până când au decis unde să plaseze în organizaţie acea preocupare tinerească greu de catalogat deocamdată. Ea le fusese complet străină. Reiese asta pur şi simplu din agenda marilor serbări ale Asociaţiei ţinute la Blaj în 1911[52].

Cerută de studenţi, noua structură a fost ataşată resortului învăţământ şi, deci, legată de educaţie, de voie, de nevoie. Urma să fie alcătuită *din toţi maeştrii de gimnastică ai şcolelor noastre, din prezidenţii societăţilor sportive actuale şi din alţi*

---

[46] 'Din cercurile tinerimei noastre', p. 2.

[47] Un inventar mai recent al dinamicii acestora la cumpăna dintre vecurile XIX şi XX, la Ács Pongrác, *Sport és gazdaság* (Pécs: Pécsi Tudományegyetem Egészségtudomány Kar, 2015), pp. 13-16. O excelentă prezentare a evoluţiei cluburilor de fotbal din Ungaria în acel răstimp, la Dénes Tamás – Sándor Mihály – B. Bába Éva, *A magyar labdarúgás története I Amatőrök és álamatőrök (1897-1926)* (Debrecen: Campus Kiadó, 2013), pp. 9-334.

[48] Bodea, *Agora „U"*, pp. 42-44. Implicarea lui în organizarea secţiei sportive a Societăţii „Petru Maior" e menţionată la Câmpeanu, 'Reminiscenţe de la „societatea Petru Maior" din anii 1913-1914', *Lumea Universitară*, nr. 2-3 (1-15 martie 1922): 26.

[49] 'Din cercurile tinerimei noastre', p. 2.

[50] Ibid.

[51] Bodea, *Agora „U"*, p. 47.

[52] Nicoară, 'Instituţiile culturale şi identitatea naţională', pp. 46-72.

amatori pe acest tărâm[53]*.* S-a precizat şi ce trebuia să întreprindă subsecţia. Planul de lucru trasat vădea la rându-i o abordare concordantă ţelurilor şi sensibilităţilor Asociaţiei: să alcătuiască *statute-tip pentru înfiinţarea de societăţi sportive în toate centrele româneşti mai de seamă*; să organizeze întreceri sportive (*jocuri olimpice*) ale asociaţiilor sportive cu *prilejul adunărilor generale şi ale despărţămintelor „Asociaţiei"*; să aibă în vedere *studierea jocurilor naţionale şi a unor jocuri cunoscute la poporul nostru (ocolul cu cotca, de-a fuga)*; să întocmească şi să editeze broşuri de popularizare a *ideii sportive în păturile intelectualilor noştri*, dar şi *o călăuză a regiunilor pitoreşti locuite de români*[54]*.*

Anunţul oficial făcut de secţia şcolară a Asociaţiei a fost dezbătut în şedinţa din 7 decembrie 1913 a „Propagandei sportive" din Budapesta. Reacţia stârnită trădează o diferenţă de viziune în chestiunea organizatorică. Studenţii au transmis că nu agreează defel soluţia creării unor cluburi orăşeneşti distincte, cu personalitate juridică. O considerau greoaie, contraproductivă, fără să spună însă de ce. Grăbiţi în promovarea acelei cauze de dată recentă, erau convinşi că „lăţirea mişcării sportive" avea de câştigat prin autonomizarea ei în interiorul ASTREI. În acel dorit adăpost instituţional sugerau o schemă simplă de funcţionare: „secţii sportive" la nivelul despărţămintelor teritoriale ale Asociaţiei, subordonate direct şi exclusiv „subsecţiei sportive" recent create la vârf, ce avea să joace rolul de „comitet central" al acestei adevărate „Ligi sportive" româneşti. Reţeaua se putea susţine financiar, adăugau ei. Trebuia doar ca taxa anuală percepută de ASTRA de la *membri ai sportului* să fie cedată *în întregime scopurilor actuale ale pornirilor sportive din despărţământul respectiv*[55]*.* Aceste două propuneri erau menite să asigure deplina *libertate de acţiune mişcării sportive*, un principiu cardinal pentru studenţi. Acceptarea doleanţelor lor reprezenta condiţia de nenegociat a continuării discuţiilor. Urma la rând proiectul de regulament al preconizatei ligi. Dar n-a mai fost să fie. Publicat în numărul din martie 1914 al revistei *Transilvania*, acest stadiu al dialogului celor de la „Petru Maior" cu ASTRA (pe marginea detaliilor încadrării instituţionale mai ample a mişcării sportive româneşti) a rămas nedepăşit. O altă soluţie federativă va prinde contur câteva luni mai târziu.

Revenind însă la încărcatul an 1913, să intrăm, în fine, în amănuntele semnificative ale cristalizării celeilalte asociaţii sportive studenţeşti sugerate în *Cosinzeana*. Presa timpului ne dă şi în acest caz o mână de ajutor. E un sprijin chiar mai substanţial decât în precedentele cazuri menţionate. Studenţimea românească din Cluj a avut publicaţia sa, revista *Noi*. A fost un periodic de scurt parcurs, a cărui existenţă coincide cu pregătirea terenului pentru întemeierea şi afirmarea Clubului Sportiv Ardelean. Cu un profil compozit, de magazin cultural combinat cu foaie de atitudine şi direcţie, *Noi* a fost şi tribuna de propagandă a celor care au îndemnat tinerii români din universitate să practice sportul într-o asociaţie distinctă, doar a lor. La Cluj, precum la Budapesta ori Arad, funcţionau cluburi sportive corporative,

[53] 'Raportul secţiei şcolare', *Transilvania*, nr. 4-5 (iulie-octombrie 1913): 385.
[54] Ibid.
[55] 'Pentru educaţia fizică a intelectualilor noştri', p. 110.

atractive pentru doritori şi integratoare, cluburi dominate de comunitatea preponderentă în oraş, cea maghiară[56]. Inclusiv în Universitatea „Ferenc József" activa unul (Kolozsvári Egyetemi Atlétikai Club, KEAC, constituit în 1902)[57], ce folosea baza materială generoasă a instituţiei. De asemenea, ca în pomenitele oraşe, şi în capitala simbolică a Ardealului era prezent elementul dătător de impuls şi furnizor de suport: o restrânsă dar ambiţioasă burghezie românească implicată în alinierea propriului grup naţional la standardele de instruire şi coeziune specifice modernităţii. Revista studenţilor, bunăoară, fără echivalent atunci în presa românească din imperiu, apărea cu ajutorul respectivului nucleu elitar, îndeosebi bancar. Subintitulându-se „Organul Studenţimii Române", ea nu disimula intenţia de propulsare a Clujului ca centru polarizator al acelei tinerimi, răspândite în şcolile superioare din cuprinsul monarhiei.

Chiar de la primul său număr, din 15 iunie 1913, *Noi* şi-a dezvăluit unghiul de abordare a chestiunii sportului universitar. Promova curentul de idei care lega acea activitate de imperativul edificării unei tinerimi sănătoase, virtuoase şi dedicate luminării propriei naţiuni. *Ştiut fiind rostul mişcării sportive la alte naţiuni mai înaintate, vom face şi noi începutul organizării tineretului în cete agile, cari vor fi chemate a potenţa energia sufletească a unei clase sociale, pline de viaţa latentă, pipernicite însă de multe ori de lipsa de mişcare sistematică. Iniţiaţi în tainele sportului, vom agita pentru lăţirea acţiunii sportive în cercuri largi, ca astfel şi în privinţa aceasta să nu fim timbraţi de: tineret fără vlagă, ci din contră să dovedim părinţilor şi străinilor că ne îndeplinim rolul de sportivi în munca de reîntinerire a forţelor, ce zac ascunse şi părăsite în atmosfera bolnavă a chiliilor scunde şi întunecate. E indiscutabil deci rolul Tinerimei în vieaţa culturală a neamului şi din punctul de vedere al mişcării sportive, cari încă numai înteţi ne pot în lupta noastră spre cultura tot mai perfectă şi mai raţională*[58]. Revista se anunţa, aşadar, încă din start, a fi pivotul responsabilizării tineretului aflat la studii. Categoria era văzută ca o clasă socială în toată regula, ce trebuia să-şi asume propria specificitate şi misiunea comunitară alocată. Sportul putea nu doar să lecuiască de apatie indivizii clorotici care o alcătuiau, fii de la ţară alteraţi odată pătrunşi în oraş. Avea şi capacitatea de a asigura tonusul necesar muncii de înălţare culturală a întregului popor. Era văzut ca indispensabil în realizarea obiectivelor tot mai ramificatei ASTRA. Includerea lui în sfera culturii se făcea astfel cu toată dezinvoltura.

Miza imediată a activităţii sportive, pomenită recurent în revistă, era ferirea studenţimii naţiunii de capcana inerţiei morale şi fizice. Revista ia statornic

---

[56] Bodea, *Agora „U"*, pp. 35-42; Killyéni András, *A kolozsvári sportélet hőskorának képes története* (Cluj-Napoca/Kolozsvár: Kiadja az Apáczai Csere János Baráti Társaság, 2009), pp. 8-23.

[57] Killyéni, *A kolozsvári sportélet*, p. 24; Killyéni András, 'The Fencing Life on the Ferencz József University', *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Educatio Artis Gymnasticae*, 1 (2010): 75-76.

[58] Merlin, 'Rolul Tinerimei române în vieaţa culturală a neamului. Ce am putea face?', *Noi*, nr. 1 (15 iunie 1913): 5-6.

la ţintă cârciuma şi cafeneaua, ca locuri ale pierzaniei, cu aer viciat de fum veninos, cu băutură fără cumpăt şi orgii scandaloase[59]. Propunea, în schimb, nu exerciţiul pios, prescris în mod tradiţional de biserică, ci un nou ritual curăţitor, secular de astă dată: mişcarea, cultivarea puterilor fizice. Aşa se putea edifica tânărul intelectual ideal, modern. Trăsăturile lui definitorii (fizice, de ţinută, de atitudine) sunt marcate la un moment dat în gazetă, într-un reportaj idilic. E un text-reverie despre surprizele sătenilor români din jurul Clujului, treziţi la poartă cu noi musafiri: *se miră că domnişorii aştia subţirei şi îmbrăcaţi bine se coboară la ei şi le întind mâna, le dau sfaturi şi poveţe frumoase, pe cari numai rar le aud la biserică şi în predicile preoţilor*[60].

Elanul constructiv al propagandiştilor acelei transformări culturale s-a dovedit a fi uneori prea mare în raport cu pofta reală de înnoire a generaţiei ori cu posibilităţile materiale existente. S-a văzut, de exemplu, cât de neîndestulătoare erau totuşi resursele financiare atrase prin donaţiile făcute de „oamenii de bine" ai naţiei. Planul dotării studenţimii româneşti din Cluj cu o clădire-internat modernă, ridicată pe locul Hotelului „Biasini", devenise aproape iluzoriu la începutul anului 1914, la doar câteva luni după ce fusese relansat cu optimism. „Azilul mângăitor" visat, „fala naţiunii noastre", ar fi urmat să găzduiască inclusiv acţiunile cultural-sportive ale tinerilor. Pe lângă bibliotecă, redacţia revistei şi o sală mare de spectacole la parter, era preconizată o sală de gimnastică, *atât de necesară recreării noastre trupeşti şi sufleteşti, a studenţilor istoviţi de studiu*[61]. E încă o dovadă că efortul fizic fusese acceptat deja, fără prejudecăţi, în proximitatea celui intelectual. Studenţii clujeni au rămas însă să vieţuiască în *chiliile scunde, umede şi sparte* ale bătrânei clădiri lăsate lor prin testament de avocatul Ioan Petran, nu departe de universitate[62].

Cerut prin presă încă din vara lui 1913, clubul sportiv al studenţilor români din Cluj a căpătat viaţă prin votul adunării generale de constituire din 24 ianuarie 1914. Ea s-a ţinut începând cu *orele 6 p.m., în localul Casinei române*[63]. În fruntea comitetului de iniţiativă s-au aflat Gavril Deac, *rigorozant în drept*[64] şi profesor de scrimă, *duelist nebiruit*[65], şi tânărul avocat Sever Dan. Ca om de meserie rutinat şi susţinător tenace al proiectului, cel dintâi a rostit un cuvânt de deschidere, publicat mai apoi în revista *Noi*. Constituie apanajul popoarelor culte, releva el, creşterea

---

59 'Onorat Comitet central al Asociaţiunii', Ibid., p. 8; 'Un factor al potenţării conştiinţei naţionale', *Noi*, nr. 2-3 (iulie-august 1913): 32-33; 'Păcate', Ibid., pp. 33-34; Gavril Deac, 'Cuvânt de deschidere rostit la adunarea generală a „Clubului Sportiv"', *Noi*, nr. 8-9 (ianuarie-februarie 1914): 113-114.

60 'Pe sate', *Noi*, nr. 6 (noiembrie 1913): 91.

61 'Onorat Comitet central al Asociaţiunii', pp. 7-8.

62 'Fără cămin', *Noi*, nr. 8-9 (ianuarie-februarie 1914): 110-111. Despre Ioan Petran, la Mirel Ionescu – Greta-Monica Miron, *Istoria Baroului Cluj* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut – Editura Mega, 2012), p. 32.

63 'Noutăţi', *Libertatea*, nr. 4 (9/22 ianuarie 1914): 4.

64 'Sportiştii români la Orăştie', *Libertatea*, nr. 23 (4 iunie 1914): 3.

65 *Noi*, nr. 10 (martie 1914): 1.

unei *generații sănătoase și bine desvoltate la trup, prin cultivarea tuturor ramurilor de sport*[66]. Specificul muncii depuse îl face pe intelectualul modern vulnerabil. Pe lângă subdezvoltarea fizică, alte „morburi periculoase" îi dădeau târcoale. Remediul prescris de specialist era sportul sistematic, *acomodat putințelor și cerințelor fizice individuale*, *exercitat cu diligență* într-un club[67]. Prețul de înscriere și menținere în acesta se anunța a fi modic. *Cu puține jertfe materiale, fiecărui membru i se dă ocaziune a se trena și a se împărtăși de o disciplină potrivită*[68]. Intrai însă astfel, încheie apoteotic oratorul, într-un loc ce trebuia *să fie de azi înainte a doua casă și masă, al doilea altar*[69]. Clubul sportiv solicita, cu alte cuvinte, tributul său de devotament neclintit. Se profila ca un nou reper fundamental în viața celor care îl alegeau.

Ca să evite la rândul lor meandrele aprobărilor oficiale, clujenii au recurs la o altă metodă. Au reactivat pur și simplu o cvasi-dispărută asociație sportivă înființată la 1897 („Erdélyi Sport Egylet"). Legătura a asigurat-o unul dintre ultimii adepți rămași pe baricadele acesteia, nimeni altul decât maestrul Gavril Deac[70]. Relansată de români (care i-au păstrat denumirea din actele constitutive, utilizând însă și o ștampilă cu înscrisul „Clubul sportiv al tinerimei române din Cluj")[71], entitatea s-a bucurat de sprijinul unor figuri importante ale intelectualității lor juridice, medicale și bancare. Președintele comitetului de conducere a fost avocatul Amos Frâncu, directorul Băncii „Economul"[72]. Vechi promotor al culturii fizice în rândul tinerimii române, acesta a și ținut să spună mai târziu că are partea sa de merit în *organizarea sportivă a studențimii din Cluj, aproape în curs de un deceniu înainte de războiu*[73]. Pe lângă forul de conducere (cu vicepreședinți, director sportiv, secretar, medic, casier și controlori), schema clubului cuprindea secțiile ce dezvăluiau sporturile avute în vedere: scrimă, box, trântă, gimnastică și tir[74]. Sporturi individuale, deci. O ofertă demnă de niște gentlemeni ai timpurilor noi, se poate spune. Practicanți ai primelor trei apar într-un grupaj fotografic publicat în martie 1914 de revista *Noi*, etalându-și solemni tehnica și trupul. Cu toții erau studenți, majoritatea la Medicină, unul la Științele Naturii, pregătiți de Gavril Deac

---

66 Deac, 'Cuvânt de deschidere', p. 113.
67 Ibid.
68 Ibid.
69 Ibid., p. 114.
70 Liviu Iuga, 'Începuturile sportului românesc din Ardeal', *Gazeta Sporturilor*, nr. 56 (30 ianuarie 1925): 1.
71 Bodea, *Agora „U"*, p. 51.
72 Ibid. Mai recent despre Frâncu și Banca „Economul", la Ionescu – Miron, *Istoria Baroului Cluj*, pp. 48-49.
73 Cluj-Napoca, Serviciul Județean Cluj al Arhivelor Naționale, Fondul personal Amos Frâncu (nr. 226), pachetul Documente rezultate din activitatea lui Amos Frâncu în viața politică, militară, socială și culturală, nr. 225, 15 iunie 1933.
74 Bodea, *Agora „U"*, p. 51.

prin *muncă desvoltată dezinteresat*[75]. Sediul clubului sportiv era pe str. Király (azi I.C. Brătianu), la numărul 18[76].

Primul său bal a fost organizat la scurt timp după evenimentul fondator. Atari serate constituiau o bună metodă de a strânge fonduri pentru o cauză. În cazul de față era o sursă de venit complementară cotizațiilor periodice și donațiilor intermitente. Un model îl constituiau, desigur, balurile puternicului Club Atletic Clujean (Kolozsvári Atlétikai Club, KAC), foarte vestite în oraș[77]. *Noi* a anunțat din timp momentul, subliniindu-i cu mândrie standardul și ineditul. *Petrecerea din 28 Faur a Clubului sportiv va avea loc în elegantele sale ale „New-Yorkului", pentru întâiașdată cucerit de Românii din Cluj*[78]. Invitația tipărită la 6 februarie a furnizat detaliile vestimentare: *Toaletă simplă și port românesc la dansatoare. Cele mai frumoase costume se vor premia*[79]. A fost o reușită, se pare. Revista studenților face un rezumat exaltat. Alături de cei peste 50 de „tineri universitari" înscriși în club, intelectualitatea susținătoare a fenomenului s-a dovedit a fi la înălțime, participând într-un număr *atât de frumos. Succesul material și moral al petrecerii a fost ajutat de numeroșii oaspeți veniți din depărtare: Oradea, Bistrița, Arad, Huedin etc.*[...] *Salele spațioase ale New Yorkului au fost tixite de lume românească, încât la cina comună abia dacă și-au găsit toți un loc la masă. Unul dintre cele mai atrăgătoare și mai îndelung aplaudate puncte din program au fost prea frumoasele nostre jocuri naționale Căluşerul, Bătuta și Ciobănașul, jucate de o trupă de 11 inși*[80]. De-abia spre spartul petrecerii, la 3 dimineața, *la dorința publicului*, spectacolul coregrafic a abordat și un gen mai senzual, ce nu l-a mișcat însă pe reporter. *S-a dansat de către trei părechi și faimosul „Tango"* [...] *Un joc vioi, interesant – dar de care ne putem lipsi pe viitor în cea mai perfectă liniște sufletească*[81]. Personajul vibra, se pare, doar la linia folclorică imprimată de organizatori balului, deloc neobișnuită în epocă la elita românească. *Pe cât de neplăcut surprinsă a fost poliția din Cluj, pe atât de încântați am fost noi de apariția damelor și d-șoarelor în frumoasele noastre costume naționale, cari împrumută petrecerilor românești* [...] *acel timbru particular de demnitate și de absolută originalitate*[82]. Sportul și serbarea ce etala simbolistica națională tocmai dovediseră că pot face casă bună.

Se va vedea aceasta și câteva luni mai târziu. Vizând rolul de centru catalizator în domeniu, clubul clujean a decis în martie 1914 să-și asume sarcina

---

75 *Noi*, nr. 10 (martie 1914): 1.

76 'Cronică sportivă. Cele dintâi emulațiuni românești sportive', *Românul*, nr. 73 (1/14 aprilie 1914): 8.

77 Gaal György, *Magyarok utcája. A kolozsvári egykori Bel- és Külmagyar utcák telkei, házai, lakói* (Cluj-Napoca/Kolozsvár: Az Erdélyi Múzeum – Egyesület kiadása, 1995), p. 51; Killyéni András, 'A Kolozsvári Atlétikai Club vázlatos története', *Művelődés-, Tudomány- és Orvostörténeti Folyóirat*, 5 (2012): 270.

78 'Cronică', *Noi*, nr. 8-9 (ianuarie-februrie 1914): 129.

79 Apud Bodea, *Agora „U"*, p. 52.

80 'După petrecerea aranjată de Clubul sportiv', *Noi*, nr. 8-9 (ianuarie-februrie 1914): 131.

81 Ibid.

82 Ibid.

organizării *celei dintâi emulaţiuni româneşti sportive*[83]. Mica olimpiadă românească (idee lansată în *Cosinzeana* şi preluată apoi de ASTRA) începea să prindă contur. Presa a anunţat imediat disciplinele de concurs: scrimă (sabie), trântă, gimnastică (sol şi paralele) şi fotbal[84]. Cu excepţia celei din urmă, erau, evident, ramuri sportive cultivate şi preferate de clubul gazdă. Ca să-şi sporească şansele de reuşită, acesta şi-a asigurat şi serviciile galonatului polisportiv Victor Salvan, primit cu braţele deschise la Cluj[85]. Înscrierea în competiţie – având ca termen-limită ziua de 1 mai – a fost condiţionată de achitarea unei taxe individuale de participare, de cinci coroane. Premiile pentru învingători se spera că vor fi asigurate de *înţelegătorii şi iubitorii de sport români*, prin donaţii de *obiecte potrivite*, dar şi prin bani depuşi la Banca „Economul", care administra fondurile clubului[86]. „Comitetul aranjor" era convins că sprijinul moral şi material nu va lipsi, dată fiind semnificaţia momentului. *Noi, coborâtorii unui neam de eroi, abia azi, după două milenii,* [...] *ridicăm cu încredere steagul mândru al luptelor voinicești. Să-l ajutăm cu toţii la isbândă!*[87] Românii îşi redescopereau rădăcinile de luptători, discursul naţional se îmbogăţea cu o nouă temă ce trimitea la originile latine.

Proiectul clujenilor s-a concretizat în cele din urmă, chiar dacă, din raţiuni financiare, nu în forma gândită iniţial (cu două locuri succesive de desfăşurare)[88]. Gazda spectacolului sportiv desfăşurat duminică 31 mai 1914 a fost Orăştie, oraşul unde apărea *Cosinzeana*. Vremea mohorâtă, cu reprize de ploaie şi vânt, şi concurenţa serioasă făcută de marea adunare a Partidului Naţional Român ţinută în aceeaşi zi la Alba Iulia (urmată de *concertul artiştilor noştri dna Triteanu şi dni Crişan şi Rădulescu*)[89] au rărit semnificativ audienţa. Totuşi, după estimările unui cronicar înclinat să prezinte evenimentul mai degrabă ca pe un eşec stânjenitor, au asistat la spectacol *trei-patru mii de oameni*![90] Nu era tocmai rău pentru un fenomen aflat la început de drum, considerat încă la români *neîndreptăţit şi străin*[91]. Trei din cele patru asociaţii sportive româneşti recent constituite au furnizat protagoniştii întrecerilor: „Gloria" din Arad, „Petru Maior" din Budapesta şi, desigur, Clubul Sportiv Ardelean din Cluj. Spectacolul a avut loc mai ales pe terenul de la marginea oraşului, cu iarbă cam mare şi multe denivelări, începând cu ora 15[92]. Dimineaţa, când starea timpului n-a fost prielnică, şi apoi la căderea serii, când ploaia a repornit, unele gale s-au desfăşurat în sala de gimnastică a colegiului

[83] 'Cronica sportivă', *Românul*, nr. 73 (1/14 aprilie 1914), p. 8.
[84] Ibid.
[85] Bodea, *Agora „U"*, p. 63.
[86] 'Cronica sportivă', p. 8.
[87] Ibid.
[88] Bodea, *Agora „U"*, p. 63.
[89] 'Sportiştii români la Orăştie', p. 3.
[90] 'Sportsmanii noştri la Orăştie. Impresii neserioase', *Românul*, nr. 119 (3/16 iunie 1914): 1.
[91] 'Marea serbare sportivă dela Orăştie', *Românul*, nr. 112 (6 iunie 1914): 3.
[92] Ibid., p. 4; O scurtă relatare şi imagini din timpul competiţiei de la Orăştie, *Cosinzeana*, nr. 21-22 (7 iunie 1914): 313-315.

reformat şi, respectiv, în sala de teatru a Hotelului „Central”[93]. Studenţii au dominat competiţia la sporturi individuale. Şi-au adjudecat locul 1 la scrimă (clujenii) şi trântă (budapestanii la categoriile „fulg” şi „uşoară”, clujenii la „mijlocie”). Tot ei au oferit combatanţii meciului-şcoală de box, cu care s-a tras cortina peste „emulaţiune”. Arădenii au câştigat, în schimb, întrecerea de gimnastică[94]. Au lăsat o bună impresie şi la fotbal (*acest joc atât de străin*, privit ca o ciudăţenie de *ţărani, ţărance în vecinătatea protopopilor şi a profesorilor*)[95], pierzând greu meciul cu cei de la „Petru Maior”, scor 3-2. Porniseră ca favoriţi în acea aşteptată confruntare-revanşă, dat fiind rezultatul precedent înregistrat între cele două garnituri: un 3-0 concludent la Arad, pentru „Gloria”, în meciul demonstrativ din 7 septembrie 1913 (organizat cu prilejul deschiderii Şcolii eparhiale de fete „V. Stroescu”), jucat în faţa a peste 2.000 de spectatori[96]. Acela este, de fapt, reperul temporal cu care începe cronica de competiţii a ambelor grupări sportive româneşti iubitoare de fotbal.

Uitând de oboseala acumulată peste zi, protagoniştii întrecerii de la Orăştie au onorat şi balul de final, găzduit de restaurantul Hotelului „Central”. *Acei oameni cari au putut câştiga premiile au arătat că ştiu câştiga şi inimile dansatoarelor*, *frumoasele coconiţe* din localitate şi împrejurimi[97]. Voia bună şi dansul avântat, când pe ritmuri de „ardelene”, când de valsuri, n-au risipit însă motivele de îngrijorare în creştere ale organizatorilor clujeni ai evenimentului. Perspectiva bilanţului contabil cu deficit se contura tot mai clar pentru ei. Veniturile obţinute (din taxa de participare, biletele vândute publicului şi donaţii în bani) s-au dovedit a fi în final sensibil mai mici decât cheltuielile făcute (în care intrau inclusiv *paralele proprii* ale sportivilor). Acelaşi reporter coroziv consemnează valoarea pagubei: *una mie douăzeci de coroane*[98]*.* O lecţie aspră pentru nişte tineri nerodaţi în atari acţiuni. Se dovediseră mult prea optimişti în privinţa disponibilităţii clasei de mijloc româneşti de a susţine încă necoptul fenomen. Spectacolul sportiv cu public, antren, premii şi mulţi competitori veniţi care de pe unde avea particularităţi organizatorice şi costuri specifice, ce presupuneau abilităţi manageriale solide şi exersate[99]. Noua revoluţie industrială generată de expansiunea sportului în societate[100] reclama categorii aparte de experţi.

---

[93] ‘Sportiştii români la Orăştie’, p. 3.

[94] ‘Marea serbare sportivă dela Orăştie’, p. 4.

[95] Ibid.

[96] Dabiciu, ‘Cum a început sportul românesc în Arad’, p. 15; Bodea, *Agora „U”*, pp. 53-58.

[97] ‘Marea serbare sportivă dela Orăştie’, p. 4.

[98] ‘Sportsmanii noştri la Orăştie’, p. 2.

[99] Iată ce constată corespondentul *Gazetei de Transilvania*: *Cu timpul ne vom putea câştiga şi rutina necesară – care azi fireşte ne lipseşte încă – în chestia aranjării practice a concurselor* [...] *Plasarea publicului, perspectiva echipelor de footbal şi a combatanţilor la scrimă şi trântă, terenul, alegerea şi neîngrijirea lui, participarea publicului şi tarifa preţurilor de intrare, ca să poată participa cât de multă lume şi să fie dat şi un profit material mulţămitor –iată tot atâtea chestiuni cari numai rând pe rând, şi după ani de praxă se vor putea rezolvi în mod mulţumitor*, ‘Primul concurs sportiv rom. la Orăştie’, *Gazeta de Transilvania*, nr. 109 (2 iunie 1914): 2.

[100] Despre revoluţia industrială sportivă, la Collins, *Sport in Capitalist Society*, pp. 48-59.

Parcursul deloc facil al încropirii unei mișcări sportive românești a mai atins la Orăștie o cotă importantă. La inițiativa colonelului Silviu Herbay – animator de prim-plan al organizării micii „olimpiade" –, a avut loc în 31 mai 1914 și consfătuirea *pentru înființarea unei societăți de închiegare a cluburilor sportive*. Nu a fost o simplă discuție de principiu, prospectivă, despre utilitatea pasului ce trebuia întreprins. Herbay venise cu tema bine făcută. A folosit ocazia pentru a prezenta un document minuțios conceput despre forul menit să coordoneze asociațiile sportive românești prezente și viitoare. *D. colonel a prezentat un proiect de statute, care s-a primit, înființându-se astfel* ***Federația cluburilor sportive și de gimnastică din Ungaria****, cu sediul în Arad. S-a ales totodată și comitetul, iar de președinte a fost proclamat unanim d. colonel Silviu de Herbay. S-a încredințat comitetului să facă pașii de lipsă pentru aprobarea statutelor federației* [...]*, s-au făcut înscrieri de membri și s-a dispus începerea de propagandă pentru câștigarea de ajutoare prin donațiuni etc. pentru acoperirea cheltuielilor celor mai urgente ale federației*[101]*.* Potrivit articolului apărut prompt în *Românul*, o*mul agil și de ambiție* care pusese astfel *baza organizării ca sistem a sportului român*[102] a fost secondat în acea ședință de avocații Ioan Giurgiu de la Cluj (scrimer amator supraponderal, fost lider al organizației studenților români de acolo) și Gheorghe Crișan (președintele clubului „Gloria" din Arad) și de profesorul Virgil Onițiu, director de școală în Brașov[103]. Ceața deasă așezată peste discuția celor de la „Petru Maior" cu ASTRA pe tema afilierii asociațiilor sportive românești era pur și simplu ocolită. Fusese preferată o formulă organizatorică clară, distinctă, autonomă din toate punctele de vedere, pentru care s-a decis să se solicite aprobarea ministrului de interne. Personajele mature care țineau acum frâiele procesului nu agreau expedientele, precum studenții. Soluția foarte legalistă aleasă (folosită și când s-a înființat clubul „Gloria") învedera, o dată, în plus, fixarea centrului de comandă la Arad, dar și sensibilitate de militar. Felul ordonat de a gândi al ofițerului transpare și din prioritățile agendei președintelui Silviu Herbay. Prima sa circulară solicita din teritoriu informații despre resursa umană disponibilă: numărul și calificarea profesorilor de gimnastică existenți (insuficienți și desconsiderați, din câte știa el), numele studenților tentați să urmeze o asemenea carieră, numele sportivilor români „de profesie ori amatori" care făcuseră performanță[104]. Apoi s-a așternut tăcerea. Cu doritul aviz guvernamental în portofoliu[105], federația sportivă a ajuns în curând să fie lipsită de activitate și golită de sens, odată cu izbucnirea Primului Război Mondial. Timp de patru ani și mai bine, tinerimea în putere a fost dusă să-și dea viața pe câmpurile de bătălie.

---

101 'Federația cluburilor sportive române', *Românul*, nr. 110 (3 iunie 1914): 3.

102 Ibid.

103 Aceste nume apar și în articolul 'Federația cluburilor sportive', publicat în *Gazeta de Transilvania*, nr. 110 (3 iunie 1914): 3.

104 'Cronica sportivă', *Românul*, nr. 146 (5/18 iulie 1914): 7.

105 Bodea, *Agora „U"*, p. 66.

Când marea conflagraţie s-a stins în sfârşit, în toamna târzie a anului 1918, Europa Centrală a devenit scena dezintegrării Monarhiei Austro-Ungare. Zona a intrat rapid în vâltoarea a două mari curente revoluţionare concurente (social şi naţional) şi a eforturilor complementare lor de edificare a unor noi formule statale. În asemenea circumstanţe, sportul românesc (rămas în faşă ca sistem) şi-a mai continuat o vreme hibernarea. A fost reprezentat totuşi la Adunarea Naţională din 1 decembrie 1918, după cum spuneam, semn că nu dispăruse complet. Doar o parte a lui a lipsit, importantă, e drept. În evidenţele marii reuniuni plebiscitare româneşti nu figurează tocmai efervescentele asociaţii sportive studenţeşti. În cazul celei de la Budapesta, explicaţia e simplă. Societatea „Petru Maior" şi-a trimis delegaţi la Alba Iulia ca entitate de sine stătătoare, ca întreg, nu în numele fiecărei secţii componente. Nici motivul absenţei clubului clujean nu-i greu de desluşit. Pur şi simplu nu s-a găsit nimeni interesat să-l reactiveze, chiar şi nominal. Fondatorii săi marcanţi au mers la Alba Iulia ca aleşi ai unor circumscripţii comitatense ori ca reprezentanţi ai altor tipuri de asociaţii naţionale, considerate mai relevante, probabil[106].

A mai durat ceva până la relansarea publică a temei organizării unei mişcări sportive româneşti în acele părţi. Revenirea la suprafaţă s-a produs de-abia în vara anului 1919, când situaţia de ansamblu a zonei începuse să se clarifice cât de cât şi să se stabilizeze. Acţiunile politice, militare şi diplomatice de până atunci dăduseră roade. Întreaga Transilvanie istorică şi „părţile ungureşti" învecinate ei fuseseră aduse treptat sub autoritate românească. O nouă suveranitate prindea contur acolo. O nouă linie de frontieră cu Ungaria tocmai era stabilită de Conferinţa de pace de la Paris[107]. În acel context, la 25 iunie, apare apelul adresat *cluburilor sportive române: Federaţiunea Cluburilor Sportive din Ardeal, Banat şi Ungaria are intenţia de a conchema adunarea generală în luna august a.c. cu care ocaziune voeşte să aranjeze o mare emulaţiune sportivă. Rugăm toate cluburile să-şi reînceapă activitatea şi să ne comunice următoarele: 1. numărul membrilor, 2. început-au, ori când vor începe activitatea, 3. în care ram al sportului ar putea lua parte la emulare şi cu câţi membri, 4. de ce soiu şi de câtă îmbrăcăminte de sport au lipsă, 5. pentru care ram de sport, de câte unelte ar avea lipsă. Federaţiunea are de gând a mijloci procurarea ieftină şi cât de grabnică a îmbrăcămintelor şi uneltelor necesare*[108]*.*

Federaţia trăia deci, spune în esenţă mesajul. Era vie şi nevătămată, punând tacit între paranteze ultimii cinci ani, ca pe un vis urât. Ca să-şi justifice existenţa avea însă nevoie neapărat de cluburi. De aceea a trimis invitaţia la

---

[106] Vezi József Lukács, 'Originile şi întemeierea Clubului Sportiv „Universitatea" din Cluj (III), (http://ziarulfaclia.ro/originile-si-intemeierea-clubului-sportiv-universitatea-din-cluj-iii-intrecerea-sportiva-romaneasca-de-la-orastie-mai-1914/), accesat în 21.04. 2020.

[107] Gheorghe I. Brătianu, *Acţiunea politică şi militară a României în 1919 în lumina corespondenţei diplomatice a lui Ion I. C. Brătianu* (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2018), pp. 139-141; Alexandru Vaida Voevod, *Scrisori de la Conferinţa de Pace Paris-Versailles, 1919-1920* (Cluj-Napoca: Editura Multi Press International, 2003), pp. 186-187.

[108] 'Dela Clubul Sportiv', *Patria*, nr. 104 (25 iunie 1919): 2.

reactivare, la efectuarea inventarului şi la solicitare de sprijin material. Dezgheţul urma să pornească de sus în jos, de la cap spre presupusele membre. Semnul de viaţă trebuia dat prin organizarea unei „mari emulaţiuni", adică a unei întreceri cu public între asociaţiile declarate afiliate. Metoda abia testată înainte de izbucnirea războiului era scoasă de la naftalină. La comandă se afla, la urma-urmei, acelaşi personaj: Silviu Herbay, devenit între timp general de brigadă în rezervă al armatei române[109].

Ofiţerul se pusese la dispoziţia Consiliului Dirigent încă din primele momente de funcţionare ale acestui guvern provizoriu al ţinuturilor din fosta Ungarie unite cu România[110]. A activat mai întâi în episodicul său resort pentru armată şi siguranţă publică, desfiinţat prin decretul-lege nr. 3623 din 24 decembrie 1918, emis la Bucureşti (care a trecut armata transilvăneană în *administraţia guvernului regal*)[111]. În ianuarie 1919, colonelul Herbay mai semna, ca locţiitor, circulare ale dispărutului compartiment, rezolvând chestiuni urgente de care noua autoritate în domeniu nu apucase încă să se ocupe[112]. Îi pierdem apoi urma, o vreme. Rămâne doar presupunerea că n-a ieşit din orbita organului românesc de conducere executivă şi legiuitor ce rezida la Sibiu. Acolo se stabilise, de altminteri, şi sediul Comandamentului unic al trupelor române din Transilvania, încredinţat generalului Traian Moşoiu[113]. Din acel oraş trimite Silviu Herbay apelul cu pricina, indicând şi clădirea în care putea fi contactat ca preşedinte al federaţiei: „Muzeul Asociaţiunii".

Şi la Cluj – oraş în care armata română a intrat în 24 decembrie 1918[114] – s-a vorbit atunci din nou despre sport românesc. A redeschis subiectul tot cineva care îl mai abordase: Amos Frâncu. Rămas ataşat ideii că fenomenul e util fortificării naţiunii, avocatul-bancher a încercat să-l adapteze la noua situaţie. Împreună cu apropiaţii săi (printre care se număra şi Elie Dăianu, protopopul greco-catolic al Clujului), s-a concentrat pe crearea de „legiuni sportive" în cadrul unei organizaţii intitulate „Frăţia de Cruce". Scopul ei declarat era „desăvârşirea idealului naţional". Adunarea de constituire a acestei impetuoase asociaţii naţionaliste de propagandă cu „fapta şi cuvântul"[115], ce prefigura coagularea unei

---

109 *Gazeta Oficială*, nr. 17-19 (15-26 martie 1919): 1.

110 Despre înfiinţarea, structura şi activitatea Consiliului Dirigent, la Gheorghe Iancu, *Contribuţia Consiliului Dirigent la consolidarea statului naţional unitar român* (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1985), passim.

111 *Gazeta Oficială*, nr. 6 (14/27 ianuarie 1919): 28-29.

112 Ibid., p. 29.

113 Constantin Kirițescu, *Istoria războiului pentru întregirea României 1916-1919,* vol. 2 (Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989), p. 414.

114 Ibid., pp. 413-414.

115 Cluj-Napoca, Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fondul personal Amos Frâncu (nr. 226), pachetul Documente rezultate din activitatea lui Amos Frâncu în viaţa politică, militară, socială şi culturală, nr. 22 (Acte şi corespondenţă privind activitatea lui Amos Frâncu ca preşedinte al „Frăţiei de Cruce din Ţara Moţilor"), „Frăţia de Cruce" – Statute tipărite, f. 14r.

grupări politice, a avut loc în 29 iunie 1919, *fiind de față peste 1000 de persoane din Transilvania, Bănat, Bucovina, Crișana și Vechiul Regat*[116]. S-a adoptat pe loc statutul şi s-a anunţat că *merge repede înainte* activitatea ce pare să fi fost principalul obiectiv concret al fondatorilor: înființarea de *secții sportive și de tir*[117]. *Steagurile s-au sfințit și grele jurăminte s-au făcut* deja în nouă localități, a consemnat presa. Acest ritual fondator şi integrator de sorginte militară e edificator. Nu asociaţii sportive propriu-zise voiau Frâncu şi comilitonii săi. Încurajau crearea unor puncte de antrenament pentru civili gata oricând de luptă, dispuşi să pună umărul la *desrobirea românilor subjugați* (*în Peninzula Balcanică și peste Nistru*, bunăoară)[118]. Statutul votat atunci o confirmă. *Legiunea de sport și tir* avea *exclusiva atribuție de a pregăti și menține, în mod voluntar, îndemânările de utilitate militară și socială ale „Frăților de Cruce"*[119]. Sunt semnificative şi denumirile înfiinţatelor unităţi de „legionari" trăgători la ţintă. Majoritatea purtau numele unor prefecţi-comandanţi de trupe de la 1848. Restul fuseseră botezate după personaje ce înfruntaseră din noiembrie 1918 încoace gărzile maghiare (inclusiv Amos Frâncu!). Astfel, cele două „revoluţii" naţionale româneşti erau îngemănate nonşalant în angrenajul identitar al noii organizaţii, ca precedente stimulative şi legitimatoare. E şi mai concludent, în acest sens, anunţul făcut în „adunarea constituantă" imediat după enumerarea legiunilor create. *Acuma este în formație la Cluj, mai ales din tineri bănățeni și crișeni, legiunea de tir „Bătrâneanu, Simonici și Petrovici", cei doi dintâi spânzurați în 1848 în Cluj, cel din urmă pușcat în 19 Decembrie anul trecut de Săcui în Cluj, când cu atacul asupra băncii „Economul", unde se ținea Sfatul național din Ardeal*[120].

Lupta naţională continua pentru promotorii „Frăţiei de Cruce". Exemplul paşoptist al mobilizării armate a moţilor le inspira proiectele, le hrănea imaginaţia. Înflăcăra mai ales un personaj precum Amos Frâncu, cu declarate veleităţi de tribun[121]. Dornic de acţiune şi asistenţă, prosperul jurist clujean era în căutarea propriei formule de „revoluţie" naţională. Îl îmboldea şi dinamica momentului trăit, de extindere progresivă spre nord-vest şi apus a teritoriului scos de sub controlul

116 'Adunarea constituantă a Frăților de Cruce și a Surorilor de Cruce', *Patria*, nr. 114 (6 iulie 1919): 2.

117 Ibid.

118 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond Petru Maior, Ms. 5986, foaie volantă cu rezoluția mitingului de la Cluj din 1 iunie 1919.

119 Cluj-Napoca, Serviciul Județean Cluj al Arhivelor Naționale, Fondul personal Amos Frâncu (nr. 226), pachetul Documente rezultate din activitatea lui Amos Frâncu în viaţa politică, militară, socială şi culturală, nr. 22 (Acte şi corespondenţă privind activitatea lui Amos Frâncu ca preşedinte al „Frăţiei de Cruce din Ţara Moţilor"), „Frăția de Cruce" – Statute tipărite, f. 15r.

120 'Adunarea constituantă a Frăților de Cruce și a Surorilor de Cruce', p. 2.

121 La 15 iunie 1933, Amos Frâncu a donat câteva obiecte personale Asociației Sportive „Universitatea" Cluj. Printre ele se afla (conform precizării sale olografe) *baionetta purtată în 1918/19 de tribunul Moților, Amos Frâncu*: Cluj-Napoca, Serviciul Județean Cluj al Arhivelor Naționale, Fondul personal Amos Frâncu (nr. 226), pachetul 91-272, doc. nr. 225 (Asociația sportivă „Universitatea" Cluj).

militar maghiar. Întrevedea deja ce avea să urmeze în regiune după calmarea situației. Se profila o competiție pentru putere între forțe politice românești[122], dar și una cu minoritățile importante, pe fondul declanșării românizării graduale a orașelor. Purtători de haină militară i-au stat alături. La adunarea din 29 iunie *au asistat toți comandanții și ofițerii din garnizoană*[123]. Erau prezențe dorite, familiare și omnipotente în acea conjunctură excepțională, de „stare de asediu" decretată. România nu-și încetase războiului cu trupele guvernului bolșevic de la Budapesta, fiind chiar aproape de declanșarea unei noi ofensive[124]. A converti în premilitărie dorința de a face sport nici nu reprezenta în context o idee deplasată.

Avântul organizatoric i-a cuprins atunci și pe unii dintre studenți. Aflați în vacanță și, mai ales, înaintea unui an universitar ce putea readuce, în sfârșit, starea de normalitate în amfiteatre, aceștia au pus la cale întrunirea unui congres național. Discuțiile s-au purtat la București, la Seminarul teologic, în 10 și 11 iulie 1919. Acolo s-a stabilit agenda primei reuniuni a asociațiilor studențești din cuprinsul României Mari, preconizată să aibă loc în primăvara următoare. Cele șase poziții ale proiectului de ordine de zi inventariau problemele considerate stringente de delegații prezenți. Pe ultimul loc figurează *viața sportivă*. Urma în listă după puncte precum *rolul viitor al studențimii, organizarea studențimii, chestiunea căminelor și a cantinelor, chestia studenților de alte naționalități și raportul dintre studențime și universitate*[125]. Practicarea sportului apare, așadar, printre temele majore de dezbătut, ce impuneau adoptarea unei strategii comune. Nu era o problematică măruntă, sectară, ci una de interes larg, din categoria celor care puteau da contur și culoare breslei. De la Cluj a fost de față la acea ședință Ioan Țețu[126]. Viitorul mare medic O.R.L.-ist e cel care a dus acasă vestea că orașul de pe Someș avea să fie gazda congresului.

La data luării deciziei însă, în urbea cu pricina era o situație de „interregn" universitar, de tranziție de la o autoritate la alta. Din 12 mai, profesorii Universității maghiare fuseseră opriți de Consiliul Dirigent să mai funcționeze, în urma refuzului lor de a depune jurământul de credință față de statul român[127]. S-a declanșat astfel

---

122 La începutul toamnei anului 1919, Frâncu a lansat invitații la o consfătuire cu alegătorii în vederea *întemeierii Partidului Național Radical al Țăranilor și Muncitorilor* (programată pentru 10 septembrie, în locuința sa din str. Báthory, nr. 1), Ibid., pachetul Documente rezultate din activitatea lui Amos Frâncu în viața politică, militară, socială și culturală, fasc. 19, Acte și corespondență privind înființarea Partidului Național Radical al Țăranilor și Muncitorilor, f. 5r. Despre activitatea sa politică ulterioară, la Ionescu – Miron, *Istoria Baroului Cluj*, pp. 124, 224-225.

123 'Adunarea constituantă a Frăților de Cruce și a Surorilor de Cruce', p. 2.

124 Kiriţescu, *Istoria războiului pentru întregirea României,* vol. 2, pp. 432-444.

125 'Congresul studențesc', *Patria*, nr. 127 (24 iulie 1914): 2.

126 Ibid.

127 Onisifor Ghibu, *Universitatea Daciei Superioare*, ediție îngrijită de Mihai Teodor Nicoară (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2018), p. 103; Ion Breazu, *Universitatea românească „Regele Ferdinand I" din Cluj*, ediție îngrijită de Vasile Pușcaș (Cluj-Napoca: Editura Școala Ardeleană, 2019), pp. 55-57; Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*

procesul de organizare a unei noi universităţi – româneşti, de astă dată –, în spaţiile, cu dotările şi cu serviciile administrative ale precedentei. Povara suportului financiar necesar a fost asumată de organul executiv de la Sibiu, la fel şi responsabilitatea închegării unui corp didactic complet schimbat. Selectarea membrilor lui s-a făcut de-a lungul acelei veri foarte încărcate. Sarcina i-a revenit „comisiunii" de specialişti conduse de profesorul Sextil Puşcariu, în calitate de „comisar general" învestit de Consiliul Dirigent[128]. Modul lor meticulos de a alege viitorii dascăli a reflectat ambiţia de a edifica o universitate modernă, performantă şi, în acelaşi timp, utilă social, superioară celei pe care o înlocuia, dar şi instituţiilor similare din Vechiul Regat. Ea trebuia să fie o piesă esenţială a angrenajului românesc de guvernare şi integrare a zonei, prin specialiştii formaţi, prin sistemul de valori promovat, prin cunoaşterea produsă şi diseminată. După ce comisia şi-a încheiat activitatea, guvernul României a emis decretul-lege din 12 septembrie. Textul anunţa transformarea Universităţii din Cluj în universitate românească, începând cu 1 octombrie[129]. Se intra de acum în faza preparativelor administrative pentru pornirea noului an de învăţământ superior. Promptă, presa a publicat informaţia că *înscrierile la Universitatea din Cluj vor începe în anul acesta, ca în celelalte Universităţi româneşti, adeca: la 1/14 octomvrie şi se vor termina la 15/28 octomvrie*[130]*.* Momentul reanimării oraşului prin studenţi se apropia.

Apariţia tinerilor în peisaj era de aşteptat că va declanşa organizarea lor în asociaţii la nivelul facultăţilor, dar şi la vârf, ca centru studenţesc. Nu de mult încropita „Societate de lectură a studenţilor români din Cluj" (adică a unui grup pe atunci minoritar în instituţie) îşi încetase practic activitatea, nemaijustificându-se în noua ambianţă. Fusese creată în 11 decembrie 1918[131]. Consiliul Dirigent a recunoscut-o câteva luni mai târziu. Ultimul ei proces-verbal de şedinţă e din 10 iulie 1919. Sub preşedinţia medicinistului Ion Groze (singurul participant la adunarea de constituire a „Frăţiei de Cruce" care a votat contra statutului prezentat)[132], asociaţia apucase să se instaleze în cele trei încăperi primite în primăvară la *casina magnaţilor,* să capete suma de 45.000 lei pentru popotă, să-şi organizeze cor şi orchestră, să *aranjeze conveniri intime*, să ţină câteva conferinţe

(Bucureşti: Editura Humanitas, 1998), pp. 260-274; Vasile Puşcaş, *Universitate, Societate, Modernizare. Idealul universităţii moderne la Cluj (1919-1945)* (Cluj-Napoca: Editura Şcoala Ardeleană, 2019), pp. 79-81.

128 Sextil Puşcariu, *Memorii*, ediţie de Magdalena Vulpe (Bucureşti: Editura Minerva, 1978), pp. 409-410; Stelian Neagoe, *Viaţa universitară clujeană interbelică* (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1980), vol. I, pp. 46-90.

129 Breazu, *Universitatea românească*, p. 61; Puşcaş, *Universitate, Societate, Modernizare*, p. 98.

130 'Informaţiuni', *Patria*, nr. 164 (11 septembrie 1919): 2.

131 Octavian F. Popa, 'Carmen saeculare Societatea Academică „Petru Maior" 1862-1919-1929', *Almanahul Societăţii Academice „Petru Maior" al Societăţilor pe facultăţi şi academii şi al Cercurilor studenţeşti regionale din Cluj* (Cluj: Tipografia „Cartea Românească" S.A., 1929), p. 116.

132 'Adunarea constituantă a Frăţiilor de Cruce şi a Surorilor de Cruce', p. 2.

publice (inclusiv despre *chestia semită la noi*), să-i promită prefectului de Cluj că va combate bolşevismul la sate şi să participe la primirea regelui Ferdinand I în oraş (27 mai)[133]. După 12 mai, membri ai acesteia secondaseră autoritatea română constituită ad-hoc în vederea preluării clădirilor Universităţii maghiare şi a bunurilor existente acolo. Studenţii şi „rigorozanţii" de la Medicină, bunăoară, au dat o mână de ajutor la recepţionarea clinicilor şi la menţinerea lor în stare de funcţionare[134]. Unul dintre ei, pomenitul Ioan Ţeţu, a ales să fie prezent şi altundeva, urmându-şi hobby-ul. S-a numărat printre cei care au făcut inventarul foarte modernei săli de gimnastică din clădirea centrală a Universităţii. I-a fost alături Virgil Salvan, a cărui fotografie de campion budapestan la box trona pe un perete, ca rămăşiţă a unei lumi tocmai apuse[135]. Un capitol de istorie sportivă se încheia. Alte personaje urmau să-şi facă apariţia acolo din toamnă. Clubul Atletic Universitar din Cluj (KEAC) părăsea discret scena, odată cu studenţii maghiari.

Sezonul autumnal a venit cu noi semne că oraşul se transforma din mers în centrul sistemului românesc de guvernare autonomă a Transilvaniei. Mutarea aici a Consiliului Dirigent, produsă în luna noiembrie[136], n-a făcut decât să încununeze tendinţa. Un astfel de indiciu prevestitor a fost stabilirea în Cluj a lui Silviu Herbay. La 24 septembrie 1919, generalul în retragere comunica prin presă că se afla acolo, şi nu ca simplu cetăţean. Interesaţii trebuiau să ştie că *Federaţia Cluburilor Sportive Române* avea un nou sediu, pe strada Aranyi János, la numărul 4, etajul 1[137]. Organizaţia fusese rebotezată între timp, prin eliminarea din titlul său a oricărei precizări de ordin geografico-teritorial şi prin evidenţierea caracterului naţional, românesc, al structurilor afiliate. Curentul antebelic de închegare a unor astfel de cluburi sportive, protectoare, nu se epuizase, chiar dacă românii deţineau acum poziţia politică dominantă. Realitatea demografică urbană din regiune continua să-i dezavantajeze. Nu mai era totuşi nevoie de avizul guvernului de la Budapesta pentru crearea de cluburi. Atribuţia o preluase şeful Resortului Interne al Consiliului Dirigent.

Federaţia în numele căreia trimisese generalul Herbay comunicatul se afla tot în stadiul tentativelor de a coagula cumva o mişcare sportivă românească. Adunarea generală ce trebuia să se întrunească în luna august nu avusese loc. Era „conchemată" o alta, *pe 25 şi 26 octomvrie la Cluj*. Prezentarea raportului *de la înfiinţare până în prezent* şi *alegerea şi prezentarea noului comitet executiv* urmau a fi temele principale ale reuniunii[138]. *Din cauze neprevăzute*, şi această încercare a

---

133 Popa, 'Carmen saeculare', pp. 117-118.

134 Onisifor Ghibu, *La a douăzecea aniversare a Universităţii Daciei Superioare*, ediţie îngrijită de Crişan Mircioiu (Cluj-Napoca: Editura Napoca Star, 2001), pp. 65-66, 89.

135 Bodea, *Agora „U"*, p. 79.

136 Iancu, *Contribuţia Consiliului Dirigent*, pp. 45; *Patria*, nr. 224 (26 noiembrie 1919): 2. *Gazeta Oficială* şi-a mutat redacţia şi administraţia la Cluj la începutul lunii noiembrie. Vezi frontispiciul numărului 62-64 (8 noiembrie 1919): 1.

137 'Convocare', *Patria*, nr. 174 (24 septembrie 1919): 2.

138 Ibid.

eşuat. La 11 octombrie – constatând, bănuim, lipsa de ecou a apelului –, conducerea federaţiei a înştiinţat că *termenul cel nou se va publica la timpul său*[139]. Până una-alta, trebuia angajată o secretară şi îmbunătăţită comunicarea cu cei interesaţi. Ştim asta din mesajul publicat de *Patria* în ziua precedentă. El anunţa declanşarea concursului pentru ocuparea postului şi cerinţele formulate de Silviu Herbay: *o domnişoară ori doamnă română care vorbeşte şi scrie perfect românește, cunoaşte limba maghiară şi germană şi ştie scrie cu maşina; aceea care posede şi limba franceză şi ştie stenografie va fi preferită*[140]. Despre proveniența banilor necesari susţinerii oficiului, generalul nu ne spune însă nimic. La 15 octombrie, problema era deja rezolvată. *Cluburile sportive române* şi toţi aderenţii *mişcării sportive din România-Mare* primeau vestea că s-a activat *Secretariatul Federaţiei cluburilor sportive române*[141]. Mai precis, organizaţia îşi anunţa disponibilitatea de a furniza *desluşirile dorite în chestii sportive atât particularilor, cât şi oficiilor militare şi civile, de stat ori private*[142]. Federaţia era deci atentă la modificările apărute în mediul urban. Căuta să ţină pasul cu fenomenul pătrunderii armatei, administraţiei şi clasei antreprenoriale româneşti în oraşele ardelene. Şi nu doar a lor.

În preajma deschiderii noului an universitar, Silviu Herbay a trimis un semnal şi către studenţi. Publicat în 26 octombrie 1919, textul se deschide cu o constatare: *educaţia fizică a tinerimei noastre este foarte neglijată*[143]. Or, relevă generalul, de acum nu se mai putea invoca stavila ridicată de alţii în calea *năsuinţelor noastre spre oţelirea fizică*[144]. Nu mai exista scuza celui oprimat. Venise timpul ca românii să îndrepte situaţia, demonstrând că sesizează legătura cauzală dintre antrenarea corespunzătoare a propriilor trupuri şi îndeplinirea misiunii istorice a neamului lor. Propagandistul în cheie naţionalistă al cauzei sportive îndemna *tinerimea universitară* să nu uite proverbul *vechilor romani* despre sănătatea mintală şi cea trupească. Din acea înţelepciune trebuia să-şi tragă seva efortul colectiv de edificare a unui popor viguros, capabil de biruinţă în orice împrejurare. (După încheierea Marelui Război va începe, de altfel, să circule ideea că victoria fusese obţinută de naţiunile care se îngrijiseră de cultura lor fizică)[145]. Primul pas recomandat celor interesaţi era înscrierea în evidenţele federaţiei. Spre asta îi îndrumă Herbay. Îndemnul său conţine accente grandilocvente, menite să înflăcăreze inimile: *apelăm deci cu căldură patriotică la fieştecare tinăr universitar român, să-şi ţină de-o sfântă datorinţă de a se înscrie în listele sportive, care se află la Secretarul universităţii*[146].

---

139 *Patria*, nr. 188 (11 octombrie 1919): 2.
140 'Anunţ', *Patria*, nr. 186 (10 octombrie 1919): 2.
141 'Mişcarea sportivă', *Patria*, nr. 192 (17 octombrie 1919): 2.
142 Ibid.
143 'Apel', *Patria*, nr. 200 (26 octombrie 1919): 2.
144 Ibid.
145 Popa, *Educaţie fizică, sport şi societate*, p. 82. Despre sport ca mediu cultural propice construirii naţiunii după Primul Război Mondial, la Collins, *Sport in Capitalist Society*, p. 91.
146 'Apel', p. 2.

Apropiata descindere în oraș a studenților noii universități a trezit la viață și o parte a fostei conduceri a Clubului Sportiv Ardelean. Sincronizați evident cu demersurile lui Silviu Herbay, reactivații Simion Nemeș (ca vicepreședinte) și Gavril Deac (ca secretar) i-au invitat *cu onoare* pe cei interesați la o adunare generală în data de 27 septembrie, *în sala prefecturii județului Cojocna, la 5 ½ ore p.m.*[147] Numele președintelui de odinioară al societății nu figurează în apel, dovadă în plus că Amos Frâncu avea pe atunci alte planuri. Chiar și așa, fără aportul lui, se încerca reînnodarea firului rupt și efectuarea unui pas înainte. Contextul era prielnic, stimulativ. Culoarul sportului studențesc se întrevedea a fi liber, în așteptarea unei formule organizatorice proprii. Cei doi inițiatori ai adunării aveau și experiență în materie, e drept la o altă scară, cu grupul de studenți români entuziaști din 1914. Mizau explicit pe implicarea *publicului nostru românesc* în sprijinirea *din toate puterile* a acestui club, *care acum își reîncepe activitatea întreruptă prin isbucnirea războiului*[148]*.*

Toamna anului 1919 n-a fost însă un sezon prielnic demersurilor de acest fel. Din câte știm, nici adunarea convocată pentru repornirea Clubului Sportiv Ardelean nu s-a ținut. Lumea românească din Cluj, în plină transformare, avea alte priorități, alte planuri. Nereușitele în relansarea asociaționismului sportiv par a spune că era încă prea devreme pentru așa ceva. Proiectul a continuat totuși să germineze, reieșind la suprafață după începerea anului universitar, produsă în 3 noiembrie. Personajele din avanposturi se schimbaseră între timp. Apăruseră în oraș profesorii români, fețe complet noi, cu mentalitate și energii de deschizători de drum. Când „membrii activi și aderenții" Clubului Sportiv Ardelean au fost chemați iarăși la o „adunare constitutivă" – fixată în 17 decembrie, tot la prefectura județului Cojocna –, în numele comitetului de inițiativă au semnat profesorii universitari Vladimir Ghidionescu (agregat la Catedra Pedagogie II) și Dimitrie Negru (prodecan al Facultății de Medicină și agregat la Catedra de Radiologie)[149]. Repunerea pe picioare a clubului fusese asumată, așadar, de oameni din universitate, de cadre didactice interesate de chestiune. Tatonarea doritorilor începuse deja, prin metoda colectării de adeziuni. Persoanele *cari nu au înapoiat încă listele de înscriere în Clubul Sportiv Ardelean sunt rugate să binevoiască a le remite fără întârziere, așa cum se găsesc* – se spunea într-un mesaj din 12 decembrie[150]. Rezultatul noii încercări n-a fost, se pare, spectaculos. Subțirimea lotului de aderenți și, probabil, a sprijinului financiar atras i-a făcut pe promotori să caute curând o altă formulă: afilierea la un proiect organizatoric dezvoltat din afara mediului academic.

Ideea reactivării vechiului club sportiv românesc nu sensibilizase, de fapt, conducerea studenților din Universitatea clujeană. Membrii acesteia tocmai

147 'Convocator', *Patria*, nr. 175 (25 septembrie 1919): 2.
148 *Patria*, nr. 177 (27 septembrie 1919): 2.
149 *Patria*, nr. 236 (12 decembrie 1919): 2; *Anuarul Universității din Cluj*, I (1919-1920): 23, 25, 28.
150 *Patria*, nr. 236 (12 decembrie 1919): 2.

începuseră să se gândească la o soluţie diferită. Dovada apare în 18 decembrie 1919, adică la o zi după momentul adunării generale convocate de profesorii Ghidionescu şi Negru. S-a desfăşurat atunci o şedinţă a recent constituitului Centru Studenţesc, organismul de decizie alcătuit (ca la Bucureşti sau Iaşi) din preşedinţii şi delegaţii asociaţiilor create la nivelul facultăţilor. Din 19 noiembrie, când şi-a ales preşedintele, Centrul purta numele „Petru Maior"[151]. Se plasase astfel într-o relaţie de continuitate simbolică, spirituală, cu societatea studenţească din Budapesta, al cărei patrimoniu material (mobilă, bibliotecă, arhivă) hotărâse să-l aducă la Cluj. Prin structură şi atribuţii, noua alcătuire n-avea însă nimic în comun cu vechea, acum fiind vorba de coordonarea şi reprezentarea întregii studenţimi din universitate[152]. Liderul instalat cu unanimitate de voturi era nimeni altul decât Ion Groze, deja pomenit. El a deschis şedinţa *administrativă ordinară* din 18 decembrie 1919, ţinută *în sala cea mare a căminului studenţesc, de la ora 8.30 p.m*.[153] A anunţat atunci, *printr-o înălţătoare cuvântare*, încheierea misiunii şi depunerea mandatului conducerii societăţii studenţeşti create la Cluj imediat după Unire. A aşezat astfel Centrul „Petru Maior" într-un raport de succesiune directă şi cu aceasta, de pe urma căreia rămâneau ceva bani necheltuiţi în casierie. Preşedintele a ţinut să reliefeze, totodată, liniile directoare ale activităţii „noului comitet" şi condiţia reuşitei: *să desvolte o activitate cu mult mai largă pe teren artistic, ştiinţific şi social. Pentru a ne putea îndeplini înalta chemare, trebuie să fim unitari şi să ne păstrăm tradiţionalul suflet curat românesc*[154]*.* În privinţa tărâmului artistic, Groze nu s-a rezumat la un simplu enunţ de principiu. Avea în minte un obiectiv foarte precis, ce-i trăda sensibilităţile culturale. Studenţii cu aptitudini în domeniu trebuiau să alcătuiască degrabă o orchestră şi un cor, pentru a onora diverse festivităţi[155]. Se apropia aniversarea unui an de la intrarea armatei române în Cluj. Apoi, la sfârşit de ianuarie, era programată vizita regelui Ferdinand I, menită să consfinţească deschiderea oficială a Universităţii româneşti.

Prezent în sală, Ioan Ţeţu a exploatat momentul, pentru a introduce în discuţie o altă posibilă direcţie de acţiune a Centrului. A propus *să se designeze din sânul tuturor studenţilor o comisie având însărcinarea de a studia statutele, a cerceta starea materială a fostului club atletic al universitarilor (şi) de a pregăti un raport în scris, (pe) care-l vor aduce la proxima şedinţă a tuturor studenţilor spre desbatere şi concretizare*[156]*.* Strategia folosită de organizatorii Universităţii

---

151 Maria Ghitta, 'Universitatea din Cluj, anul I Centrul Studenţesc „Petru Maior"', în Ioan Bolovan – Ovidiu Ghitta (coord.), *Istoria ca datorie Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop la împlinirea vârstei de 60 de ani* (Cluj-Napoca: Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, 2015), p. 900.

152 Ibid., p. 902.

153 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond Petru Maior, Ms. 5824, Registru cu procese-verbale, f. 8v.

154 Ibid.

155 Ceruse asta şi în şedinţa din 19 noiembrie 1919, când a fost ales preşedinte, Ibid., f. 5v.

156 Ibid., f. 10r.

româneşti (preluarea de la cea maghiară a regulamentelor de funcţionare şi a bazei materiale existente) îl inspirase evident pe medicinist. Planul lui viza ocuparea locului lăsat liber de KEAC şi luarea în primire a patrimoniului acestuia. Nu a sugerat aderarea la iniţiativa profesorilor, menită să reactiveze Clubul Sportiv Ardelean. Nu a oferit nici varianta însuşirii tradiţiei secţiei sportive create la Budapesta pe lângă Societatea „Petru Maior". Ţeţu dorea un club sportiv pentru toţi studenţii *Almei Mater*, dotat cu o bază de pregătire şi de competiţii corespunzătoare. Groze a reacţionat favorabil la propunere, admiţând că *şi această chestiune aparţine sferei de activitate a comitetului centrului*. Paleta tematică a fost extinsă astfel, fără obiecţii ori fasoane, făcându-i-se loc şi sportului. S-a ales pe loc şi o „comisie constatatoare", mandatată cu întocmirea unui raport detaliat.

De aici începe, de fapt, seria demersurilor oficiale care au dus peste câteva luni la crearea clubului sportiv al studenţilor din Universitatea românească. Reuniunile informale din acea toamnă ale amatorilor de sport ce visau să se asocieze – invocate mai târziu drept proba naşterii propriu-zise a clubului „U" în 1919[157] – nu sunt altceva decât indiciile existenţei unui orizont de aşteptare, a unui capital de entuziasm. Atât şi nimic mai mult! Un club nu se înfiinţa nici atunci printr-o simplă declaraţie de intenţie făcută la unison, cu frenezie şi patos de chibiţi, într-un salon oarecare. Ţeţu şi susţinătorii săi se pare că ştiau asta. Au ales calea instituţională de validare a societăţii sportive studenţeşti, singura care-i putea asigura recunoaşterea oficială.

Două luni s-au scurs însă până când subiectul a revenit în atenţia liderilor studenţilor. Între timp s-a consumat vacanţa de iarnă, iar după ea, toată zdroaba pregătirii marilor serbări din 31 ianuarie - 2 februarie 1920, prilejuite de inaugurarea oficială a Universităţii. Alţii, în schimb, n-au bătut pasul pe loc. Chiar în 1 ianuarie a apărut ştirea că Resortul Interne al Consiliului Dirigent a aprobat statutele Clubului Sportiv „Dacia"[158]. Printre animatori s-a aflat, se pare, infatigabilul Virgil Salvan[159], talonat şi de ofiţeri din garnizoană. Era vizat un public cât mai divers, din rândul românilor existenţi în Cluj, desigur. Asociaţia nu a avut totuşi viaţă lungă. Câteva săptămâni mai târziu, la 27 ianuarie, se anunţa deja fuziunea sa cu Clubul Sportiv Ardelean. Cele două apucaseră să împartă sala de gimnastică a liceului „G. Bariţiu", *în toată ziua, dela 6-8 seara*[160]. Sezonul rece nu îngăduia decât efectuarea unor antrenamente de gimnastică, scrimă şi trântă.

---

157 A se vedea, în acest sens, 'Zece ani de sport studenţesc la Cluj', *Patria*, nr. 223 (19 octombrie 1930): 6; Cordoş, 'Semicentenarul Clubului sportiv „Universitatea" Cluj', p. 3; Ioan Chirilă, *Şepcile Roşii (1919-1969)* (Bucureşti: Editura Consiliului Naţional pentru Educaţie Fizică şi Sport, 1969), pp. 17-20 (reputatul gazetar sportiv introduce, de fapt, în discuţie un alt moment fondator, plasând eronat, cu un an mai devreme, meciul de fotbal jucat în mai 1920 de studenţii clujeni cu „Gloria" Arad); Bodea, *Agora „U"*, pp. 82-86.

158 'Sportive', *Patria*, nr. 1 (1 ianuarie 1920): 2. A se vedea şi *Gazeta Oficială*, nr. 79 (10 ianuarie 1920): 4 (*Statutele clubului sportiv Dacia s-au aprobat. Nr. 18902/1919*).

159 Bodea, *Agora „U"*, p. 83.

160 *Patria,* nr. 17 (27 ianuarie 1920): 2.

În 29 ianuarie, noul club căpăta contururi ferme. *Membrii clubului sportiv ardelean precum și membrii clubului sportiv „Dacia" au ținut adunarea lor generală de constituire comună în 29 l.c. la 6 oare d.m. în sala liceului „Gheorghe Barițiu". Ambele cluburi s-au înțeles de a fuziona și de-a forma o unică societate sportivă cu numele „Clubul sportiv Victoria"*[161]*.*

Statutele au fost *pertractate* și aprobate chiar atunci. Apoi, cu unanimitate de voturi, „comitetul administrativ" propus a primit mandatul de conducere. Poziția de „prezident" i-a revenit lui Iuliu Maniu. Omul aflat în fruntea Consiliului Dirigent și, totodată, liderul Partidului Național Român (victorios în Transilvania în alegerile parlamentare din noiembrie 1919)[162] era pus astfel în valoare și ca *un devotat amic al sportului*[163]*.* Patrona articularea în capitala Ardealului a unui club-etalon, ce dorea să concentreze resursă umană și financiară națională. Evident, nu era vorba doar despre sport. Acea acțiune fondatoare se încadra în proiectul politic de creștere a relevanței socio-culturale a elementului românesc din Cluj. Românii de acolo trebuiau să pătrundă și prin sport în spațiul public, să-l domine treptat, să-l naționalizeze[164]. Clubul a primit, de altminteri, un nume foarte sugestiv pentru spiritul ce-i anima pe creatorii lui: „Victoria", *în amintirea marei biruințe a neamului românesc, care a rupt zăgazurile unei robii atât de lungi*[165]*.* Nu-i greu de distins nici interesul foarte direct al respectivului partid, de consolidare a suportului său electoral[166]. E limpede că politicul sesizase potențialul integrator al sportului, capacitatea lui de a crea și întreține o solidaritate de grup, de a învedera afinități elective[167]. În colimator s-a aflat „inteligența română", categorie în expansiune, cu ceva timp liber la dispoziție și propensiuni burgheze, alcătuită, de fapt, din mai multe corpuri

---

161 'Dela clubul sportiv „Victoria"', *Patria*, nr. 21 (31 ianuarie 1920): 2.

162 Bogdan Murgescu – Andrei Florin Sora (coord.), *România Mare votează Alegerile parlamentare din 1919 „la firul ierbii"* (Iași: Editura Polirom, 2019), pp. 212-214. Vezi, în acest volum, și capitolul scris de Vlad Popovici, 'Cojocna', pp. 175-186.

163 Iuga, 'Începuturile sportului românesc din Ardeal', p. 1. În funcția de director executiv a fost ales avocatul Titus Babeș, care acumulase înainte de război – începând din anul 1895 – experiență de membru în comitetele de conducere ale unor cluburi sportive budapestane (îi mulțumesc și pe această cale colegului Vlad Popovici pentru informațiile furnizate).

164 Despre politicile și practicile naționalizatoare din Transilvania și din Cluj în acea epocă, la Rogers Brubaker et al., *Politică naționalistă și etnicitate cotidiană într-un oraș transilvănean* (Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Minorităților Naționale & Kriterion, 2010), pp. 74-82, 106-110; Faje, 'Playing for and against the nation: football in interwar Romania', pp. 168-169.

165 Iuga, 'Începuturile sportului românesc din Ardeal', p. 1.

166 Prezența unor fruntași ai P.N.R. în conducerea clubului „Victoria" e evidențiată de Popa, *Educație fizică, sport și societate*, p. 159.

167 Un studiu de caz ce evidențiază legătura dintre interesul de partid și susținerea asociaționismului sportiv, la Claude Boli, 'Du local au global: L'Invention du Manchester United 1902-2002', în Yvan Gastaut – Stéphane Mourlane (eds), *Le football dans nos société. Une culture populaire 1914-1998* (Paris: Autrement, 2006), p. 17.

profesionale. Spre ea s-a îndreptat în mod expres invitaţia conducerii asociaţiei. I s-a cerut să spună degrabă ce ramuri sportive o atrag, ca să se poată declanşa *organizarea şi dezvoltarea secţiilor plănuite*[168]*.* Clubul intenţiona să cultive *toate ramurile sportive, în primul rând scrima, gimnastica, atletica şi turistica*. *Pentru gimnastica şi atletica direcţiunea liceului „Gheorghe Barițiu"* pusese la dispoziţie *sala frumoasă şi spaţioasă de gimnastică, unde se întâlnesc membrii în zilele de Dumineca şi de sărbătoare dela 10-12 a.m., iar în zilele de lucru dela 6-8 a.m., sub conducerea oamenilor de specialitate*[169]*.* În intervalul orar consacrat al liturghiei duminicale îşi făcea loc, aşadar, un timp paralel profan, autonom, destinat practicanţilor acelei forme de loisir[170].

Nu ştim cine erau specialiştii oferiţi de „Victoria" pentru antrenamente. Proveneau, probabil, din rândul sportivilor în activitate ori retraşi, al dascălilor de educaţie fizică, dar şi al instructorilor din şcolile militare[171]. În scurt timp, din asemenea personaje avea să-şi creeze federaţia sportivă condusă de Silviu Herbay propria garnitură de antrenori, pe care-i va pune la dispoziţia celor interesaţi[172]. Pentru un început de drum, păreau a fi destui. O promovare pe scară largă a culturii fizice în societate presupunea însă creşterea numărului specialiştilor în domeniu şi, firește, calificarea lor unitară, standardizată. Înţelegând care-i miza, Consiliul Dirigent a încercat să atribuie şi acea misiune Universităţii din Cluj. La 10 februarie 1920, *Gazeta Oficială* a anunţat deschiderea concursului pentru ocuparea unei catedre de educaţie fizică la Facultatea de Litere. S-au făcut publice şi posturile auxiliare vacante din schema preconizatului Institut de Educaţie Fizică: *1. Un măestru şef de gimnastică, 2. Un măestru şef de scrimă şi 3. Un măestru şef de jocuri şi sporturi*[173]. Candidaţii erau aşteptaţi să-şi depună cererile de înscriere până în data de 25 februarie. Catedra cu pricina şi

---

168 'Dela clubul sportiv „Victoria"', p. 2.

169 Ibid.

170 Georges Vigarello, 'Le temps du sport', în Alain Corbin (ed.), *L'Avènement des loisirs 1850-1960* (Paris: Flammarion, 2009), p. 269.

171 Despre această categorie de instructori în Vechiul Regat, la Popa, *Educaţie fizică, sport şi societate*, p. 80. Un astfel de antrenor a activat şi la Cluj imediat după război. La 1 august 1920, pe terenul din parcul oraşului, a fost aniversat (la împlinirea unui sfert de veac de profesorat) maestrul de sport Wladimir Kasulakow. Activase *în toate ţările mari din lume, iar înainte de război a fost maestru de sport la Şcolile de Artilerie, de Infanterie şi de subofiţeri din Bucureşti. În prezent face acelaşi oficiu în garnizoana Cluj. Programul serbărei cuprinde scrimă, lupte atletice, match de football între Societatea română Victoria şi Societatea ungară K.A.C. E interesant de relevat faptul că pentru întâia oară se întâlnesc aici într-un match o organizaţie sportivă română cu una maghiară*, 'Viaţa sportivă', *Înfrăţirea*, nr. 1 (1 august 1920): 2.

172 *Un grup al ofiţerilor din garnizoană a început ieri exerciţiile de gimnastică, scrimă şi trântă, sub conducerea instructorilor puşi la dispoziţie din partea „Federaţiei Sportive Române". Exerciţiile au loc în sala de gimnastică a liceului Gh. Barițiu, între orele 3-5 şi se vor ţine de trei ori pe săptămână*, *Patria*, nr. 44 (28 februarie 1920): 3.

173 *Gazeta Oficială*, nr. 89 (17 februarie 1920): 4.

institutul aferent ar fi reprezentat o premieră în învăţământul superior din România. Dar ea nu avea să se consemneze la Cluj, în cele din urmă. Deloc dispus să intre în detaliile eşecului, Onisifor Ghibu, mare susţinător al proiectului, s-a rezumat în 1929 la a spune că, *din cauza unor împrejurări nefavorabile,* cele două deziderate *n-au reuşit încă să ia forme definitive*[174]*.*

Discuţia despre clubul sportiv studenţesc a fost redeschisă în comitetul executiv al Centrului „Petru Maior" la 17 februarie 1920. Atunci şi-a prezentat raportul „comisia constatatoare". Două recomandări au jucat rol de concluzii: *1. Să se formeze un club sportiv univerzitar cât mai iute, pentru ca primăvara să ne găsească constituiţi şi gata de a începe activitatea; 2. Să se exmită o comisie din cinci membri pentru elaborarea statutelor şi pregătirea adunării de constituire*[175]*.* Edificaţi, după ce au ascultat materialul prezentat, participanţii la şedinţă au decis să dea curs ambelor sugestii. S-au pronunţat cu toţii pentru înfiinţarea clubului, ceea ce înseamnă că nu le-a surâs formula unificatoare întruchipată de „Victoria", agrementată şi cu o străvezie nuanţă partinică. Preferau să fie pe cont propriu. Aleseseră să se definească şi astfel ca membri ai corporaţiei universitare. Cu elaborarea proiectului de statute au fost însărcinaţi *domnii Selegeanu, Caba, Murărescu, Săcăreanu, Iucu şi Nemoian* (autorii raportului)[176]. În sarcina lor a căzut şi contactarea forului condus de generalul Herbay.

Federaţia Sportivă Română din Cluj tocmai pregătea o nouă tentativă de a-şi spori funcţionalitatea birocratică şi reţeaua de organisme componente. La 21 februarie a lansat un apel către „toate cluburile aderente", cerându-le să restituie „formularele de răspuns" primite la sfârşitul anului trecut. Aştepta ca documentul tipizat returnat să conţină „eventualele lor dorinţe", pentru a le putea cuprinde în *bugetul anului 1920*[177]*.* E încă o dovadă că federaţia dispunea de ceva fonduri pentru susţinerea fenomenului sportiv, inclusiv publice, se poate deduce[178]. Mesajul remis presei sublinia, totodată, ce avea de făcut un club care dorea să obţină recunoaştere oficială. Procesul-verbal al şedinţei de constituire şi patru exemplare din statute se impunea a fi trimise la primăria oraşului. De aici, odată obţinut avizul primarului, dosarul era expediat la federaţie, de unde, în final, ajungea la Resortul de Interne al Consiliului Dirigent, *pentru grabnica aprobare*[179]*.*

Proiectul de statute solicitat de conducerea Centrului „Petru Maior" a ieşit curând la iveală. La 27 februarie 1920, doctorandul în medicină Iosif Nemoianu l-a prezentat în faţa membrilor comitetului organizaţiei. Aceştia se reuniseră într-o

---

174 Ghibu, *Universitatea Daciei Superioare*, p. 81.

175 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond Petru Maior, Ms. 5824, Registru cu procese-verbale, f. 13r.

176 Ibid.

177 *Patria*, nr. 37 (21 februarie 1920): 3.

178 Nu peste mult timp, federaţia avea să anunţe scoaterea la concurs a două posturi „bine retribuite", de secretar sportiv şi casier cu practică, 'Informaţiuni', *Patria*, nr. 53 (11 martie 1920): 2.

179 *Patria*, nr. 37 (21 februarie 1920): 3.

„ședință de consfătuire", ce avea pe ordinea de zi, ca punct principal, *chestia clubului sportiv*[180]. După ce a precizat că textul supus analizei traducea pur și simplu statutele *unui club sportiv din Budapesta* – periate totuși de articolele *care nu mai corespund timpurilor de azi* – raportorul a expus *punctul său de vedere și al comisiei*: *1. Clubul sportiv să fie cu totul independent de centru, 2. Președintele activ să fie un domn profesor, crezând că un profesor e pe toate terenele mai potrivit, căci un student n-ar păși cu aceiași autoritate, și mai ales când am primi o subvenție din partea senatului universitar 3. Clubul sportiv să aibă întâi un caracter sportiv, apoi studențesc, și să aibă drept scop propagarea sportului, 4. În clubul sportiv să poată fi membri și în afară de studenți, precum liceeni, oficianți, ofițeri etc., dar numai ca membri extraordinari cu vot consultativ*[181].

Când Nemoianu și-a încheiat intervenția, *s-a încins o discuție vie* – consemnează procesul-verbal al întrunirii de lucru. În centrul atenției s-au aflat cele patru principii de organizare propuse. Mai ales relația viitorului club cu Centrul „Petru Maior" a suscitat interesul participanților. S-a conturat rapid un curent de opinie contrar ideii de „independență totală". Promotorii lui au adus ca argument principal contribuția Centrului la declanșarea acelui proces. Ei au avut câștig de cauză. Propunerea formulată de un component al grupului, Vichente Ardeleanu, student la Litere, a fost agreată de plen: clubul trebuia să-și trimită un reprezentant cu vot consultativ în comitetul Centrului (dar nu pe profesorul-președinte!), marcându-se astfel existența unei legături între cele două entități. A fost acceptată și precizarea subsecventă, menită să traseze niște limite în acel raport de colaborare: *centrul nu e în drept să se amestece în organizația internă a clubului, dar nici clubul nu poate trece peste centru*[182]. A primit susținere și sugestia ca președintele clubului să fie desemnat doar de membrii acestuia. Era o prerogativă esențială în cazul unui organism cu adevărat autonom. *Să se aleagă și doi vicepreședinți* dintre studenți, a adăugat Ioan Țețu[183]. Tandemul putea *reduce activitatea președintelui și deci, prin aceasta, nu ni s-ar călca demnitatea noastră* (mai precis, se evita blocarea accesului studențimii la un rol decizional în club). *Să ne punem pe lucru,* mai ține să spună personajul, *căci altfel facem totul pe hârtie, și-n realitate nimic*[184]. Primăvara, anotimpul când renasc și jocurile sportive, bătea la ușă.

Trei zile mai târziu, la 1 martie, problema clubului a revenit în atenția conducerii Centrului. Ocazia a oferit-o „ședința plenară" ținută în *sala cea mare a Căminului studențesc, de la orele 8 ½ p.m.*[185] Sfârșitul de săptămână pare că a fost

---

180 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond Petru Maior, Ms. 5824, Registru cu procese-verbale, f. 14v.

181 Ibid.

182 Ibid., f. 15v.

183 Ibid.

184 Ibid., f 15r-v.

185 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond Petru Maior, Ms. 5824, Registru cu procese-verbale, f. 16v.

un sfetnic bun, cel puţin pentru Aurel Neguş, student la Drept. Când s-a cerut aprobarea statutelor dezbătute în reuniunea anterioară, el a făcut un comentariu prompt şi pertinent: *centrul nu e chemat să voteze statutele altei societăţi;* acest drept *cade în competinţa acelora cari o alcătuiesc*[186]. Trezit din reveria omnipotenţei, Nemoianu i-a dat dreptate. A continuat chiar, propunând să fie ales un „comitet provizoriu constatator", însărcinat cu „primirea înscrierilor" şi pregătirea adunării de constituire a clubului sportiv. Caii trebuiau puşi totuşi înaintea căruţei. Venise vremea numărătorii, a luării în evidenţă a celor interesaţi, dar şi a implicării lor într-un eveniment întemeietor, prilej de aprobare a normativelor clubului şi de alegere a conducerii sale. Propunerea a fost acceptată. Primul pas prescris de metodologia amintită recent de federaţia sportivă putea fi făcut de acum ca la carte. Misiunea efectuării lui i-a revenit colectivului interimar mandatat în acea şedinţă. Era alcătuit din doi vicepreşedinţi (Ţeţu şi Săcăreanu), un secretar general (Glăvan), un casier (Morărescu) şi doi cenzori (Mezin şi Nemoianu)[187].

Cei şapte s-au mişcat foarte repede, forţând organizarea marii reuniuni fondatoare chiar la sfârşitul acelei săptămâni. În 6 martie au lansat vestea: *Prima adunare generală a Clubului Sportiv al Studenţilor Universitari din Cluj se va ţine Duminecă 7 Martie c., la orele 10 a.m., în sala cea mare a Căminului studenţesc. Deoarece se vor discuta şi stabili definitiv statutele, studenţimea e rugată să ia parte în număr cât mai mare"*[188]. Doritorii se puteau înscrie, aşadar, în club şi la uşa sălii de şedinţă, lista rămânând deschisă. Zorită, adunarea de constituire a clubului a avut loc, dar n-a fost o reuşită. Detalii despre ce s-a petrecut acolo nu se cunosc însă. Şi contextul se complicase brusc în zilele premergătoare întrunirii. Centrul „Petru Maior" a intrat galopant într-o perioadă de turbulenţe organizatorice şi decantări ideologice, răstimp în care, după demisia lui Ion Groze de la conducerea sa (produsă în 6 martie, se pare)[189], nu s-au mai ţinut şedinţe şi nici nu s-au întocmit procese-verbale. Criza aceea n-a stopat totuşi procesul de creare a clubului. Separarea apelor recomandată de Aurel Neguş picase la ţanc.

Din neclarul ce învăluie adunarea generală cu pricina răzbate un singur amănunt cert. Ştim ce s-a decis în cadrul ei. În 8 martie 1920, adică a doua zi, „comitetul provizoriu constatator" a adus la cunoştinţa Senatului Universităţii că s-a înfiinţat Societatea Sportivă a Studenţilor Universitari din Cluj[190]. Era utilizată astfel, în premieră, denumirea sub care organizaţia va funcţiona multă vreme. Cu Ţeţu în poziţia de vicepreşedinte, comitetul de acţiune a folosit prilejul înştiinţării *Almei*

186 Ibid., f. 20r.

187 Ibid.

188 *Patria*, nr. 50 (6 martie 1920): 2.

189 Detalii la Ghitta, 'Universitatea din Cluj, anul I', pp. 904-905. Procesul-verbal al şedinţei din 1 martie 1920 se încheie cu anunţul că următoarea reuniune plenară a Centrului va avea loc *sâmbătă 6 martie la 8 ore seara*, Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond Petru Maior, Ms. 5824, Registru cu procese-verbale, f. 22 r. Inexistenţa unui proces-verbal al acelei preconizate şedinţe lasă loc bănuielii că ea nici nu s-a mai desfăşurat.

190 Cluj-Napoca, Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fond Universitatea din Cluj, Procese-verbale al Senatului Universităţii (1919-1920), p. 198 (şedinţa din 9 martie 1920).

Mater şi pentru a cere pe seama noului club studenţesc spaţiile deţinute de precedentul, de cel maghiar. Răspunsul formulat în 9 martie a fost încurajator: *Senatul Universitar* [...] *hotăreşte a preda societăţii localitatea* (a se citi localul) *clubului sportiv, subt rezerva că îndată ce se va înfiinţa catedra de gimnastică universitară, directorul institutului de educaţie fizică va hotărî privitor la referinţa dintre acest institut şi clubul sportiv studenţesc*[191]. Adunarea generală din 7 martie n-a reuşit, în schimb, să definitiveze cel mai important document, fără de care dosarul era incomplet. S-a formulat doar o promisiune. *În timpul cel mai scurt,* statutele clubului aveau *să se înainteze spre aprobare* aceluiaşi înalt for universitar[192] (nu primăriei, e de remarcat, precum în cazul altor categorii de cluburi).

Amatorii de sport n-au aşteptat însă strângerea tuturor hârtiilor necesare şi finalizarea poveştii birocratice. Unii dintre ei stăteau pe tuşă de prea multă vreme. În 25 martie, în sala de gimnastică a liceului „G. Barițiu", *fotbaliştii cluburilor Victoria şi Universitarilor* au ţinut o consfătuire şi au *hotărât începerea antrenamentului*[193]. Au fixat şi ziua, şi locul acelui exerciţiu fizic fratern, un fel de demonstraţie publică de mobilizare şi solidaritate românească: *sâmbătă 27 luna curentă, 3 ore p.m., la arena de lângă parc*[194]. „Victoria", clubul ceva mai avansat ca organizare şi, cu siguranţă, mai puternic financiar, şi-l asocia ca „sparring partner" pe cel studenţesc, încăpăţânat să existe şi el. La urma-urmei, pentru un joc de fotbal era nevoie de două echipe.

Nu doar românii întreprindeau însă ceva în domeniu. S-au mobilizat şi personaje din lumea evreiască clujeană, un alt grup minoritar ce dovedea în context interes faţă de formula clubului etnic. La 22 martie, scriitorul János Giszkalay, medicul Bernát Knöpfler şi avocatul Chaim Weissburg au pus bazele asociaţiei sportive sioniste Haggibbor. Dosarul a fost înaintat autorităţilor competente, care l-au aprobat[195]. S-a început cu o singură secţie, fotbalul (i s-au adăugat treptat cele de tenis, scrimă, gimnastică, box, înot, tenis de masă, polo pe apă)[196], şi cu constituirea unei societăţi anonime însărcinate să achiziţioneze un teren adecvat şi să amenajeze baza sportivă a clubului[197].

Sfârşitul acelei luni i-a găsit activi şi pe membrii comitetului provizoriu numit de conducerea Centrului „Petru Maior". Un singur pas îi mai despărţea de

---

191 Ibid.

192 Ibid.

193 Invitaţia la consfătuire a fost publicată în 24 martie 1920, adresându-se *jucătorilor vechi de fotbal, fie membri ai clubului „Victoria" sau particulari (ofițeri, studenți etc.)*, 'Sport', *Patria*, nr. 65 (24 martie 1920): 2. Din ştirea apărută trei zile mai târziu în *Patria* deducem că cei care au răspuns apelului au ajuns să se împartă şi să formeze garniturile celor două echipe de fotbal, *Patria*, nr. 68 (27 martie 1920): 2.

194 *Patria*, nr. 68 (27 martie 1920): 2.

195 Attila Gidó, *Două decenii. Evreii din Cluj în perioada interbelică* (Cluj-Napoca: Institutul pentru Studierea Minorităţilor Naţionale, 2014), p. 192.

196 Ibid.

197 Vasile Bogdan – Ştefan Maroti – Traian Bocu, 'Contribuţii ale etnicilor evrei la dezvoltarea sportului clujean în perioada interbelică', *Palestrica Mileniului III – Civilizaţie şi Sport*, nr. 3 (iulie-septembrie 2013): 235.

atingerea scopului lor. Şi l-au făcut. Au pregătit terenul, apoi au convocat o nouă adunare generală, menită să rezolve problemele nesoluţionate data trecută. Ea s-a ţinut în 28 martie, începând cu ora 10, tot în sala mare a căminului studenţesc. Se anunţase iarăşi că se conta pe un *număr cât mai mare* de participanţi. Se reiterase şi că *înscrierile de noi membri se fac înainte şi după şedinţă*[198]. Din păcate, nici despre cum a decurs această a doua reuniune nu avem informaţii detaliate. Mai mult, nu ştim nici ce s-a petrecut în zilele următoare. De-abia la o săptămână distanţă de eveniment, în numărul din 4 aprilie, o zi de duminică, ziarul *Patria* a dat vestea că *s-a constituit societatea sportivă „Universitatea" a studenţilor universitari din Cluj*[199].

Scurtul articol rezuma declaraţia de intenţie a fondatorilor clubului. Cu toate că ne-a parvenit aşa, abreviată, ea denotă legături evidente cu filonul ideatic ivit în toamna anului 1912, reverberat recent şi în îndemnurile adresate de generalul Silviu Herbay. Studenţimea sportivă trebuia să joace un rol fundamental în construirea unei naţiuni sănătoase, puternice, închegate. Câmpul de acţiune devenise, desigur, mult mai amplu acum, după Marea Unire. *Stăpâniţi de dorinţa de a face din corp un lăcaş sănătos, pentru ca să se poată desvolta în el o minte sănătoasă, studenţii din Cluj vor lupta din toate puterile pentru ca societatea lor să-şi atingă scopul. Năzuinţa lor cea mai de seamă este să dezvolte gustul pentru orice fel de sport în toată România şi nădăjduiesc să găsească în marele public un bun sprijin pentru ca să-şi poată realiza frumosul scop*[200]. Sub egida Universităţii erau invitaţi să practice sportul nu doar tinerii înscrişi la cursurile acesteia. Cu porţile larg deschise spre toţi iubitorii de mişcare, clubul urma să sprijine la rându-i îndeplinirea misiunii de educator social asumată de instituţia de învăţământ superior din capitala Ardealului. *Studenţimea universitară cheamă în mijlocul ei pe toţi amatorii de sport şi crede că această chemare prietenească izvorâtă din cele mai frumoase gânduri va fi ascultată. Se poate înscrie la această societate orice femeie care a trecut de 16 ani şi orice bărbat care a împlinit 18 ani. Sediul societăţii este în localul Universităţii. Se pot face înscrieri zilnic între orele 6-7 şi se dau informaţii care privesc societatea. Oricine vrea să fie membru trebuie să prezinte o cerere în scris la sediul societăţii*[201]. Solicitarea aceea de aderare nu era totuşi de ajuns. Se aştepta şi efectuarea plăţii taxei de înscriere[202], a primei contribuţii la fondul de susţinere a clubului.

Adunarea generală din 28 martie a ales primul „comitet conducător" şi l-a învestit cu putere de decizie pentru un an de zile. Atât dura atunci şi mandatul rectorului sau al decanilor, conform regulilor preluate de la Universitatea maghiară. Funcţia de preşedinte i-a revenit lui Nicolae I. Meţianu[203], profesor

198 *Patria*, nr. 68 (27 martie 1920): 2.
199 'Societatea Sportivă Universitatea', *Patria*, nr. 73 (4 aprilie 1920): 2.
200 Ibid.
201 Ibid.
202 'Informaţiuni', *Patria*, nr. 88 (24 aprilie 1920): 2.
203 'Societatea Sportivă Universitatea', Patria, nr. 73 (4 aprilie 1920): 2.

universitar şi director al Clinicii otorinolaringologice. Avusese câştig de cauză, se vede, soluţia plasării unui cadru didactic în fruntea clubului, avansată prin proiectul prezentat de Iosif Nemoianu în şedinţa din 27 februarie a Centrului „Petru Maior". S-a dat curs şi unei alte propuneri făcute atunci, de a-l flanca pe preşedintele-profesor cu doi vicepreşedinţi studenţi. Pe una dintre acele poziţii de conducere, adunarea generală l-a desemnat chiar pe Ioan Ţeţu, susţinătorul ideii. Avea o relaţie foarte apropiată cu profesorul Meţianu, al cărui asistent a şi devenit în anul universitar respectiv[204]. S-a umplut apoi cu nume şi prenume toată schema de funcţionare a societăţii[205]. Organigrama mai cuprindea poziţiile de secretar-general, casier, cenzori şi majordom. Erau incluşi în ea şi şefii de secţii, coordonatori ai ramurilor sportive pe care clubul intenţiona să le cultive: atletism, fotbal, scrimă, lupte şi gimnastică. Exista şi o secţiune pentru „dame". Reprezenta o mare noutate, dacă ne gândim la componenţa exclusiv masculină a asociaţiilor sportive româneşti încropite înainte de război[206]. Compartimentul a fost dat în grija studentei Alma Mohora de la Medicină, fără a se preciza spre ce sporturi erau încurajate tinerele din clasa de mijloc să se îndrepte. N-aveau însă prea multe opţiuni la îndemână. Una a ieşit curând la iveală: practicarea tenisului[207]. O atare posibilitate de antrenament devoala conectarea din mers a clujenilor la curentul ce deschisese drum femeilor spre cluburi de profil, stârnit în Anglia spre sfârşitul secolului al XIX-lea[208].

Atragerea reprezentantelor sexului frumos în astfel de asociaţii era încurajată deschis, de altminteri, de Federaţia Sportivă Română. Un nou comunicat al acesteia, apărut în 1 aprilie 1920, releva, cu *deosebită plăcere*, că *aproape în toate* cluburile create recent *au intrat doamnele şi domnişoarele române, cât şi ofiţerii garnizoanelor respective, dovedind prin aceia o inimă caldă şi multă pricepere pentru adevăratele interese ale educaţiei fizice a poporului român*[209]*.* Progresase, aşadar, formarea reţelei de entităţi afiliate federaţiei, dar şi interesul pentru sport în rândul categoriilor menţionate în citat. Munca de lămurire desfăşurată de Silviu Herbay prin conferinţe publice (uneori în echipă cu profesorul Ghidionescu)[210] dăduse roade. Generalul putea raporta mândru că

---

[204] *Anuarul Universităţii din Cluj*, I (1919-1920): 26.

[205] A se vedea 'Societatea Sportivă Universitatea', p. 2; Bodea, *Agora „U"*, pp. 86-87.

[206] Fenomenul n-a fost specific, desigur, românilor ardeleni. Despre pătrunderea anevoioasă a femeilor în lumea sportului înainte de Primul Război Mondial, ca şi despre ramurile în care s-au produs breşele, la Kathleen E. McCrone, *Playing the Game: Sport and the Physical Emancipation of English Women 1870-1914* (Lexington: The University Press of Kentucky, 1988), pp. 21-292; Collins, *Sport in Capitalist Society*, pp. 44-47; Corbin – Courtine – Vigarello, *Istoria corpului II*, pp. 409-413.

[207] 'Informaţiuni', *Patria*, nr. 88 (24 aprilie 1920): 2.

[208] McCrone, *Playing the Game*, pp. 154-192; Collins, *Sport in Capitalist Society*, pp. 44-45.

[209] 'Sportive', *Patria*, nr. 71 (1 aprilie 1920): 2.

[210] Ca, de exemplu, în 17 ianuarie 1920, când cei doi *au făcut apel la vieaţă, la mişcare, în larga sală a prefecturei* din Turda, 'Domnul general Silviu de Herbai şi d-na în Turda', *Patria*, nr. 15 (17 ianuarie 1920): 3.

organizase şase *cluburi sportive române*, la Oradea, Salonta, Arad, Timişoara, Lugoj şi Caransebeş. Erau aşezări urbane înşirate, ca într-o salbă, de-a lungul graniţei de vest a României. Linia acelei frontiere nu fusese încă definitiv reglementată de Conferinţa de la Paris, aşteptându-se semnarea tratatului de pace cu Ungaria şi a unuia, colectiv, între statele ce dobândiseră teritorii prin destrămarea Monarhiei Austro-Ungare[211]. Înfiinţarea de cluburi în asemenea locuri vădea, o dată în plus, rolul important atribuit sportului în strategia imediată de marcare a prezenţei românilor în oraşe, ca element semnificativ. Reieşea din nou că asociaţionismul sportiv românesc ţinea acum de sfera politicilor ce vizau naţionalizarea spaţiul public citadin; politici în care elementul militar cantonat acolo era angrenat alături de cel civil, netezindu-se calea amalgamării lor într-un grup etnic compact. *În zilele viitoare, conducerea Federaţiei Sportive Române va ţinea o serie de conferinţe de aceiaşi natură şi în alte oraşe*, mai anunţa Silviu Herbay[212]. Ofiţerul în retragere se afla în plină ofensivă propagandistică. Trăia un sezon fast de popularizare a proiectului său de fortificare a naţiunii. Bifa pe hartă reuşitele, recomanda abonarea revistei bucureştene „Viaţa sportivă", dar şi îmboldea tânărul răsad la fapte, la muncă, la începerea imediată a activităţii sportive.

Societatea Sportivă a Studenţilor Universitari din Cluj i-a urmat, parcă, îndemnul. La 24 aprilie, conducerea acesteia anunţa satisfăcută că *multe din secţii au materialul trebuincios, aşa încât au şi început să lucreze*[213]. Se depăşise faza organizatorică. Clubul era promovat în presă ca funcţional, dar nu se preciza care anume din secţiile sale mergeau cu adevărat. Doar despre cea de tenis aflăm că urma să pornească în curând, spre mulţumirea distinselor membre ale societăţii, dar şi a doamnelor şi domnişoarelor care aveau să se înscrie până atunci. Linia se trăgea la 1 mai, când era anunţată încheierea rundei de închiriere a locurilor disponibile la tenis pentru acel sezon[214].

Sportul cu care încep însă analele clubului e fotbalul. El a furnizat primul succes dătător de speranţe, numai bun de fixat în memoria colectivă ca punct de pornire. Episodul are croială de epopee atunci când e relatat de protagoniştii lui victorioşi[215]. Nu-i mai puţin interesant însă nici dacă lărgim un pic perspectiva, punând în ecuaţie şi detalii referitoare la învinşi. La 16 mai, în calitate de oaspeţi, studenţii clujeni şi-au măsurat forţele cu jucătorii „Gloriei" Arad. Clubul din oraşul de pe malul Mureşului tocmai revenea la viaţă. Reprezentat la Adunarea Naţională de la Alba Iulia, el îşi întrerupsese, de fapt, activitatea în 1914, şi nu şi-a reluat-o imediat după încetarea războiului. Reorganizarea a început de-abia în iarna anului 1920. S-a reuşit înscrierea câtorva sute de membri activi şi

211 Sherman David Spector, *România la Conferința de Pace de la Paris. Diplomația lui Ion I. C. Brătianu* (Iași: Editura Institutul European, 1995), pp. 276-283.
212 'Sportive', p. 2.
213 'Informațiuni', *Patria*, nr. 88 (24 aprilie 1920): 2.
214 *Patria*, nr. 92 (29 aprilie 1920): 2.
215 Bodea, *Agora „U"*, pp. 88-92.

susţinători şi pregătirea de start a unor secţii: fotbal, gimnastică, scrimă şi (şi aici!) una pentru femeile dispuse să practice tenisul, dar şi *gimnastica svedeză*[216]. Apoi, în acea zi din mijloc de mai, s-a pus în scenă o sărbătoare în toată regula a sportului românesc arădean. Ea s-a deschis cu adunarea generală a susţinătorilor clubului, ţinută în sala festivă a primăriei. Primul pas al metodologiei de constituire a unei asociaţii a fost respectat întocmai. S-au votat statutele propuse de comitetul provizoriu şi s-a ales conducerea. Avocatul Gheorghe Crişan, unul dintre părinţii fondatori de la 1913, şi-a menţinut poziţia de preşedinte. Echipei executive din jurul său i s-a asociat o întreagă galerie de „patronese şi patroni", figuri tutelare locale, între care se distingeau oameni politici cu notorietate (Ştefan Cicio-Pop, Vasile Goldiş, Ioan Suciu), dar şi colonei din garnizoana Aradului. Era, în esenţă, reţeta de club-fanion folosită şi în cazul înfiinţării „Victoriei" Cluj. Şedinţa a prilejuit, desigur, şi evidenţierea mizei acelei reîntemeieri. Cuvântul inaugural rostit de vicepreşedintele Sava Sevici a relevat auditoriului schimbarea de accent produsă în filosofia clubului. Înainte de război, *în regimul de asuprire,* imperativul *educaţiei fizice disciplinate* era pregătirea tinerilor români *pentru lupta de desrobire, urmându-se pilda societăţilor slave socoliste*[217]. (E o preţioasă dovadă că fenomenul ceh „Sokol" fusese un exemplu pentru promotorii români din imperiu ai culturii fizice). În noul context, prioritatea o constituia *desvoltarea simţului de solidaritate al cetăţenilor din acest oraş şi împrejurimi*[218]. Lumea se schimbase, la fel şi rolul atribuit sportului de atari gânditori. Din slujba emancipării naţiunii, trebuia să treacă în cea a omogenizării ei.

După-amiază a venit rândul fotbaliştilor să se exprime. N-au făcut-o deloc în cerc restrâns, ci anturaţi de fani. *Societatea română arădană a ţinut să asiste în număr frumos* [...], *asigurând astfel succesul moral al manifestaţiei*[219]. Locul confruntărilor amicale a fost terenul Societăţii Arădene de Gimnastică (Aradi Torna Egylet). Pe el s-a disputat, ca uvertură, meciul dintre echipa secundă a „Gloriei" şi cea a proaspăt înfiinţatului club al Regimentului 14 Călăraşi cantonat în Arad. Militarii au pierdut cu 2-0. A urmat episodul în care s-au făcut remarcaţi studenţii sosiţi din Ardeal. *La orele 5 începe jocul între echipa primă a Gloriei şi cea a universitarilor din Cluj. Lupta se dă în tempo vehement. Ambele echipe se remarcă prin tehnică şi passe-uri precise. Rezultatul final se decide totuş cu 3:1 în favoarea universitarilor, rezultat datorit capacităţii de goal a „înaintaşilor" acestora, sprijiţi de „halfi". Portarul înalt de statură al clujenilor asigură apărarea cu succes a porţii*[220]. Trupa de strânsură venită cu un vagon special de la Cluj a impresionat

---

216 'Manifestare sportivă românească în Arad', *Românul*, nr. 102 (16 mai 1920): 2. Despre gimnastica suedeză şi rolul Martinei Bergman-Österberg în promovarea ei în şcolile de fete din Anglia, la McCrone, *Playing the Game*, pp. 100-122.

217 'Viaţa sportivă în Arad', *Românul*, nr. 103 (18 mai 1920): 2.

218 Ibid.

219 Ibid.

220 Ibid.

nu doar prin calitatea prestaţiei din teren, ci şi prin eleganţa vestimentară. Şi-a etalat în premieră echipamentul de joc alb-negru, combinaţie cromatică rămasă de atunci definitorie pentru club. Fusese adus de curând de la Praga, nou-nouţ, de Mihai Tripa (apărătorul buturilor echipei) şi Andrei Suciu, ambii foşti studenţi ai Politehnicii de acolo[221]. După ce s-a convenit organizarea unei „emulaţii de revanş"[222], victoria a fost savurată îndelung, tinereşte. Drumul de întoarcere la Cluj s-a transformat în odisee. Banchetele organizate în cascadă, în aşezările natale ale câtorva dintre învingători[223], au sporit senzaţia de început prelung şi voios de lume. Un amestec de talent şi boemie a răbufnit, aşadar, chiar de la începutul poveştii. S-a menţinut cu consecvenţă şi mai apoi, devenind emblema clubului şi sursa simpatiei largi de care el s-a bucurat.

Două luni mai târziu, la 15 iulie 1920, regele Ferdinand I a decretat ridicarea stării de asediu[224]. Măsura de revenire la normalitate era efectul semnării Tratatului de la Trianon (4 iunie). Pacea putea să pogoare cu adevărat peste regiune şi, o dată cu ea, calmul în comunităţi. Dispăreau restricţiile impuse civililor din considerente militare, inclusiv cele care filtrau drastic manifestările publice. De acum încolo era posibilă organizarea şi desfăşurarea nestingherită a întrecerilor sportive cu spectatori. Noul cadru statal nu mai părea provizoriu, reversibil. România avusese câştig de cauză şi în plan diplomatic. Celor aflaţi anterior în Ardeal în poziţia de membri ai naţiunii centrale nu le rămânea decât să se adapteze la realitate[225]. Aşa a reînceput să se manifeste deschis şi pasiunea lor pentru sport. În iulie a repornit Kolozsvári Atlétikai Club (KAC), gruparea-simbol a intelectualităţii şi funcţionărimii maghiare din oraş. Fusese fondată în anul 1885 şi se încărcase de glorie în mai multe ramuri sportive înainte de Primul Război Mondial[226]. Vor reveni treptat în arenă şi i se vor alătura cluburile corporative ale comercianţilor, feroviarilor, măcelarilor, şi muncitorilor[227]. Structura demografică şi socio-profesională a oraşului, neschimbată încă semnificativ, se reflecta destul de bine în panoplia de entităţi sportive existente acolo. Cinci cluburi maghiare, două româneşti şi unul evreiesc şi-au împărţit masa de fani din cosmopolitul Cluj interbelic, intrând în hora campionatelor sau concursurilor locale, regionale şi naţionale organizate încet-încet. Reţeaua de competiţii sportive ţesută astfel a dat, la rându-i, o mână de ajutor anevoioasei integrări a provinciilor unite în noul edificiu.

---

221 Bodea, *Agora „U"*, p. 88.

222 Meciul-revanşă s-a disputat la Cluj în 30 mai 1920 (de Rusalii), fiind câştigat de „Gloria" Arad cu scorul de 2-0, 'Clubul „Gloria" la Cluj', *Românul*, nr. 117 (6 iunie 1920): 4.

223 Bodea, *Agora „U"*, p. 92.

224 *Monitorul Oficial*, nr. 83 (16 iulie 1920): 1; *Gazeta Oficială a Comisiunei Regionale de Unificare din Cluj*, nr. 20 (6 august 1920): 1.

225 Lucian Leuştean, *România şi Ungaria în cadrul „Noii Europe" (1920-1923)* (Iaşi: Editura Polirom, 2003), pp. 95-97.

226 Killyéni, 'A Kolozsvári Atlétikai Club vázlatos története', pp. 272-278.

227 Faje, 'Playing for and against the nation', p. 171.

Revenind la povestea clubului care ne interesează aici, mai e de spus ceva, în încheiere. Societatea Sportivă a Studenţilor Universitari din Cluj era, evident, o denumire mult prea lungă pentru scandările galeriei, dar şi pentru titluri de articole sau relatări succinte inserate în gazete. Presa, predispusă la abrevieri, a recurs destul de rapid la varianta „Universitatea". De aici n-a mai fost decât un pas până la legendarul „U".

ÎN CONFLICT CU AUTORITĂȚILE UNIVERSITARE. CENTRUL STUDENȚESC „PETRU MAIOR" DIN CLUJ: PRIMĂVARA 1923

Maria GHITTA

Marele proiect cultural-național al înființării Universității românești din Cluj în toamna anului 1919 avea nevoie, pentru a reuși, inclusiv de o exemplară conlucrare între corpul profesoral și cel al studenților. O relație funcțională dascăl-elev reprezintă, desigur, dezideratul oricărei forme de învățământ. În cazul efortului de a fonda prima universitate românească din Ardeal, faptul capătă o semnificație suplimentară. Bunul mers al lucrurilor reprezenta o piatră de încercare pentru noile autorități, românești, una cu bătaie lungă pentru întreaga provincie. Succesul instituției putea deveni un exemplu. Orice disfuncționalitate a ei inducea efectul contrar. Reușita de a convoca la Cluj un corp profesoral de elită a fost întregită de capacitatea de a aduna în scurt timp un număr semnificativ de tineri studenți. Împreună, acei profesori și acei studenți erau chemați să demonstreze că sunt capabili să pună pe picioare o instituție demnă de înalte standarde academice și care să funcționeze fără sincope organizatorice, administrative.

Acest pact tacit dar asumat – al solidarității, al construcției – a funcționat din plin în primii ani între administrația universitară și studenți, prin organizația lor, Centrul Studențesc „Petru Maior". Ambelor părți le era clară miza unei asemenea colaborări, dincolo de rutina didactică[1]. Universitatea era chemată să joace un rol central în formarea noilor elite ale provinciei[2], după cum avea de dat un răspuns amplu și ferm în disputa, neîncheiată în epocă, privind superioritatea/inferioritatea culturală a diferitelor etnii (români, maghiari, germani)[3].

---

[1] A se vedea, în acest sens, Maria Ghitta, 'Universitatea din Cluj, anul I Centrul Studențesc *Petru Maior',* în Ioan Bolovan – Ovidiu Ghitta (coord.), *Istoria ca datorie. Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop la împlinirea vârstei de 60 de ani* (Cluj-Napoca: Academia Română/Centrul de Studii Transilvane, 2015), pp. 895-907.

[2] Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930* (București: Editura Humanitas, 1995), p. 185.

[3] Pentru cadrul mai general al dezbaterii, a se vedea Marius Turda, *Ideea de superioritate națională în Imperiul austro-ungar (1880-1918)* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2016), passim; un exemplu din Transilvania în toamna anului 1918, la Onisifor Ghibu, *La a douăzecea aniversare a Universității Daciei Superioare*, ediție îngrijită de Crișan Mircioiu (Cluj-Napoca: Editura Napoca Star, 2001), p. 38.

În toamna anului 1922, odată cu izbucnirea manifestaţiilor antisemite la Facultatea de Medicină şi, apoi, pe parcursul întregului an universitar, înţelegerea superioară a unui scop comun a fost greu pusă la încercare, dacă nu spulberată cu totul. Evenimentele de atunci au afectat din plin şi activitatea Centrului Studenţesc „Petru Maior", răsturnându-i ritmurile obişnuite.

Între 26 aprilie şi 1 mai 1923 a avut loc o neobişnuită şi oarecum misterioasă succesiune la conducerea Centrului Studenţesc „Petru Maior" din Cluj. Neobişnuită, pentru că era în afara cadrului ordinar de alegeri. Oarecum misterioasă, pentru că nu s-a păstrat vreun proces-verbal de la una dintre şedinţele care ar fi avut loc în acest scurt interval şi la care s-ar fi luat hotărâri privind o nouă formulă de conducere. Şedinţele de până atunci ale comitetului Centrului sunt documentate cu procese-verbale succesive. Oricum, documentele păstrate în arhivă arată că în prima dintre zilele mai sus menţionate (26 aprilie), preşedinte al organizaţiei era George (Gheorghe) Alexa, student la Drept, ales în funcţie în urma alegerilor de la începutul lunii februarie; în timp ce în prima zi a lunii mai, în fruntea ei se afla un preşedinte „ad-hoc", în persoana lui Ion I. Moţa.

A avea un preşedinte improvizat nu era un lucru tocmai dezirabil pentru o societate ca „Petru Maior", care, instalată la Cluj în toamna anului 1919, după o îndelungată funcţionare la Budapesta (din 1862), arătase o preocupare activă în a se organiza şi funcţiona pe baza unor statute bine definite[4]. Acela votat în decembrie 1921 prevedea că Centrul e condus de un *comitet ales pe un an şcolar, în prima jumătate a anului şcolar* (art. 20, cap. VII)[5]. Pentru a se alege un nou comitet, cel vechi îşi depunea mandatul, însoţit de o dare de seamă. Aceasta din urmă era supusă unei „comisii de verificare" ce funcţiona pe perioada electorală. Ea avea menirea de *a verifica acţiunea vechiului comitet*, precum şi pe aceea de a *prezida alegerile generale*[6], pentru a se asigura de corectitudinea întregului proces. Alegerea noilor reprezentanţi (15 la număr, cu funcţii definite) trebuia să fie în afara oricărei suspiciuni, în aşa fel încât ei să fie acceptaţi deopotrivă de studenţi şi de administraţia universitară. Numele lor şi funcţiile deţinute erau comunicate, fie prin presă, fie prin adrese speciale, instituţiilor interesate (senatul universitar, organizaţii studenţeşti din ţară şi străinătate etc.). O ceremonie oficială marca instalarea noului comitet, după cum aflăm şi dintr-un comunicat de presă emis în 25 martie 1922 şi trimis gazetelor locale: *Duminică 2, l. c. (aprilie) la ora 11 va avea loc instalarea festivă a Comitetului Centrului Studenţesc „Petru Maior" în Aula*

[4] Ana-Maria Stan, 'Forme de organizare ale Centrului studenţesc Petru Maior de la Universitatea din Cluj între 1919-1925', în Călin Florea – Ciprian Năprădean (coord.), *Societate şi civilizaţie. Profesorului universitar dr. Marcel Ştirban la împlinirea a şapte decenii de viaţă* (Târgu-Mureş: Editura Dimitrie Cantemir, 2002), pp. 598-621.

[5] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 5900, Statutele Centrului Studenţesc Petru Maior din Cluj.

[6] Ibid.

Universității[7]*.* Se preciza că *această activitate urmează să rămână un act tradițional în viața studențimii universitare din Cluj*, că *va prezida domnul rector, vor participa decanii și întrega studențime*[8]*.* Semn că ceremonia urma să fie solemnă și pregătită până la detalii erau indicațiile privind până și cântecele ce vor fi intonate: Gaudeamus, Tricolorul, Pe-al nostru steag. Dacă în primăvara 1922 un asemenea moment festiv putea avea loc în Aula Universității, în prezența celor indicați, lucrurile stăteau cu totul diferit un an mai târziu.

Anul 1922-1923 nu era el însuși unul obișnuit; nu e deci de mirare că o astfel de descriere se potrivea și alegerilor studențești. După amplul și susținutul efort constructiv, de întemeiere și funcționare, Universitatea din Cluj se confrunta cu o *misterioasă*[9] mișcare de sens opus, care dorea abrogarea unora dintre regulile existente, rescrierea lor. Tulburările antisemite izbucnite la finalul lunii noiembrie 1922 în laboratoarele Facultății de Medicină s-au extins rapid, paralizând întreaga Universitate din Cluj, dar și instituțiile similare din țară.

Încă din 30 noiembrie, la doar două-trei zile de la declanșarea incidentelor, Centrul Studențesc „Petru Maior" prelua frâiele acțiunii studențești. Un memoriu trimis senatului cuprindea cererile: *numerus clausus, rezolvarea satisfăcătoare a chestiei cadavrelor, examene de limba română și de primire la Facultatea de Medicină ș.a.*[10]. Primele două dintre aceste revendicări aveau un explicit caracter antisemit. Una se referea la limitarea numărului de studenți evrei la proporția pe care aceștia o reprezentau în totalul populației țării, cealaltă la utilizarea de către aceiași studenți de cadavre evreiești în sălile de disecție de la Medicină. Aceste solicitări, alături de cele cu caracter „socio-cultural" (cămine, cantine, burse, cărți de studiu) se vor regăsi și în memoriul înaintat la 10 decembrie guvernului (Ministerului Instrucțiunii) printr-o amplă demonstrație în capitală, la care au participat reprezentanți din toate centrele universitare ale țării. Violențele înregistrate atunci între studenți și armată vor contribui la alimentarea mișcării. O solidaritate națională rapid obținută, mai ales în jurul lui „numerus clausus", va genera de acum înainte un fel de competiție a radicalității între centrele universitare: nimeni nu trebuia să cedeze. Dacă părea că unii dintre reprezentanții studenților erau gata de compromisuri, se găseau colegi din alte centre care să îi aducă la ordine. Dacă într-o universitate precum cea din Cluj lucrurile stăteau să se calmeze, în sensul

---

[7] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 5851 (Condica maculaturilor), 25 martie 1922 (Instalarea festivă a Centrului Studențesc).

[8] Ibid.

[9] Așa îi apărea ea – într-o notă din 4 decembrie 1922 – unuia dintre cei care contribuiseră la întemeierea Universității din Cluj, Nicolae Iorga, *Memorii (1922-1925)* (București: Paul Editions, 2018), vol. 4, p. 25 (*Continuă tulburări, de origine misterioasă, contra evreilor, la Cluj. O acțiune absurdă și smintită*).

[10] 'Ce am făcut până acum și pentru ce', *Dacia Nouă*, nr. 1 (1922): 2.

reluării cursurilor şi intrării în normalitatea studiului, incidente petrecute la Bucureşti sau la Iaşi serveau drept combustibil pentru noi izbucniri.

Şi conducerea Centrului „Petru Maior" a suferit modificări odată cu declanşarea conflictului: *vechiul comitet al D-lui Adam Popa a demisionat în ziua de 30 Nov*.[11]. În şedinţa din 19 decembrie, preşedintele a depus darea de seamă şi şi-a explicat gestul. *Dacă totuşi a demisionat, în circumstanţele cunoscute, nu e deloc pentru deosebiri de convingeri şi sentimente, ci pentru că drumul formal al vechiului comitet s-a despărţit de acela care era în spiritul studenţimii din ziua de 30 Nov.*[12]. Câteva zile mai târziu, A. Popa a şi făcut parte din delegaţia restrânsă ce susţinea cauza studenţimii clujene în capitală. Noul comitet, „comitetul Alexa", după numele preşedintelui său, era deci el însuşi „emanatul revoluţiei", adică al unor circumstanţe deosebite, în care nu mai era timp şi loc pentru îndeplinirea unor condiţii ordinare de funcţionare. Dacă fostul comitet s-a retras din funcţie pentru că „formal" nu-şi putea asuma acest program al studenţimii, noua conducere putea şi o va şi face. În seara zilei de 22 decembrie, *studenţimea s-a întrunit în adunare neoficioasă şi în afara localurilor Universtăţii şi ale căminurilor*. Acolo *s-a decis ca: D-l preşedinte Alexa să fie delegat principal al studenţimii în viitoarele demersuri la autorităţi*[13]*.* Predarea de ştafetă avusese loc, un nou preşedinte al organizaţiei studenţeşti căpăta mandat de reprezentare. Dar această scurtă relatare din paginile oficiosului mişcării studenţeşti arată cum erau şi cum se percepeau studenţii răzvrătiţi. Ajunseseră într-o situaţie „neoficioasă" şi în afara „localurilor Universităţii"; se aflau în conflict cu autoritatea universitară locală, care nu le permitea să utilizeze în scopul organizării revoltei clădirile ce-i aparţineau.

Într-adevăr, reunit în şedinţă la 21 decembrie, Senatul Universităţii constatase că „măsurile de liniştire" luate nu sunt eficiente. Orele continuau a fi întrerupte, studenţii evrei opriţi de la cursuri, ordinea universitară grav tulburată. În consecinţă, decidea închiderea Universităţii începând cu a doua zi şi interzicerea oricăror manifestaţii în *localurile Universităţii sau în Căminuri*[14]*.* Vacanţa de iarnă ce tocmai urma putea fi un sfetnic bun pentru tinerii recalcitranţi. Dar...

Reluarea cursurilor nu s-a dovedit a fi o sarcină uşoară. Profesori şi studenţi, generaţie matură şi tineri au viziuni diferite. *Studenţii se întorc la cursuri. Dar unii stau la îndoială dacă să se aşeze în bănci, la lucru serios sau să continue o agitaţie care trece peste marginile unei tinerimi care se pregăteşte să ia în mâinile ei conducerea spre civilizaţie a vieţii publice de la noi*[15]. Constatarea aparţinea unuia dintre profesorii Universităţii, care-şi întărea poziţia tocmai cu argumentul autorităţii. Se prezenta în această dezbatere şi în calitate de *autor al cărţii Românii*

[11] 'Ultimele hotărâri', Ibid., p. 4.
[12] Ibid.
[13] 'Informaţiuni', Ibid.
[14] Cluj-Napoca, Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fond Universitatea din Cluj. Şedinţele Senatului Universitar, dosar 4, f. 37 (şedinţa din 21 decembrie 1922).
[15] Gheorghe Bogdan-Duică, 'Lămuriri studenţimei', *Patria*, nr. 19 (28 ianuarie 1923): 1.

şi Ovreii[16], ca unul care reflectase deja asupra subiectului, deci un specialist în materie. În acea dublă calitate considera că agitaţia antisemită *este o luptă politică [..] în care în nici un caz Universitatea nu se putea lăsa târâtă*[17]*.* Oferă apoi studenţilor câteva sfaturi-consideraţii demne de un dram de atenţie. Mai întâi, le semnalează că nu se mai află într-un *conflict cu colegii lor ovrei*, ci într-unul cu autoritatea; or, aceasta e menită să triumfe, având ea însăşi „amor-propriu". Cerinţa de a nu ceda primul în faţa celeilalte tabere – din mândrie, din „onoare" – avea să fie invocată pe viitor, mai ales de reprezentanţii studenţilor, dar nu numai. În aceeaşi notă părintesc-profesorală, Bogdan-Duică le transmite că *problema semitismului la noi şi aiurea* e una prea vastă pentru mijloacele lor şi că, pentru a se putea apropia de soluţionarea ei, ar fi nevoie de *altfel de acţiuni*, pe care le şi descrie: *tinerimea ar trebui să se exmatriculaze de bună voie, să se constituie în partid politic-antisemit, să aibă un şef genial, iscoditor, răpitor de mase ca Lueger, care să poată schimba întreaga viaţă economică actuală*[18]*.* Cu alte cuvinte, pentru profesorul de la Litere, problema nu era existenţa unui curent politic antisemit (dimpotrivă!), ci funcţionarea lui în universitate, acolo unde tinerii erau chemaţi în alte scopuri, şi anume cele ale formării profesional-culturale. Altfel, în mod ironic sau nu, studenţii aveau să urmeze jumătate din sfaturile profesorului lor. Nu pe acela privind lipsa lor de şanse în faţa autorităţii.

O voce anonimă din tânăra generaţie se exprima şi ea în preajma redeschiderii şcolii: *Guvernul ne-a respins cererile noastre capitale, dar noi nu descurajăm şi cerem încă o dată sus şi tare: Numerus clausus! Vrem ca să se deschidă universităţile ţării noastre fără jidani!*[19] Scurtul citat de mai sus rezumă o întreagă stare de lucruri. Puse faţă în faţă, cele două luări de poziţie marchează distanţa ce se pusese între generaţii pe o scală a antisemitismului; studenţii depăşiseră mult în radicalitate susţineri ale unora dintre profesorii lor. Primim apoi informaţii despre stadiul negocierilor cu guvernul. Într-adevăr, în întreagă această perioadă de proteste, reprezentanţii autorităţilor, fie universitare, fie guvernamentale, se vor arăta dispuşi să îndeplinească multe din cerinţele studenţilor; cele economice, sociale etc. Dar nu vor accepta principiul „numerus clausus", invocând libertatea învăţământului în România şi egalitatea cetăţenilor ei[20]. Singura limitare a accesului la învăţământ luată în discuţie era cea pentru cetăţeni străini. Mica izbucnire tinerească din paginile ziarului studenţesc de la Cluj arată şi marea

---

[16] Într-adevăr, Bogdan-Duică publicase în 1913, la Bucureşti, o carte cu titlul de mai sus, ale cărei teze principale se încadrau în curentul antisemit al epocii, legat în Vechiul Regat mai cu seamă de chestiunea încetăţenirii evreilor.

[17] Bogdan-Duică, 'Lămuriri studenţimei', p. 1.

[18] Ibid.

[19] 'Murim mai bine-n luptă cu glorie deplină', *Dacia Nouă*, nr. 6 (1922): 1.

[20] Într-una dintre întâlnirile pe care cele două părţi (studenţi-autorităţi) le-au avut în lunile din primăvara 1923, ministrul Instrucţiunii, dr. C. Angelescu, le-a spus interlocutorilor săi, mustrându-i pentru irosirea anului universitar: *Nimeni nu este silit a fi student, după cum nimeni nu poate fi împiedicat a fi student*, 'Redeschiderea Universităţilor', *Înfrăţirea*, nr. 770 (12 aprilie 1923): 1.

speranţă din umbra cererii de stabilire a unui prag pentru evrei: „fără jidani". „numerus clausus" se transforma pe nesimţite în „numerus nullus".

Dacă în plan oficial cererea de a limita accesul evreilor în şcoli nu a avut succes, în plan practic, tulburările au produs efect: *Studenţii evrei par complet descurajaţi şi evită orice contact cu cei creştini. Mulţi dintre ei au început să părăsească oraşul;* după estimări aproximative*, cam 50 la sută ar fi plecat*[21]. Chiar şi aşa, tentativa de redeschidere a Universităţii s-a dovedit mereu un obiectiv greu de atins.

În şedinţa din 1 februarie 1923, *Senatul decide suspendarea cursurilor şi a lucrărilor practice de la toate Facultăţile cu începere de la 2 februarie până la noi ordine*[22]*.* Incidente avuseseră loc la Medicină, iar rectorul Iacobovici declara: *Cererile studenţilor nu pot fi soluţionate decât pe cale legislativă de către parlament. În ceea ce priveşte autorităţile universitare, în limita legilor şi regulamentelor ele au făcut tot ce era posibil*[23]*.* Începută cu o listă de revendicări adresată Senatului Universităţii din Cluj, continuată apoi la nivel de minister al instrucţiunii şi de guvern, lupta studenţească ajunsese acum de competenţa parlamentului; singurul care putea emite/modifica legislaţia. Altfel, toate entităţile administrative responsabile în domeniu oferiseră – şi aveau să o facă în continuare – îmbunătăţiri „culturale şi sociale" vieţii de student (biblioteci, cămine, cantine etc.), totul până la limita lui „numerus clausus". Evenimentele din aceleaşi zile, petrecute la Bucureşti, ridicaseră nivelul intervenţiei autorităţilor. După tulburări grave, ce au avut loc atât la universitate, cât şi pe străzile capitalei în 30 ianuarie – 1 februarie, cel care a luat decizii a fost *Consiliul de miniştri fiind de faţă şi prefectul poliţiei*[24]*.* S-a hotărât *închiderea Universităţii, căminurilor şi cantinelor, precum şi deschiderea de acţiuni împotriva agitatiorilor, suprimarea avantagiilor legale ale studenţimii precum şi suprimarea ziarului Cuvântul Studenţesc*[25]*.* Ca urmare, s-au şi produs arestări printre studenţi.

Autorităţile universitare ajung să fie exasperate de lipsa de înţelegere a studenţilor, de refuzul lor de a face orice compromis. Cum argumentul raţional (pierderea anului universitar, cu costuri materiale imense, cu efecte în desfăşurarea activităţii în anii următori etc.)[26] pălea în faţa intransigenţei juvenile, au început să fie găsite diverse explicaţii pentru această atitudine. În textul procesului-verbal al şedinţei marelui consiliu universitar de la Bucureşti, trimis spre publicare, se spune: *turburările s-au ivit mai întâi la Cluj şi dovedeşte amestecul*

---

[21] 'Agitaţiile studenţeşti la Cluj continuă', *Înfrăţirea*, nr. 723 (9 februarie 1923): 4.

[22] Cluj-Napoca, Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fond Universitatea din Cluj, Şedinţele Senatului Universitar, dosar 4, f. 52.

[23] 'Închiderea Universităţii din Cluj', *Patria*, nr. 24 (3 februarie 1923): 1.

[24] 'Agravarea mişcărilor studenţeşti', Ibid., p. 3.

[25] Ibid.

[26] Despre consecinţele nefaste ale neacceptării de către studenţi a unei înţelegeri cu guvernul (care promitea aproape orice în afară de „numerus clausus"), a se vedea Gh. Bogdan-Duică, 'Universitatea şi studenţimea. Un compromis', *Patria*, nr. 734 (2 martie 1923): 1 şi 'Mişcarea studenţească în ţară', *Înfrăţirea*, nr. 743 (7 martie 1923): 4.

strein, dăunător ţării[27]; acelaşi comunicat *exprimă dorinţa deschiderii universităţii pentru toţi cetăţenii români şi înfierează numerus clausus-ul*[28]. Emil Pangratti, rectorul Universităţii din Bucureşti, va declara, de altfel, şi cu alt prilej că *numerus clausus nu se poate da. E o invenţie pur ungurească*[29].

Într-adevăr, începând cu anul universitar 1920-1921, în Ungaria, în contextul valului de antisemitism ce a urmat căderii guverului Béla Kun, intrase în vigoare inclusiv o lege care instituise „numerus clausus" pentru studenţii evrei[30]. Valoarea de exemplu a acelei legi pentru studenţii români nu poate fi ignorată. Pe de altă parte, teza „amestecului străin" ca singur responsabil de întreaga situaţie creată în universităţile româneşti e cel puţin exagerată. Mai mult decât o teorie a conspiraţiei, a influenţat o stare de fapt. Adoptarea legislaţiei restrictive din Ungaria a făcut ca mulţi dintre cei care nu mai puteau urma acolo studiile să se îndrepte către zonele învecinate, inclusiv spre Universitatea din Cluj; iar în cadrul acesteia, mai ales spre Facultatea de Medicină[31]. În toamna anului 1922 – primăvara 1923, antisemitismul universitar se manifesta în mai multe centre din regiune (la Praga, în Austria, Polonia, Lituania)[32].

Începe să se vorbească tot mai mult de un amestec politic în mişcările studenţeşti sau de semnificaţiile politice pe care acestea le-au dobândit. Acelaşi rector Pangratti constată: *din ştiinţifică şi economică mişcarea a devenit politică*[33]. Un coleg de-al său de la Cluj făcea o observaţie asemănătoare – *Mişcarea studenţească a părăsit Universitatea şi a trecut pe tărâm politic înalt*[34] –, considerând-o, pe bun drept, semnificativă în contextul votării noii Constituţii[35].

Că înşişi unii dintre reprezentanţii studenţimii aveau deja în plan legarea cererilor lor de lupta politică rezultă foarte clar din declaraţiile pe care le face la început de februarie unul dintre delegaţii clujeni întors de la consultările din

---

[27] 'Conflictul studenţesc din Bucureşti', *Înfrăţirea*, nr. 737 (28 februarie 1923), p. 3.

[28] Ibid.

[29] 'Mişcarea studenţească în ţară', p. 4.

[30] Moshe Y. Herczl, *Christianity and the Holocaust of Hungarian Jewry* (New York: New York University Press, 1993), pp. 43-47; Catherine Horel, *Amiralul Horthy, regentul Ungariei* (Bucureşti: Editura Humanitas, 2019), p. 207.

[31] Prelucrarea datelor din addenda *Almanahului Societăţii Academice „Petru Maior" al Societăţilor pe facultăţi şi academii şi al Cercurilor studenţeşti regionale din Cluj* (Cluj: Tipografia „Cartea Românească" S.A., 1929) ne oferă următoarele valori ale ponderii studenţilor evrei în cadrul Facultăţii de Medicină: anul universitar 1919-1920, 31%, anul universitar 1920-1921, 42,9%, anul universitar 1921-1922, 48,20%, anul universitar 1922-1923, 42,7%.

[32] Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelului Mihail" Mişcare socială şi organizaţie politică O contribuţie la problema fascismului internaţional* (Bucureşti: Editura Humanitas, 1999), p. 111.

[33] 'Caracterul politic al mişcării studenţeşti', *Înfrăţirea*, nr. 750 (15 martie 1923): 3.

[34] Bogdan-Duică, 'Universitatea şi studenţimea', p. 1.

[35] Constituţia votată în 29 martie 1923 acorda pentru prima oară, prin legea fundamentală internă, drepturi cetăţeneşti depline populaţiei evreieşti din România.

Bucureşti. Prezentând în faţa colegilor hotărârile de continuare a luptei, acesta conchide: *Ca ultimă armă ne rămâne – spune dl. Moţa – consultarea parlamentului, şi dacă acesta va refuza, se va continua lupta prin propagandă nedemagogică în masele de alegători ca la noile alegeri să reuşească deputaţii cari au înscris în program „numerus clausus"*[36]*.* La aceeaşi întrunire se menţine hotărârea, luată anterior, *de a nu se renunţa nici cu riscul pierderii anului* şi se face anunţul privind depunerea candidaturilor pentru noile alegeri*. Interesul arătat faţă de aceste alegeri e mic, manifestându-se o absolută încredere în actualul comitet*[37]*.*

Chiar şi aşa, comitetul adus de valul revoluţionar la sfârşitul anului precedent ţine să facă alegeri, să se valideze, să intre în legalitate. Acestea au loc în primele zile ale lunii februarie şi, într-adevăr, G. Alexa este confirmat în funcţie, de astă-dată după un scrutin. În adresele care anunţă componenţa noului comitet apare, adăugat de mână, şi numele lui Moţa, devenit arhivarul Centrului[38]. În alte asemenea adrese, numele lui nu apare[39]. Indiferent de motivul acestor desincronizări, fapt este că Moţa era un activ susţinător al cauzei. Încă din decembrie, de la apariţia ziarului *Dacia Nouă*, era implicat în redactarea lui, iar mai apoi, după cum am văzut, sunt situaţii în care îi reprezintă în calitate de delegat pe studenţii clujeni (vezi nota 34). Iar activitatea sa în noul comitet va fi dintre cele mai remarcate.

În foarte scurt timp i se dă ocazia să-şi folosească abilităţile de condeier şi de avocat în devenire, într-un memoriu adresat Senatului Universităţii[40]. Acesta, reunit în şedinţă la 5 februarie, dăduse o lovitură neaşteptată Centrului „Petru Maior", hotărând nici mai mult, nici mai puţin decât desfiinţarea lui. Invocând că statutele organizaţiei nu respectă un anumit articol (nr. 89, al. 2) din *Regulamentul de disciplină* al Universităţii, decidea preluarea averii şi arhivei Centrului de către administraţia universitară şi dădea un termen de 15 zile pentru aducerea la ordine a oricăror statute ale societăţii studenţilor[41]. Senatul încerca să-şi recupereze autoritatea fie şi pe căi birocratice. Cum numeroasele sale apeluri privind întoarcerea în linişte la cursuri fuseseră ignorate, recurgea – în disputa cu

---

[36] 'Întrunirea de aseară a studenţimii din Cluj', *Înfrăţirea*, nr. 719 (3 februarie 1923): 3. Dovadă că preocupările studenţeşti depăşiseră marginile agendei universitare e şi faptul că s-a discutat, cu acelaşi prilej, despre *expulzarea evreilor veniţi în ţară după Unire, hotărându-se a se interveni la autorităţi*. Treptat, „mişcarea studenţească" preia teme ale unui mai larg program antisemit.

[37] Ibid.

[38] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 5593, nr. 43/11.02.1923 (către Societatea academică Aurel Vlaicu din Torino), nr. 42/11.02.1923 (către Societatea Studenţilor români din Berlin).

[39] Spre exemplu, în cea trimisă către Societatea Academică Dacia Traiană din Roma, în care se anunţa *constituirea Comitetului Centrului nostru pentru anul şcolar în curs*, Ibid., Ms. 5851, nr. 17/1923, f. 39 r-v.

[40] Ibid., „Memoriu Onoratului Senat Universitar" (7 februarie 1923).

[41] Cluj-Napoca, Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fond Universitatea din Cluj, Şedinţele Senatului Universitar, dosar 4, f. 54 r-v.

recalcitranţii studenţi – la un articol din regulament. În chestiune se afla prezenţa în structurile de conducere de la „Petru Maior" a unor reprezentanţi de la alte şcoli superioare din oraş (Academia Comercială şi Agronomia), pe care, pe bun drept, autoritatea universitară le refuza ca nefăcând parte din structura instituţiei. Era şi o măsură de prevedere împotriva unor studenţi „străini de universitate", dar care afectau, prin participarea lor la proteste, buna ei funcţionare[42]. Oricum, în această problemă, reprezentanţii de la „Petru Maior" au fost mult mai cooperanţi cu autorităţile universitare decât în celelalte chestiuni pe care le apărau în acel an şcolar. La 14 martie ei se adresează Senatului, rugându-l să binevoiască *a delega o comisiune dintre Dnii profesori, cari să discute şi să rezolve în mod definitiv, împreună cu reprezentanţii noştri, chestiunea statutelor Societăţii*[43]*.* Senatul însuşi retrăsese ordinul de desfiinţare a centrului studenţesc, *având nevoie de hotărârea autorizată a studenţimei* şi mizând astfel pe *liniştirea spiritelor şi lămurirea situaţiei*[44]*.* Pe toate căile, în această perioadă, autorităţile universitare locale şi centrale încearcă să ajungă la o înţelegere cu studenţii.

Aceştia, la rândul lor, îşi evaluează opţiunile. În şedinţa Comitetului Centrului din 17 februarie 1923, o fac în prezenţa *Dlui Zelea Codreanu, delegatul studenţilor ieşeni*[45]*.* A primi şi a trimite delegaţi la consultări devenise o practică între reprezentanţii studenţilor în acel an. Era un mod de comunicare şi de sincronizare în luarea deciziilor între centrele universitare. Dar oaspetele de acum nu era un delegat oarecare. La drept vorbind, nici nu putea fi trimisul studenţimii ieşene, întrucât îşi încheiase stagiul la acea universitate. El venea din Germania, unde plecase spre a-şi continua studiile şi misiunea de luptător antisemit[46]. Activitatea din timpul studenţiei sale ieşene era însă cunoscută colegilor clujeni[47], care-l primesc cu toată deferenţa, cerându-i părerea asupra căii de urmat. Pentru

---

[42] A se vedea şi o şedinţă din aprilie, care aprobă ţinerea unei mari întruniri a „Centrului Studenţesc", *cu condiţia de a nu participa decât studenţii înscrişi în regulă la Universitate*, Ibid., dosar 4, f. 85 v (şedinţa din 13 aprilie 1923).

[43] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 5851, nr. 68/1923, adresa din 14 martie 1923.

[44] 'Ordinul de desfiinţare a centrului studenţesc „Petru Maior" a fost retras', *Înfrăţirea*, nr. 741 (4 martie 1923): 3.

[45] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 6011, Proces-verbal luat în şedinţa Comitetului Centrului Studenţesc „Petru Maior" din ziua de 17 februarie 1923.

[46] Oliver Jens Schmitt rezumă această scurtă etapă a vieţii lui Codreanu sub formula *misionar antisemit în Germania*. A se vedea cartea sa *Corneliu Zelea Codreanu. Ascensiunea şi căderea „Capitanului"* (Bucureşti: Editura Humanitas, 2017), pp. 62-64.

[47] În toamna anului 1920 Codreanu participase la Cluj la primul congres studenţesc din România Mare. Se făcuse de pe atunci remarcat, susţinând o moţiune ce împiedica acceptarea studenţilor evrei în organizaţiile generale ale studenţimii. Intervenţia sa a deturnat în bună măsură desfăşurarea congresului şi scopul constituirii unei organizaţii care să-i reprezinte pe toţi studenţii din România. A se vedea Ghitta, 'Universitatea din Cluj, anul I', pp. 895-907.

Alexa, preşedintele Centrului, erau două variante în discuţie: una a intrării *liniştite la cursuri*, dar fără a se renunţa la un program ce trebuia continuat *prin conferinţe şi şezători literare*, alta dură, a perseverenţei în luptă, *în felul în care am dus-o până în prezent*. Acest din urmă caz ar avea însă dezavantajul *deraierii din partea unor studenţi*[48]. Când îi vine rândul să-şi spună părerea, invitatul prezintă un proiect cu bătaie lungă (şi mult mai largă, faţă de cetatea universitară): *Lupta noastră depăşind cadrele universităţii ar trebui transpusă în marea massă a cetăţenilor ţărei*[49]. Pentru aceasta era preconizată *o mare întrunire cetăţenească,* adunând *locuitorii diferitelor ţinuturi ale României*. Cele patru centre universitare urmau *să se transforme în patru centre de propagandă naţională [...] prin care am putea ajunge să dispunem la un moment dat în fiecare orăşel de câte un nucleu de organizare naţională*[50]. Comparând cele două intervenţii (Alexa, Zelea-Codreanu), avem, desigur, sugerată distanţa de viziune între cei doi; şi prefigurarea unora dintre realizările celui de-al doilea...

Astfel, Zelea-Codreanu nu s-a limitat la a participa la întruniri strategice ale conducătorilor studenţimii locale. Aceştia au fost puşi la muncă, pentru a realiza mari şi mobilizatoare steaguri alb-negre cu zvastică, tivite cu tricolor[51]. O domnişoară pe numele ei Elena Ilinoiu a fost foarte activă în producerea lor, semnând chitanţe prin care se adeveresc, către Centrul „Petru Maior", sume de bani cheltuite pentru *confecţionarea drapelelor*[52]. Ea este nimeni alta decât cea care avea să devină soţia aprigului luptător naţionalist aflat atunci în vizită la Cluj.

Înainte de despărţire, *cumpătatul* Alexa (aşa cum îl descrie mai târziu Codreanu în memoriile sale)[53] îşi întreabă oaspetele: *când înţelege să fie puse aceste proiecte în aplicare, acum imediat sau în decursul vacanţei de vară? Dl. Zelea Codreanu: Imediat, căci în caz contrar guvernul votează Constituţia, deci acţiunea ulterioară*

---

48 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 6011, Proces-verbal luat în şedinţa Comitetului Centrului Studenţesc „Petru Maior" din ziua de 17 februarie 1923.

49 Ibid.

50 Ibid.

51 Codreanu descrie în detaliu asemenea steaguri, folosite câteva zile mai târziu la Iaşi, la 4 martie, când se pun bazele Ligii Apărării Naţional Creştine (LANC): *Pânza acestor steaguri era neagră, în semn de doliu; la mijloc o pată albă rotundă semnificând nădejdile noastre [...], în mijlocul albului o svastică, semnul luptei antisemite din întreaga lume, iar de jur împrejurul steagului, tricolorul românesc*". Vezi Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari* (Sibiu: Editura Totul pentru ţară, 1936), p. 119. Câteva pagini mai sus aminteşte că s-a făcut un astfel de steag la Cluj, iar *în casă la căpitanul Şiancu*, *am jurat cu toţii pe acel steag*, Ibid., p. 116.

52 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 5988, chitanţă din 19 februarie 1923, semnată de Elena Ilinoiu (*Lei 327 primiţi de la Dl. Crâşmariu pentru costul următoarelor materiale pentru confecţionarea drapelelor: 2 m satin negru – 120 lei; 1 m satin alb – 39 lei; 12 m tricolor – 120 lei; 3 mosoare aţă – 48 lei*); altă chitanţă, f.d., semnată Elena Ilinoiu (primiţi de la acelaşi Crâşmariu *pentru confecţionarea steagurilor: 19.75 m tricolor – 197.50 lei; 5 m satin negru – 275 lei; 2 m satin alb – 70 lei; total 542.50 lei*).

53 Codreanu, *Pentru legionari*, p. 115.

acestei votări nu va mai putea da rezultatul dorit[54]. Ceea ce va şi face, în scurtă vreme. În timp ce musafirul pleacă spre îndeplinirea programului anunţat, Alexa rămâne cu dilemele sale: intrarea la cursuri sau perseverenţa? Cum se văzuse deja, el era împărţit între cele două opţiuni şi pare, pe parcursul săptămânilor următoare, tot mai atent la argumentele celor care doreau revenirea la studiu şi separarea bătăliei studenţeşti de o cauză tot mai politizată. Era clar (pentru cine dorea să înţeleagă) că guvernul şi parlamentul nu se puteau angaja deodată, în acelaşi timp practic, la măsuri ce garantau evreilor egalitatea ca cetăţeni români (prin votarea Constituţiei) şi la adoptarea, pe de altă parte, a unor restricţii în privinţa accesului lor la educaţie („numerus clausus"). Era apoi tot atât de limpede pentru curentele politice naţionaliste, antisemite, că episodul „mişcării studenţeşti" trebuia exploatat, ceea ce au şi făcut[55].

Mai vechile curente antisemite, ca acela avându-l în centru pe profesorul A.C. Cuza, n-au ratat momentul unor infuzii de energie şi de idei juvenile, reinventându-se în Liga Apărării Naţional Creştine. De la începtul lunii martie 1924 (data constituirii organizaţiei, la Iaşi), studenţii se puteau baza în susţinerea campaniei pentru „numerus clausus" nu doar pe eventuali deputaţi răzleţi, convinşi de justeţea cauzei, aşa cum se putuse întâmpla până atunci – respectiv cu o lună în urmă (a se vedea nota 36) –, ci pe o întreagă organizare politică. Fiecare dintre părţi putea să capete ceea ce avea nevoie, într-un schimb reciproc avantajos. Mai rămâneau totuşi de negociat unele lucruri.

În tot acest răstimp (februarie-aprilie), conducerile universităţilor şi reprezentanţii Ministerului Instrucţiunii au depus eforturi pentru a-i convinge pe studenţi să renunţe la pretenţia lor maximală („numerus clausus") şi să accepte ofertele autorităţilor, reluând cursurile. De câteva ori părea că s-a ajuns la o înţelegere. Şedinţa din 2 martie 1923 a senatului vorbeşte despre *acordul încheiat între reprezentanţii studenţilor şi delegaţii Senatului universitar*, care va permite *studenţilor adevăraţi posibilitatea de a urma cursurile şi de a nu pierde în chip inutil anul*[56]. Anunţând vestea (redeschiderii Universităţii), un ziar local continua: *Ar trebui să terminăm titlul de mai sus cu un semn de întrebare. Într-adevăr, de atâtea ori s-au redeschis în ultimul timp universităţile noastre pentru a se închide îndată, după prima zi de funcţionare*[57]. Avea să fie din nou cazul.

---

[54] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 6011, Proces-verbal din 17 februarie 1923.

[55] „Liga Apărării Naţional Creştine" (LANC) s-a constituit la Iaşi, la 4 martie 1923. A se vedea Heinen, *Legiunea „Arhanghelului Mihail"*, p. 112; „Acţiunea Românească" s-a constituit la Cluj, la 7 iunie 1923, vezi Maria Ghitta, 'Un episod timpuriu din organizarea naţionalismului interbelic: „Acţiunea Românească" (1923-1925)', în Alina Branda – Ion Cuceu – Claudia Ursuţiu (eds), *Spiritualitate şi cultură europeană. Volum dedicat Profesorului Ladislau Gyémánt la împlinirea vîrstei de 60 de ani* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană – Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, 2007), pp. 103-114.

[56] Cluj-Napoca, Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fond Universitatea din Cluj, Şedinţele Senatului Universitar, dosar 4, f. 67 (şedinţa din 2 martie 1923).

[57] 'Se redeschid universităţile', *Înfrăţirea*, nr. 739 (2 martie 1923): 3.

Redeschiderea programată pentru data de 16 aprilie (după Paşte) părea să fie în sfârşit sigură, pregătită până la detalii. Guvernul aloca fonduri pentru dotarea universităţilor: un plus de cinci milioane lei *la căminuri şi cantine*, *200 milioane pentru înzestrarea laboratoarelor existente şi pentru creiarea altora noi*[58]; la Cluj era anunţată o nouă clinică infantilă, un institut de fiziologie, fonduri pentru biblioteci, un cămin studenţesc etc.[59] Ameninţa, pe de altă parte, cu represalii. *Studenţii vinovaţi de tulburări vor fi eliminaţi*[60]*.* Se părea, din nou, că se ajunsese la un acord între părţi. Reuniţi înainte de sărbători, delegaţii studenţilor se arătaseră *satisfăcuţi de rezolvirea celor mai multe revendicări* şi acceptaseră, *din spirit de înalt patriotism să renunţe la singura revendicare a lor nerealizată şi nerealizabilă: introducerea lui „numerus clausus" în şcoli*[61]*.* Îşi rezervau însă *latitudinea de a continua lupta în afara universităţii, în calitate de cetăţeni*[62]*.*

Era o modalitate prin care guvernul şi autorităţile universitare încercau să facă ordine în lucruri. Le aminteau studenţilor de un set de revendicări, dintre cele cu care porniseră la drum (burse, cămine, cantine, laboratoare, cărţi)[63] şi pe care acum unii dintre ei erau tentaţi să le ignore, privilegiind o unică solicitare: „numerus clausus". Iar tendinţa de a abandona/uita partea „materială" a programului cu care mişcarea studenţească debutase în toamna anului precedent era încurajată din plin de lideri ai organizaţiilor antisemite, ce doreau, în fond, controlul asupra deciziilor studenţilor.

Mişcarea studenţească n-a fost o mişcare de revendicări materiale. Ea se ridica dincolo de nevoile unei generaţii, împletindu-se cu liniile mari ale neamului[64] – considera unul din proaspeţii fruntaşi ai LANC. Tot el adăuga că nu *o pâine*, *căminuri* sau *hrană* erau mobilurile ridicării studenţilor, *adevăratul obiectiv* fiind *jidanul*[65]*.* Acelaşi Codreanu, care-şi exprimă părerile asupra a ceea ce consideră a fi adevărata menire a revoltei studenţeşti, îşi descrie pe larg eforturile făcute în primăvara 1923, în periplu prin centre universitare (Cernăuţi, Cluj, Bucureşti, Iaşi), spre a-şi realiza obiectivul: *Această mişcare naţională trebuie încadrată într-o organizaţie sub o singură comandă*[66]*.* „Preşedinte" al ei urma să fie *proclamat profesorul Cuza*[67]*.* Tocmai predarea întregii mişcări, cu ceea ce însemna deja istoria ei, reprezenta o problemă pentru liderii de până atunci ai studenţilor, puţin dornici

---

[58] 'Redeschiderea universităţilor', Ibid., nr. 766 (3 aprilie 1923): 1.
[59] 'Îmbunătăţirea situaţiei studenţimii', Ibid., nr. 774 (17 aprilie 1923): 1.
[60] 'Deschiderea Universităţilor', *Patria*, nr. 70 (1 aprilie 1923): 3.
[61] 'O hotărâre înţeleaptă', *Înfrăţirea*, nr. 771 (13 aprilie 1923): 3.
[62] Ibid.
[63] Între cauzele izbucnirii din toamna anului 1922 erau incriminate chiar *stările de astăzi ale studenţimei române, lipsită de mijloace, silită să ocupe funcţii pentru a putea trăi neîncăpătoare în căminurile şi cantinele prea puţine*, 'Ce am făcut până acum şi pentru ce', *Dacia Nouă*, nr. 1 (1922): 2.
[64] Codreanu, *Pentru legionari*, p. 114.
[65] Ibid.
[66] Ibid., p. 111.
[67] Ibid., p. 115.

să-şi abandoneze meritul pornirii luptei şi ducerii ei până la acel punct. Rezistenţa faţă de Codreanu şi de propunerile lui a fost mai mare în centrul universitar Bucureşti (după cum el însuşi se plânge), dar nici la Cluj entuziasmul n-a fost general şi imediat (potrivit aceleiaşi surse).

Arătând că le-au îndeplinit ori că sunt pe cale să le îndeplinească cererile cu caracter „socio-cultural", autorităţile sperau să obţină angajamentul reprezentanţilor studenţilor că vor muta „în afara universităţii" bătălia pentru singura solicitare nerezolvată, fie şi în cadrele unei noi organizaţii, care-şi asumase acea parte a programului lor. Dar punctul de cotitură în raportarea la întreaga chestiune era, din perspectiva guvernamentală, adoptarea noii legi fundamentale. Constituţia votată la sfârşitul lunii martie, acordând drepturi cetăţeneşti depline pentru evrei, închidea un capitol, deschizând altul, inclusiv în materie de antisemitism.

Noua Constituţie a dat o soluţie definitivă acestei chestiuni, iar *tinerimei noastre îi dorim o mai multă îngăduinţă şi o pricepere mai largă a chestiunii evreieşti*[68], anunţa presa guvernamentală. Admiţând existenţa unui dezechilibru etnic în marile oraşe, nu omitea să scoată în evidenţă existenţa *celor 14 milioane de români* care *formează o majoritate covârşitoare la ţară*, conchizând în materie: *cucerirea oraşelor nu implică antisemitismul*[69]*.*

Lecţii intensive, de adevărat patriotism, se scurgeau în asemenea momente şi din astfel de surse către studenţi, cu nădejdea că ei vor pricepe că acţiunea lor are efectul contrar celui scontat, tocmai în ordinea interesului superior al naţiunii. *Naţionalismul nu trebuie să însemne xenofobie. Şi nu prin război împotriva străinilor, ci prin valorificarea energiilor şi facultăţilor sale, o naţiune se afirmă şi se întăreşte*[70]. Or, a ţine universităţile închise nu putea reprezenta decât opusul acestui deziderat. Faptul era cu atât mai grav într-un oraş precum Clujul, în care, înainte de deschiderea universităţii, cultura românească se afla într-o situaţie „precară", iar *cultura maghiară era predominantă*[71]*.*

Din punctul de vedere al calendarului didactic, anul universitar 1922-1923 mai putea fi salvat *in extremis* la finalul vacanţei de Paşte. De aici venea ziua de 16 aprilie ca data indicată pentru redeschiderea cursurilor, precedată la nivelul Ministerului Învăţământului de un întreg set de măsuri: discuţii cu liderii studenţilor, acordarea sau anunţarea unui lung şir de beneficii, împreună cu fixarea unor măsuri dure în cazul celor ce nu se vor conforma înţelegerilor stabilite, măsuri ce vizau inclusiv eliminarea din universitate. Răbdarea autorităţilor fie guvernamentale, fie universitare fusese îndelung testată şi risca să ajungă la capăt.

Liderii studenţilor se aflau ei înşişi sub presiune. Cu o Constituţie adoptată, cu un program de revendicări nepolitice satisfăcut (sau pe cale de a fi),

---

[68] 'Rezolvirea chesiunii evreieşti', *Înfrăţirea*, nr. 765 (1 aprilie 1923): 1.

[69] Ibid.

[70] 'Redeschiderea universităţilor', Ibid., nr. 766 (3 aprilie 1923): 1.

[71] 'Un izvor de cultură românească în Ardeal: Universitatea din Cluj', Ibid., nr. 769 (8 aprilie 1923): 12.

perseverența în neparticiparea la cursuri devenea tot mai greu de susținut. Era contrară intereselor celor ce veniseră la școală spre a asigura un viitor națiunii și propriilor cariere. De cealaltă parte se manifesta persuadarea tot mai activă a noilor organizații antisemite, care-și făcuseră membri printre studenți și urmăreau, prin radicalizarea extremă a mișcării, propriul succes.

Bombardată din toate părțile cu mesaje (inclusiv dinspre studenții care nu doreau să-și vadă propriul an universitar irosit), conducerea de la „Petru Maior" dă ea însăși un amplu comunicat de presă, pentru a-i sfătui pe membrii Centrului ce au de făcut în vacanța de Paște; adică atunci când aveau să stea față în față cu cei care i-au trimis la învățătură: părinții. Acestora sau oricărui interesat de motivul pentru care școlile superioare erau oprite de atâta vreme, studenții *unde numai vor avea ocazia, vor arăta că dânșii iubesc școala și dacă ea pentru moment a trebuit să stagneze e că s-au suprapus mari interese naționale.* Mai mult, *vor face propagandă intensă pentru școli de orice fel, arătând că numai prin acest mijloc se poate ajunge la bunăstarea materială, la o dezvoltare socială și la un progres mai mare*[72]*.* Insistența în referirea la importanța școlii e cu totul ironică în context și pare să indice un punct nevralgic. Ai zice că liderii de la „Petru Maior" sunt de acord cu argumentele privind necesitatea prezenței la cursuri, dar invocă și nenumite, vagi, dar „mari" interese naționale care le bat pe precedentele, și ele tot „naționale". Un conflict între tipuri de „interese naționale" pare să se fi insinuat.

Un set de învățături pentru țărani (pe care apelul îl conține) denotă aceeași atitudine dual, sprijinită pe un mai vechi iluminism, contaminat însă și cu alte curente de gândire. Privindu-se pe sine drept luminătoare a satelor, studențimea avea să le transmită țăranilor să-și trimită copiii *la învățătură, la negoț, la meșteșuguri, căci o națiune mare are nevoie de tot felul de profesioniști*, să facă *propagandă pentru cooperative*, dar urma să le amintească și *să se lase de băuturi otrăvitoare*, iar *în negoț să cumpere și să vândă numai la Români*[73]*.* E de remarcat că, deși trimiterile la cârciumi și comercianți (meserii cu tradițională suprareprezentare evreiască) sunt destul de transparente, e evitată o desemnare a lor ca atare, ori vreo virulență de limbaj.

O largă paletă de sfaturi îi vizează pe studenții înșiși. Felul în care ei se vor prezenta dinaintea comunității de origine îi preocupă din greu pe autorii apelului, atenți la imaginea pe care evenimentele din ultimele luni o putuseră proiecta asupra tinerilor protestatari. Ei vor avea *grijă de a evita scandalurile, cari strică mișcării noastre*, vor *sta la dispoziția țăranilor în toate*, vor arăta *tuturor că înlăuntru și în afară avem dușmani*, dar politica o vor *evita cu desăvârșire, spunând țăranilor că dacă sunt multe greutăți nu e vina poporului nostru, ci de vină sunt vremurile grele care au trecut peste noi*[74]*.* Apelul nu se termina fără o referire la necesitatea de a

[72] 'Către studenți! Apelul centrului studențesc „Petru Maior" din Cluj', *Patria*, nr. 72 (4 aprilie 1923): 2. Același apel a apărut în *Înfrățirea*, nr. 766 (3 aprilie 1923): 4, cu titlul 'Ce trebuie să facă studenții în vacanță'.

[73] 'Către studenți!', p. 2.

[74] Ibid.

respecta legea şi ordinea, una şi ea la limita ironiei, dată fiind situaţia în care se găseau universităţile de ceva vreme, în imposibilitate de a-şi desfăşura activitatea, inclusiv din pricina violenţelor studenţilor radicali.

O încheiere în cheie lirică lasă la latitudinea fiecărui membru să contribuie la lunga listă de sfaturi cu *alte atâtea şi atâtea lucruri bune şi folositoare ce cu bogăţie isvoresc dintr-un suflet tânăr, nobil şi cinsit ca al studentului*[75]. Printre mostre de umor involuntar şi unele naivităţi grandilocvente, se întrezăreau frământările conducerii organizaţiei clujene, presată să ia decizii şi preocupată de direcţia în care studenţimea se îndrepta. Aflat încă sub conducerea lui Alexa, Centrul „Petru Maior" emitea un document ambiguu, care se ferea de o soluţie radicală şi era foarte atent la ceea ce s-ar numi azi „imaginea" studenţilor şi a mişcării lor.

La rândul ei, autoritatea punea în operă un larg exerciţiu, menit să ducă la îndeplinirea obiectivului: redeschiderea universităţilor. Lăudată propagandistic, în asemenea articole, pentru *luminoase simţăminte naţionale* şi *admirabil spirit de disciplină*[76], studenţimea părea menajată din toate părţile, în speranţa obţinerii rezultatului dorit. *Dnii Decani vor anunţa pe Dnii profesori şi le vor face cunoscut să se abţină dela orice comentar asupra celor petrecute* – se cerea într-o şedinţă de senat[77]. Chiar şi oficiosul local al mişcării studenţeşti antisemite, ziarul *Dacia Nouă*, era îngăduit să reapară, printr-o adresă a Ministerului de Interne către Prefectura Cluj[78]. Rezultatul? Acelaşi. Universităţile n-au putut fi deschise! La Bucureşti studenţii evrei prezenţi la cursuri au fost agresaţi (bătuţi), la fel şi vreun român („creştin", în limbajul protestatarilor) care a îndrăznit să se prezinte în sală[79].

La Cluj părea că lucurile stau mai bine. Deşi prezenţa la cursuri era mult rarefiată, măcar n-au fost incidente. Cei care cer cel mai hotărât întoarcerea la ore sunt tocmai medicinişti. Deşi declanşaseră, într-un fel, totul, erau interesaţi acum de încetarea protestului, care le depăşise intenţiile iniţiale[80].

În şedinţa din 18 aprilie a Comitetului Centrului Studenţesc „Petru Maior" se dă citire unei adrese a Societăţii Studenţilor în Medicină, *prin care se cere o şedinţă plenară a Centrului, în care să se hotărască intrarea la cursuri*; în caz contrar, *Societatea va lucra autonom*[81]. Cu alte cuvinte, ameninţa cu părăsirea Centrului Studenţesc, devenit constrângător şi contrar intereselor celor pe care îi reprezenta. Criza din interiorul conducerii Centrului „Petru Maior" e tot mai acută. Confruntat

---

[75] Ibid.

[76] 'O hotărâre înţeleaptă', *Înfrăţirea*, nr. 771 (13 aprilie 1923): 3.

[77] Cluj-Napoca, Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fond Universitatea din Cluj, Şedinţele Senatului Universitar, dosar 4, f. 85 (şedinţa din 13 aprilie 1923).

[78] 'Ultimele informaţiuni', *Patria*, nr. 78 (15 aprilie 1923): 3.

[79] *Eri, la Universitatea din Bucureşti s-au ivit mari scandaluri*, 'Agitaţia studenţimii', Ibid., nr. 81 (19 aprilie 1923): 3 sau, pe aceeaşi pagină, ştirea: *Universitatea ieşeană rămâne închisă [...] studenţii s-au blocat în interiorul Universităţii*.

[80] 'Noua fază a conflictului universitar', *Înfrăţirea*, nr. 779 (22 aprilie 1923): 3.

[81] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 6011, Proces-verbal din 18 aprilie 1923.

cu posibilitatea retragerii unei importante societăţi studenţeşti, cu divergenţe grave de opinii în interiorul comitetului (lui Alexa i se reproşează modul în care a condus o anume şedinţă), preşedintele primeşte, în aceeaşi zi, demisia secretarului său general, Victor Şuiagă. Intrarea la cursuri e totuşi votată în comitet, la propunerea preşedintelui, dar e lăsată o decizie în seama unei „adunări plenare a Centrului"[82], încă un semn că acest organism era vulnerabilizat.

La şedinţa din 26 aprilie Alexa îşi depune demisia, *întrucât după cum observă Dsa studenţimea începe să devieze de la calea cea dreaptă, intrând în organizaţiunile Dlui Cuza, cari nu servesc decât la satisfacerea intereselor personale şi politice. Am convingerea că a duce lupta mai departe înseamnă a te compromite*[83]*.* Deşi îl rugase iniţial să revină, Moţa declară că nu va face cauză comună cu Alexa, dând de fapt câştig de cauză solidarizării cu atitudinile de la Bucureşti şi Iaşi, unde se împiedicase reluarea activităţii: *Sunt pentru reintrarea la cursuri, dar atâta vreme cât studenţii celorlalte centre universitare se abţin de la cursuri, nu putem face nici noi altceva*[84]*.* Ruptura era definitivă, Alexa învins. *Comitetul adoptă principiul Dlui Moţa în afară de Dl preşedinte*[85]*.*

Zarurile fuseseră aruncate, iar la proiectata şedinţă plenară a Centrului, din 30 aprilie, Moţa, după cum singur afirmă, *a fost ales preşedinte ad-hoc al şedinţei numai; deci trebuie să purcedem cât de curând la alegerea noului preşedinte*[86]*.* În 2 mai îi trimite o adresă rectorului, informându-l despre modificările survenite *în organismul studenţesc clujean*[87]*.* Anunţa demisia fostului preşedinte şi rămânerea comitetului pe *mai departe la postul său*. Aviza despre procedurile ce vor urma, completarea comitetului şi alegerea noului preşedinte. Se semna *Ion Moţa, preşedinte ad-hoc*[88]*.* Rectorul afla, de asemenea, că în aceeaşi şedinţă plenară din 30 aprilie se decisese *cu unanimitatea voturilor completa solidarizare cu celelalte Universităţi*, ceea ce însemna *totala abţinere de la cursuri şi împiedicarea evreilor (studenţi) de a intra în Univ. şi localurile ei*[89]*.* Universitatea din Cluj era în rând cu lumea! Nu făcea excepţie nici de la *violenţe şi acte de dezordine*[90], cum le numeşte raportul prezentat de rector Senatului în şedinţa din 3 mai. Pe baza celor constatate atunci, se decide eliminarea a şapte studenţi *pentru totdeauna din Universitatea din Cluj*; *On. Minister* este rugat *ca să-i elimineze şi din celelalte Universităţi româneşti*[91]*.* Era pentru prima oară de la începutul protestelor când se recurgea la asemenea

[82] Ibid.
[83] Ibid., Proces-verbal din 26 aprilie 1923.
[84] Ibid.
[85] Ibid.
[86] Ibid., Proces-verbal din 1 mai 1923.
[87] Ibid., Ms. 5851, adresă către Rector (2 mai 1923).
[88] Ibid.
[89] Ibid.
[90] Cluj-Napoca, Serviciul Judeţean Cluj al Arhivelor Naţionale, Fond Universitatea din Cluj, Şedinţele Senatului Universitar, dosar 4, f. 98 v (şedinţa din 3 mai 1923).
[91] Ibid.

pedepse drastice, promise însă de autorităţile universitare centrale (minister) în cazul nerespectării hotărârilor privind începerea cursurilor la 16 aprilie.

Drumul fusese însă pregătit dinainte. Încă de la sfârşitul lunii martie, *Senatul crede că la solidaritatea studenţilor trebuie opusă solidaritatea profesorilor de comun acord cu Ministerul Instrucţiunii*[92]*.* Tot atunci e arătat temeiul legal pentru redeschiderea universităţilor şi măsurile ce se impuneau în cazul împiedicării obţinerii scopului propus: *Universităţile fiind instituţii publice trebuie redeschise şi menţinute astfel prin toate mijloacele legale. Pentru restabilirea liniştii se impune eliminarea imediată din toate Universităţile româneşti şi pentru totdeauna a tuturor agitatorilor, care sunt elementele cele mai slabe, cum s-a arătat cu ocazia ultimelor mişcări din luna Martie, şi care au ca arme inducerea în eroare a masei studenţilor şi teroarea*[93].

Ce se petrecuse, de fapt, dincolo de cantitatea mare de frustrare pe care autorităţile universitare o acumulaseră? Ce se întâmplase, totuşi, după ce, cu doar câteva zile în urmă, aceleaşi autorităţi dăduseră semnale clare că vor aborda situaţia cu duhul blândeţii, doar-doar vor obţine efectul scontat şi lucrurile se vor linişti? *Profesorul vine în faţa studenţilor ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat până acum; fără dojană, fără sfat, fără ameninţări*[94]*.* Astfel descria un reportaj de la faţa locului atmosfera din universitate, reproducând, de fapt, o directivă de comportament ce fusese dată de conducerea instituţiei. Şi într-adevăr, pentru o scurtă perioadă, se părea că lucrurile vor funcţiona, dar...! *La Cluj mişcarea păru un moment că se potoleşte. Odată cu sosirea delegaţilor studenţimei dela celelalte Universităţi s-a întâmplat chiar contrariul*[95]*.* Avem aici explicaţia schimbării de situaţie (intervenţia decisivă a emisarilor din alte centre universitare) şi înţelegem mai bine ce voia să spună Alexa în şedinţa în care-şi dă demisia acuzând că *studenţimea deviază de la calea cea dreaptă intrând în organizaţiile Dlui Cuza*[96]*.* Prezenţa acestor emisari a schimbat *după lungi şi furtunoase discuţii* hotărârea studenţilor medicinişti privind intrarea la cursuri, după cum a dus şi la solicitarea (neaprobată) către rectorat de a ţine o şedinţă sâmbătă seara[97], adică în 28 aprilie. Studenţii s-au adunat, totuşi, în faţa Universităţii, *unde n-au putut străbate însă din cauza că Universitatea era ocupată de poliţie şi de soldaţi*[98]*.* Cum n-au putut pătrunde cu toţii în clădire, cum îşi doreau, în timpul nopţii şi-au mutat protestul *vehement*[99] în faţa casei rectorului Iacobovici. A doua zi, duminica la ora 11 a.m., sosea în oraş şi la universitate principele Carol, moştenitorul tronului.

---

92 Ibid., f. 79 (şedinţa din 23 martie 1923).

93 Ibid.

94 'Mişcarea studenţimii', *Înfrăţirea*, nr. 775 (18 aprilie 1923): 4.

95 'Agitaţia studenţimei din Cluj', *Patria*, nr. 93 (4 mai 1923): 2.

96 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Fond „Petru Maior", Ms. 6011, Proces-verbal din 26 aprilie 1923.

97 'Agitaţia studenţimei din Cluj', p. 2.

98 Ibid.

99 Ibid.

Importanta vizită – în condiţiile date – a pus multă tensiune pe umerii conducerii instituţiei, multă responsabilitate. Cele două zile ale prezenţei viitorului rege la Universitatea din Cluj decurg însă fără provocări care să strice solemnităţile. Ziua de duminică e dedicată sportului, iar lunea are loc o mare recepţie în aulă, în prezenţa elitelor locale (mai ales profesori şi preoţi). După cuvintele de salut ale gazdelor (episcopul ortodox Nicolae Ivan şi rectorul Iacobovici), *adresându-se studenţilor, A.S Regală le spune că ei sunt viitorul ţării; pasul pe care l-au făcut acum aduce suferinţă naţiunei*[100]. Continuă, rugându-i *să rămână ostaşi ai culturii* şi să ţină *o legătură cât mai strânsă cu profesorii*[101]. Dojana şi îndemnurile viitorului rege erau cât se poate de clare, chiar dacă făcute cu ponderaţie, ca pentru un moment festiv: limitaţi-vă la cultură în universitate, ascultaţi-vă profesorii[102]. Răspunsul reprezentantului studenţilor vine în registrul patetic-protocolar, atât de răspândit în astfel de întâlniri: *tinerimea universitară îşi dedică toate forţele morale luptei pentru afirmarea culturii naţionale [...], va munci pentru a dura monumentul de înălţare a poporului românesc*[103]. Un mesaj matur, responsabil, s-ar zice. Numai că cel care face astfel de promisiuni în Aula Magna e demisionarul Alexa, în ultima sa misiune în calitate de preşedinte al Centrului Studenţesc.

În aceeaşi zi cu festivităţile solemne are loc şi proiectata şedinţă plenară a Centrului, *unde în urma vorbirilor înflăcărate ale delegaţilor ieşeni şi cernăuţeni se hotărâ în unanimitate continuarea luptei pe orice căi posibile până la completa rezolvare a cererilor studenţeşti*[104]. Aceeaşi şedinţă în care Alexa a primit un *vot de neîncredere*[105], iar Moţa a devenit preşedinte ad-hoc. Oprită pentru foarte scurt timp în faţa moştenitorului tronului, revolta studenţească îşi continua cursul.

Suspendată, la rândul ei, pe perioada vizitei princiare, reacţia autorităţii universitare n-a întârziat să apară. Rezultatul: exmatriculările şi instalarea stării de asediu. Incidentele grave din seara zilei de 28 aprilie, în care s-a încercat intrarea cu forţa în universitate, inclusiv prin escaladarea zidurilor bisericii învecinate de către un grup de studenţi, n-au mai fost trecute cu vederea; nici manifestaţiile ostile la adresa rectorului, inclusiv în miez de noapte, în faţa casei sale. Şi profesorii au ţinut o „şedinţă plenară", extraordinară. În cadrul ei şi-au exprimat indignarea pentru *ofensa adusă Universităţii în persoana rectorului*, dându-i acestuia un vot de susţinere pentru întreaga activitate de până atunci şi pentru aplicarea *cuvenitelor sancţiuni legale*[106]. În aceeaşi reuniune plenară din data de 2 mai, profesorii au fost

100 'A.S.R Principele Carol la Cluj', *Înfrăţirea*, nr. 787 (3 mai 1923): 3.

101 Ibid.

102 Aici, desigur, poate fi introdusă o undă de dubiu, pe care unii dintre studenţi chiar o exprimă: care profesori? Doar însuşi A.C. Cuza era profesor universitar la Iaşi, şi se găsiseră şi la Cluj dascăli care să-şi susţină studenţii nu doar în partea socială a programului lor, ci şi în cea antisemită. A se vedea Ghitta, 'Un episod timpuriu', passim.

103 'A.S.R Principele Carol la Cluj', *Înfrăţirea*, nr. 787 (3 mai 1923): 3.

104 'Agitaţia studenţimii din Cluj', p. 2.

105 Ibid.

106 'În chestia aşa zisului „memoriu" al Universităţii din Cluj. Un comunicat al rectoratului', *Înfrăţirea*, nr. 796 (13 mai 1923): 3.

chestionaţi asupra unei decizii fără precedent. Rezultatul: *44 de voturi au fost pentru continuarea cursurilor, chiar cu ajutorul forţei publice, iar 7 fără acest ajutor*[107]*.* Şedinţa Senatului de a doua zi (3 mai) lua măsura exmatriculării celor mai periculoşi agitatori. Între ei, proaspătul „preşedinte ad-hoc" al Centrului „Petru Maior", studentul în Drept Ion I. Moţa.

Stadiul la care ajunsese relaţia profesor-student în Universitatea din Cluj era la cote greu de imaginat, mai ales dacă ne gândim la cei care ocupau poziţiile considerate a fi reprezentative. Rectoratul apela la forţa publică, Centrul „Petru Maior" era condus, fie şi provizoriu, de un student exmatriculat. În Cluj a fost proclamată starea de asediu[108]. Acelaşi Bogdan-Duică relata: *Ieri, mergând la curs, am trecut printre baionete* [...]; *biete suflete ardeleneşti, care de şaptezeci de ani cer o universitate şi acum, după patru ani, o au în baionetă*[109]*.* Întristata constatare rezuma o întreagă stare de lucruri. Iar anul universitar nu era încă – cel puţin teoretic – încheiat.

[107] Ibid.

[108] 'Regimul baionetelor', *Patria*, nr. 93 (4 mai 1923): 3.

[109] G. Bogdan-Duică, 'Universitatea', Ibid., 99 (11 mai 1923): 1.

SERBĂRILE JUBILIARE ALE UNIVERSITĂȚII DIN CLUJ LA ÎMPLINIREA UNUI DECENIU (1920 – 1930)

Mihai Teodor NICOARĂ

În zilele de 20 – 21 octombrie 1930 au avut loc la Cluj serbările jubiliare dedicate împlinirii unui deceniu de la inaugurarea Universității româneşti a Ardealului. Era un arc peste timp, deoarece în 1920 avuseseră loc, cu mult fast, serbările de deschidere oficială a Universității clujene, onorate de însuşi Regele Ferdinand I şi de alți membri ai familiei regale. Ca şi atunci serbările universitare de la Cluj, de această dată, în prezența noului rege al României, Carol al II-lea, care revenise în țară în iunie 1930, au fost o formă de legitimare şi de onorare a Universității, a Clujului, a întregului Ardeal. Presa vremii a subliniat, în primele pagini ale sale, acest lucru[1].

Prima mare vizită regală a avut loc în 31 ianuarie – 3 februarie 1920, la serbările inaugurale ale Universității clujene, o mare sărbătoare culturală şi națională. Au sosit cu un tren regal, din capitala Regatului, cu acea ocazie, Regele Ferdinand I şi Regina Maria a României, Principele moştenitor Carol, Principesa Elisabeta, Mitropolitul primat ortodox Miron Cristea şi Mitropolitul unit Vasile Suciu de la Blaj[2]. La serbările jubiliare ale Universității din Cluj au participat conducerea, o parte dintre cadrele universitare şi un număr mare de locuitori ai Clujului, numeroşi țărani ardeleni, îmbrăcați în portul național. Au mai fost prezenți membri ai guvernului țării, inclusiv primul ministru al României, oficialități locale şi importanți reprezentanți ai țărilor aliate şi neutre în Marele Război. Urările care i s-au făcut Universității Clujului din partea altor state şi a unor înalte aşezăminte de ştiință n-aveau să fie simple vorbe plăcute, sărbătoreşti, ele însemnau angajamente şi de o parte şi de alta. Prezența sau mesajele de felicitare ale aşezământului universitar clujean aveau loc în timpul Conferinței de Pace de la Paris, care urma să stabilească granițele postbelice ale României. Festivitățile

[1] *Serbările pentru inaugurarea Universității din Cluj, 31ianuarie-2 februarie 1920* (Bucureşti: Atelierele „Cartea Românească", 1920), pp. 113-117; 'În fuga evenimentelor', *Vestitorul*, an VI, nr. 12 (11 iunie 1930): 3-4; Ion Agârbiceanu, 'Dinastia română şi cultura națională. M. Sa Regele Carol al II-lea', *Transilvania*, Organul societății culturale „Astra", 61, nr. 11-12 (noiembrie- decembrie 1930): 36-45.

[2] *Serbările pentru inaugurarea Universității din Cluj, 31ianuarie-2 februarie 1920*, pp. 5-6; Onisifor Ghibu, *Universitatea Daciei Superioare,* ed. Mihai Teodor Nicoară (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2018), pp. 94-96; *Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare ale Universității din Cluj la împlinirea primului deceniu 1920-1930 şi activitatea ei ştiințifică în primul deceniu 1920-1930,* ed. Ioachim Crăciun (Cluj: Tipografia „Cartea Românească", 1930-1933), p. 7.

universitare au fost de mare solemnitate, au decurs într-o atmosferă de înălţare sufletească şi au avut o deosebită importanţă politică. Marea însemnătate politică a acestor serbări a fost reamintirea, cu acest prilej, a principiilor formulate la Marea Adunare Naţională de la Alba Iulia, din 1 decembrie 1918. Consiliul Dirigent, emanat din Marele Sfat Naţional, a fost iniţiatorul organizării Universităţii clujene şi unul dintre marii organizatori ai festivităţilor inaugurale[3]. Succesul şi fastul sărbătorii s-a datorat unei organizări excelente din partea Consiliului Dirigent şi a unei Comisii de profesori ai Universităţii, care au lucrat temeinic la detaliile serbării, la primirea şi omagierea invitaţilor (Fig. 1). Participarea publică a fost impresionantă, i-a uimit pe oaspeţii străini, fiind prezenţi locuitori ai Clujului, ai aşezărilor din împrejurimi şi din alte părţi ale Ardealului [4].

În anul 1927 a murit Regele Ferdinand „Întregitorul", iar Universitatea din Cluj i-a onorat amintirea dând aşezământului clujean denumirea Majestăţii Sale. Amintirea faptelor sale politice, militare şi culturale au fost serbate în 30 octombrie 1927. De faţă au fost ministrul Instrucţiunii, Constantin Angelescu şi Alexandru Lapedatu, ministrul Cultelor şi Artelor. Cu prilejul acesta Constantin Angelescu a dat citire decretului prin care titlul nou al Universităţii *s'a fixat pe veci*. Publicul prezent la festivitate a fost alcătuit din autorităţile civile, ecleziastice, militare, din corpul didactic de toate gradele, dintr-o mare mulţime de tineret studios, care a salutat cu entuziasm actul de recunoştinţă al Universităţii clujene[5].

ZIUA INTÂI, LUNI, 20 OCTOMBRIE 1930: INVITAŢI, DISCURSURI, DECORAŢII

Sosirea trenului regal, ce aducea din capitală pe cei mai importanţi membri ai familiei regale, a avut loc în dimineaţa zilei de 20 octombrie 1930, în gara Clujului, împodobită festiv cu verdeaţă, flori şi cu steagul tricolor. La gară se manifestau entuziast locuitori ai Clujului, îmbrăcaţi elegant. Unele doamne şi studente din public erau îmbrăcate în frumoase costume populare. În întâmpinarea înalţilor oaspeţi se aflau primul ministru, Iuliu Maniu, rectorul şi membrii Senatului universitar, decanii şi prodecanii celor patru facultăţi ale Universităţii, oficialităţile Clujului, civile şi militare, invitaţi din ţară şi din străinătate (Fig. 2).

Conform protocolului, Regele Carol al II-lea a trecut în revistă Compania de onoare. Acest moment solemn a fost urmat de primirea cu pâine şi sare, „simbolul dragostei şi a loialităţii", pentru familia regală şi prezentarea omagiilor către înalţii oaspeţi, din partea primarului municipiului Cluj, Teodor Mihali. Primarul a rostit cuvintele de bun venit în „capitala" Ardealului. Majestăţile Regale au salutat, cu afecţiune, mulţimea, care ovaţiona îndelung, după care s-au urcat în trăsuri

[3] *Serbările pentru inaugurarea Universităţii din Cluj,* pp. 148-153.
[4] Ghibu, *Universitatea Daciei Superioare,* p. 101.
[5] 'Acte solemne', *Anuarul Universităţii „Regele Ferdinand I" din Cluj, pe anul şcolar 1927/28*, red. George Bogdan-Duică (1929): 5-6; George Bogdan-Duică, 'Regele Ferdinand I, Cuvântarea rostită la serbarea universitară din Cluj, în 30 Octomvrie 1927', Ibid., pp. 13-25; *Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare*, pp. 1-2.

elegante, *à la Daumont*. Trăsurile au urmat traseul strada „Regele Ferdinand", Piaţa Unirii şi strada Mihail Kogălniceanu, unde se afla clădirea impozantă a Universităţii. La podul Someşului, în cinstea oaspeţilor, a fost ridicat un frumos arc de triumf din flori, pe care se aflau inscripţiile: „Trăiască Majestatea Sa, Regele Carol al II-lea" şi „Trăiască Familia Regală"[6] (Fig. 3).

Sosirea Majestăţilor regale la Universitate a fost întâmpinată de fostul rector, profesorul Emil G. Racoviţă, de noul rector, profesorul Iuliu Haţieganu şi de membrii Senatului universitar. Un cor studenţesc a intonat Imnul regal, iar până la intrarea în Aulă, Majestăţile Regale au fost ovaţionate de profesori, de studenţi şi studente, tinerii fiind îmbrăcaţi în costume naţionale şi aşezaţi în şiruri, de-a lungul scărilor ce urcau la primul etaj al clădirii universitare. În Aulă i-au aşteptat membrii corpului profesoral, invitaţii străini şi un public numeros. Majestăţile regale au fost invitate să ia loc, pe o estradă, ridicată în partea dreaptă a Aulei[7] (Fig. 4).

Deschiderea serbării jubiliare a fost făcută de fostul rector, profesorul Emil G. Racoviţă, care a subliniat importanţa suveranilor României în fondarea învăţământului universitar românesc, în organizarea Universităţii româneşti din Cluj (Fig. 5). Rectorul a subliniat onoarea imensă pe care o acorda familia regală Universităţii, ce purta denumirea „Regele Ferdinand I", cel care sprijinise direct, cu donaţie în 1920, întemeierea Institutului de Istorie Naţională, de pe strada Napoca, nr. 11. Rectorul i-a salutat pe ceilalţi oficiali, respectiv pe miniştrii din guvernul României care au însoţit la Cluj familia regală: generalul Nicolae Condeescu, Nicolae Costăchescu, Pantelimon Halippa, Grigore Iunian, Ion Mihalache, Voicu Niţescu, Mihai Popovici şi subsecretarul de stat la Ministerul Instrucţiunii Publice şi Cultelor, Ghiţă Pop[8].

După profesorul Emil G. Racoviţă a luat cuvântul însuşi Regele Carol al II-lea, care a început cu elogierea efortului de veacuri al românilor ardeleni în istoria provinciei istorice, în realizarea unirii din 1918, pentru înfiinţarea universităţii româneşti în 1919. Un moment înduioşător a fost elogierea, de către Rege, a foştilor profesori ai universităţii, care trecuseră în nefiinţă, dar care puseseră stâlpi de susţinere importanţi la edificiul universitar clujean: Vasile Pârvan, Vasile Bogrea, Vasile Dimitriu, Ion Paul, Ion Ursu, Ion Popovici, Gheorghe Bilaşcu, Gh. Munteanu-Murgoci şi Victor Babeş. Regele a subliniat imensul rol ştiinţific şi cultural al universităţii clujene, pe care dorea să-l întărească prin înfiinţarea unei fundaţii, care să poarte numele de Institutul de Cercetări Ştiinţifice „Regele Carol al II-lea"[9].

---

[6] Dan Fornade, *Personalităţi clujene (1800-2007*) (Cluj-Napoca: Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, 2007), pp. 363-364; Alina Lemnean, 'Teodor Mihali (1855-1934)', în Teodor Ardelean (coord.), *100 de personalităţi maramureşene care au făcut istorie. 100 de ani de la Marea Unire* (Baia Mare: Biblioteca Judeţeană „Petre Dulfu", 2018), pp. 73-78.

[7] *Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare,* p. 5.

[8] Ibid., pp. 4.

[9] Ibid., pp. 6-10.

După Majestatea Sa Regele a luat cuvântul G.G Mironescu, în numele guvernului. Acesta a subliniat efortul îndelungat al românilor pentru păstrarea identităţii naţionale, pentru susţinerea ştiinţei şi culturii româneşti. Universitatea clujeană a devenit din 1919, *un focar de cultură românească*, înnobilată de Vasile Pârvan cu titlul Universitatea „Daciei Superioare". Bazele acestei instituţii au fost puse de Consiliul Dirigent, în fruntea căruia s-a aflat Iuliu Maniu. A urmat, în şirul discursurilor, profesorul Onisifor Ghibu, fostul secretar al Resortului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, care a avut unul dintre cele mai importante roluri în preluarea universităţii şi în organizarea acesteia. Profesorul Ghibu a elogiat, la rândul său, rolul Consiliului Dirigent în fondarea universităţii, onorantul patronaj al Regelui Ferdinand I, implicarea intensă a unor personalităţi politice şi ecleziastice (Valeriu Braniște, Iuliu Maniu, Valentin Poruţiu, Augustin Caliani) şi a unor profesori clujeni (Nicolae Drăganu, Alexandru Borza, Coriolan Tătaru, Vasile Pârvan, Ioan Lupaş, Emil şi Iuliu Haţieganu (Fig.6), Iuliu Moldovan ş.a. Profesorul Ghibu i-a mulţumit regelui Carol al II-lea pentru generosul său patronaj asupra Universităţii clujene, pe linia binefăcătoare a Fundaţiilor Regale[10].

După profesorul O. Ghibu a venit rândul profesorului Ion Bianu, care a rostit un discurs, în numele Academiei Române. Preşedintele Academiei a elogiat efortul instituţiilor de învăţământ şi cultură în susţinerea forţei ştiinţifice, culturale şi intelectuale a României. Ion Bianu a subliniat rolul Universităţii clujene în ridicarea nivelului ştiinţific naţional, prin numeroasele sale institute ştiinţifice[11]. Discursurile au fost bine primite de public, în rândul căruia s-au aflat şi o serie de invitaţi străini.

INVITAŢII STRĂINI

Unul dintre primele mesaje străine au venit de la Universitatea din Paris, chiar din partea rectorului ei, profesorul Sébastien Charléty. Mesajul a fost citit de distinsul profesor Emmanuel de Martonne, însoţit la Cluj de o delegaţie franceză formată din profesori prestigioşi ca: Marcel Labbé, Marcel Roques şi decanul Facultăţii de Medicină, profesorul dr. Balthazard. În numele Sorbonei şi al guvernului Republicii Franceze, Emm. de Martonne a exprimat mândria de a fi prieten al României şi susţinător consecvent al Universităţii din Cluj. De asemenea, De Martonne a insistat pe apropierea ştiinţifică şi culturală a Clujului, a României, în general, de Franţa. Marele geograf francez a fost secretar general al Comitetului de Studii (Comité d'Études)[12] de pe lângă Conferinţa de Pace de la Paris (1918 –

[10] Ibid., pp. 10-14.

[11] În 1920 delegația Academiei Române fusese alcătuită din I.C. Negruzi, Ion Brătescu-Voinești, Dimitrie Onciul și Ștefan C Hepites, *Serbările pentru inaugurarea Universității din Cluj,* pp. 54-55; *Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare ale Universității din Cluj,* pp. 15-16.

[12] În calitate de expert și de secretar general al acestui organism, Emm. de Martonne, în colaborare cu alți geografi, între care Georges Chabot, specialist în geografia populației și a așezărilor, au elaborat hărțile de detaliu și de ansamblu (1:1.000.000), privind repartiția pe

1920). Acesta a avut un rol decisiv în susţinerea revendicărilor şi în trasarea graniţelor teritoriale ale României. De Martonne a ţinut cont de principiile acceptate la Conferinţă, în primul rând de cel al naţionalităţilor, şi a realizat o hartă în culori, publicată în *Atlas des travaux du Comité d'Études*, apoi în *Annales de Géographie* în 1920[13].

După mesajul lui De Martonne a urmat cel al Universităţii din Bucureşti, citit de prorectorul George Deleanu, cel care îl înlocuia pe rectorul Nicolae Iorga, care plecase la un Congres de bizantinologie la Atena. Cu mare emoţie, profesorul Deleanu a subliniat importanţa Clujului ca cetate universitară, dar şi rolul unor profesori bucureşteni în fondarea şi consolidarea ştiinţifică şi didactică a Universităţii din „capitala" Ardealului. Din partea Universităţii din Iaşi a avut onoarea transmiterii omagiilor profesorul Petru Dragomirescu, decanul Facultăţii de Drept, care a subliniat importanţa implicării unor personalităţi din Ardeal la dezvoltarea învăţământului din Moldova: Simion Bărnuţiu, Petre Suciu, Alexandru Papiu Ilarian şi alţii. Tradiţional, Universităţile din Iaşi şi Cluj au fost legate de aceleaşi idealuri ştiinţifice şi culturale, pentru ridicarea vieţii universitare româneşti la înalte cote. Un salut frăţesc pentru cetatea universitară clujeană a transmis prin Atanasie Ştefănescu-Galaţi, Universitatea din Cernăuţi. Acesta a subliniat importanţa universităţilor româneşti ca piatră de susţinere a naţiunii. Omagiile universitare au continuat cu cel al Academiei de Drept din Oradea, în numele căreia a vorbit profesorul Bogdan Ionescu. A urmat mesajul Şcolii Politehnice din Bucureşti, transmis de profesorul Constantin Buşilă, iar din partea Politehnicii timişorene a vorbit însuşi rectorul ei, profesorul Victor Vâlcovici. Din partea Societăţii Medicilor şi Naturaliştilor din Iaşi a adus salutul către universitatea clujeană profesorul Constantin I. Parhon, iar Liga Culturală, prin profesorul Gheorghe Moroianu, a salutat Universitatea din Cluj şi pe distinşii

---

criterii etnice a populaţiei în spaţiul carpato-danubiano-pontic, în vederea stabilirii frontierelor României cu statele vecine (Ungaria, Regatul Sârbilor, Croaţilor şi Slovenilor, Rusia şi Bulgaria). Ne referim la „Harta repartiţiei naţionalităţilor în teritoriile unde domină românii", realizată în 1919. Pentru această Conferinţă au fost întocmite lucrări ample despre provinciile istorice româneşti („La Transylvanie", „La Bessarabie", „La Dobroudja", „La question du Banat"), cuprinse în volumul-document *Questions européennes*, destinat guvernului francez şi, respectiv, Conferinţei de Pace. În acest volum au fost expuse punctele de vedere şi recomandările experţilor din Comitetul de Studii. Intervenţia lui De Martonne, în cadrul Comisiilor teritoriale, întrunite în 1919 la Paris, a fost esenţială în stabilirea frontierelor româno-maghiară, româno-iugoslavă (sârbă), româno-rusă şi româno-bulgară. Am putea spune că Emm. de Martonne a fost omul care a pus România Mare pe harta noii Europe configurată după Conferinţa de Pace de la Paris, Gavin Bowd, 'Emmanuel de Martonne et la naissance de la Grande Roumanie', *Revue Roumaine de Géographie*, 55/2 (2011): 103-120.

13 Emmanuelle Boullineau, 'Un géographe traceur de frontières: Emmanuel de Martonne et la Roumanie', *L'Espace géographique*, 30, nr. 4 (2001): 358-369; *Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare ale Universităţii din Cluj,* pp. 16-17.

invitaţi la serbările jubiliare. A venit rândul actualei şi fostei studenţimi clujene, reprezentată de Ion Breazu, să transmită mesajele de omagiere. A. Anderco a subliniat recunoştinţa studenţimii clujene pentru efortul statului român şi al conducerii universitare în scopul desfăşurării vieţii studenţeşti în condiţii cât mai bune[14].

Un moment important a fost reprezentat de decernarea unor titluri de Doctor Honoris Causa: a fost onorată Regina Maria şi şapte personalităţi care au adus contribuţii la ştiinţa mondială. Pe facultăţi s-au acordat următoarele titluri: Facultatea de Litere şi Filosofie a acordat diploma Doctor Honoris Causa (diplomă realizată de pictorul clujean Anastase Demian) Reginei Maria, raportor fiind profesorul Sextil Puşcariu, care a elogiat talentul literar al M.S. Regina României, autoare a unor povestiri inedite şi pline de farmec. S-a mai acordat înaltul titlu următoarelor personalităţi: Metodiu Zavoral, abatele Mânăstirii Strachow din Praga, Mateo Bartoli, profesor la Universitatea din Torino şi lui Robert Wiliam Setton Watson, profesor la King´s College din Londra. Facultatea de Ştiinţe a acordat titlul de Doctor Honoris Causa lui Emmanuel de Martonne, profesor la Sorbona. Facultatea de Medicină a acordat titlul lui Henry Roger, decanul Facultăţii de Medicină din Paris. Facultatea de Drept a acordat titlul lui August Felix Charles de Beaupoil, conte de Saint-Aulaire, ambasadorul Franţei la Bucureşti şi lui Henry Wickham Sted, profesor universitar din Londra. Sted era director al revistei *The Review of Reviews*. Unii dintre cei onoraţi cu diploma Doctor Honoris Causa nu au fost prezenţi, de pildă contele de Saint Aulaire, Henry Roger şi Robert Wiliam Setton Watson, dar reprezentaţii lor speciali au avut onoarea să le transmită mesajul universităţii clujene şi să le preia oficial înalta distincţie. Regele Carol al II-lea a acordat *motu proprio,* adică din proprie iniţiativă, o serie de distincţii de merit unor profesori clujeni. Şedinţa din prima zi a serbării jubilare a fost închisă de profesorul Emil G. Racoviţă, La ieşirea din Aulă, Majestăţile Regale au fost întâmpinate de o mulţime de studenţi, iar corul studenţesc *Şoimii Carpaţilor* a intonat „Gaudeamus igitur…". Masa festivă a fost luată la Cercul Militar din Cluj, unde se dezbătuse cândva procesul memorandiştilor. Majestăţile lor şi invitaţii de onoare au fost întâmpinaţi cu muzică militară, de către Regimentul 83 de Infanterie. La sfârşitul mesei a luat cuvântul fostul rector, Emil G. Racoviţă, care a folosit prilejul pentru a sublinia onoarea pe care Universitatea din Cluj a avut-o prin prezenţa Regelui, Reginei, Principelui Nicolae, a tuturor distinşilor invitaţi. Răspunzând nobilelor gesturi de curtoazie şi recunoştinţă a rectorului, regele Carol al II-lea a confirmat legătura „indisolubilă" dintre acesta şi Universitatea din Cluj. După o scurtă pauză de odihnă, invitaţii au pornit spre Stadionul studenţesc, pentru a urmări o manifestare sportivă. Gazda a fost, de această dată, noul rector, dr. Iuliu Haţieganu, unul dintre cei mai fervenţi susţinători ai educaţiei fizice la Universitatea clujeană. În prezenţa a mii de spectatori au fost susţinute câteva

[14] Ibid., pp. 19-33.

meciuri studenţeşti. Atmosfera destinsă i-a încântat pe toţi invitaţii, iar, pe lângă meciuri, au fost organizate o serie de exerciţii şi jocuri artistice şi sportive. Apoi, împreună cu principele Nicolae, regele a vizitat Parcul Etnografic, din Pădurea Hoia, iar Regina Maria a fost condusă să vadă Liceul de Fete „Regina Maria". Cu un an înainte, în 1929, principesa Ileana inaugurase la Cluj o Şcoală de Fete, care i-a purtat numele. Seara, pe la ora 20 a avut loc un nou banchet oferit, tot la Cercul Militar, de Directoratul Ardealului, în frunte cu profesorul Valer Moldovan. Au fost prezenţi, cu această ocazie, toţi şefii de partide politice din Cluj. Discursul lui Valer Moldovan a evocat câteva momente din istoria Ardealului, mai ales cel al unirii din 1918 în care rolul familiei regale a fost decisiv, dovedind ataşamentul dinastiei faţă de poporul român. Programul primei zile a festivităţilor jubiliare s-a încheiat cu o elegantă reprezentaţie la Operă, intitulată *Năpasta*, după drama cu acelaşi nume de Ion Luca Caragiale, muzica şi libretul de Sabin Drăgoi[15].

ZIUA A DOUA, MARŢI 21 OCTOMBRIE 1930: LECŢIA FESTIVĂ, DISCURSURILE ŞI INAUGURĂRILE

În a doua zi a festivităţilor regele Carol al II-lea a participat la deschiderea anului universitar 1930 – 1931, în Aula Universităţii. Importanţa acestui gest de devotament, respect şi interes regal faţă de această importantă instituţie universitară, faţă de Cluj, ca important centru cultural, a fost subliniată în discursul profesorului Emil G. Racoviţă, care a prezidat prima parte a şedinţei festive. Replica regelui a fost, în primul rând, de încurajare a tineretului studenţesc, de întărire a încrederii pe care naţiunea şi-o punea în generaţia nouă. Ministrul Instrucţiunii Publice Nicolae Costăchescu a adăugat cuvintelor regale ideea de întărire a puterii creatoare a vieţii universitare, de consolidare a rolului social, cultural şi intelectual al Universităţii, de aplicare practică a rezultatelor ştiinţifice. A urmat citirea *Dării de seamă*, asupra activităţii Universităţii clujene în cei zece ani de activitate. Fostul rector Emil G. Racoviţă a subliniat că existenţa Universităţii se datora unor implicări generoase, începând cu membrii Consiliului Dirigent şi continuând cu profesorii chemaţi la catedrele didactice şi ştiinţifice. În acest context, rectorul i-a amintit, cu emoţie, pe Iuliu Maniu şi Valeriu Branişte (a cărui soţie-văduvă se afla în sală), pe onoraţii membri ai Comisiei universitare. Au fost amintiţi, cu multă recunoştinţă, profesorii români (Bilaşcu, Bogrea, Dimitriu, Popovici, Ursu), francezi (Auger, Guiart, Jeannel, Thomas), italieni (Serra), care au pus umărul la întemeierea primelor catedre şi institute ştiinţifice clujene, la susţinerea publicaţiilor ştiinţifice, a promovării cercetărilor clujene în străinătate, în susţinerea *Extensiunii Universitare*, înfiinţată în anul 1924. Rectorul a prezentat o amplă statistică, privind studenţimea şi profesorii Universităţii „Regele Ferdinand I". Numărul studenţilor se ridica la 3.738 (faţă de 1.869, înscrişi în 1919 – 1920), dintre care 2.887 erau băieţi şi 841 fete. Repartizarea pe facultăţi era următoarea: 1.500 la Drept, 767 la

[15] Ibid., pp. 34-74.

Medicină, 111 la Farmacie, 735 la Litere şi 625 la Ştiinţe. În anul universitar 1929 – 1930 fuseseră acordate titluri şi diplome doctorale la 192 candidaţi (149 români, 24 maghiari, nouă germani, opt evrei, un rus şi un bulgar), dintre care 103 în drept, unul în drept canonic, 14 în ştiinţe de stat, cinci în ştiinţe, şapte în litere şi filosofie şi 62 în medicină. Corpul profesoral număra 125 de membri, dintre care trei profesori onorari, 76 profesori titulari, şase profesori agregaţi, un profesor suplinitor, şase conferenţiari definitivi, 10 conferenţiari provizorii şi suplinitori, 19 docenţi şi patru lectori. Rectorul a trecut în revistă donaţiile făcute universităţii, starea materială şi veniturile. Tot acesta i-a amintit pe profesorii care au fost numiţi (Emil Panaitescu, Ion Popescu-Voiteşti, G. Oprescu ş.a.) sau titularizaţi într-o serie de specializări importante ale facultăţilor universitare: Ioan Goia, Leon Daniello, D.D. Roşca, George Vâlsan, Gheorghe Athanasiu ş.a.. Au fost amintiţi profesorii distinşi cu ordine şi medalii de prestigiu: profesorul dr. Iuliu Haţieganu şi prof. Cassiu Maniu cu „Steaua României" în grad de Comandor; profesorul Traian Pop cu „Steaua României" în grad de Ofiţer; profesorul Jules Guiart cu „Bene Merenti"; profesorul dr. Iuliu Haţieganu cu „Légion d´ Honneur". O serie de profesori clujeni erau miniştri în Guvern, membri în Parlament, deţineau misiuni de stat, de exemplu, Iuliu Moldovan, Alexandru Borza, Emil Haţieganu, Romul Boilă, Valer Moldovan. O serie de profesori ai Universităţii „Regele Ferdinand I" erau membri ai unor prestigioase societăţi, asociaţii, institute ştiinţifice din străinătate: Petre Sergescu, Iacob Iacobovici, Silviu Dragomir şi alţii[16]. Emil G. Racoviţă, fostul rector, l-a invitat, apoi, pe noul rector, dr. Iuliu Haţieganu, să preia cuvântul. Discursul-program al noului rector s-a referit la perspectivele imediate ale Universităţii, la priorităţile ei didactice şi ştiinţifice. Ca profesor la Facultatea de Medicină, dr. Iuliu Haţieganu a subliniat rolul dezvoltării igienei universitare, a educaţiei fizice, a sporturilor, în general, importanţa extinderii activităţii Clinicilor clujene, pentru asigurarea asistenţei medicale în Ardeal şi în ţară. Rectorul Haţieganu a mulţumit pentru sprijinul pe care Regele şi guvernul României l-a oferit universităţii clujene. I s-a dat cuvântul, pentru a-i saluta pe distinşii invitaţi, doctorandului Petre Bruda, care a vorbit în numele studenţimii clujene. Esenţa discursului său a fost legată de rolul statului şi al familiei regale în susţinerea învăţământului universitar, în sprijinirea şi încurajarea tinerimii studioase[17].

Lecţia inaugurală a fost susţinută de prestigiosul lingvist, profesorul Sextil Puşcariu (Fig. 7), care fusese primul rector al Universităţii româneşti din Cluj. Titlul prelegerii a fost „Lingvistica modernă şi evoluţia ei". La sfârşitul festivităţilor din Aulă I.P.S.S. Patriarhul Miron Cristea a anunţat că face o importantă donaţie, de 100.000 de lei, pentru Institutul de Istorie Naţională. Acelaşi Institut a fost sprijinit, tot printr-o donaţie de 400. 000 lei, în 1920, donaţie oferită atunci de Regele Ferdinand I. Augustul fondator dorea ca Institutul de Istorie Naţională să

[16] Ibid., pp. 79-101.
[17] Ibid., pp. 102-113.

întemeieze biblioteci de specialitate, cât mai complete, să editeze un Anuar şi alte „publicaţiuni". Era un mod prin care tinerii erau încurajaţi să facă cercetări originale, să contribuie la progresul istoriografiei naţionale, îndeosebi al celei privitoare la românii din fosta Ungarie. De asemenea, donaţia regală contribuia la stimularea cercetărilor istorice şi a interesului public, prin acordarea unor premii, prin recompensarea morală şi materială a scrierilor de specialitate remarcabile şi prin organizarea de serbări comemorative, vizitarea de monumente străbune, cercetări despre localităţi istorice şi patronare de societăţi, cu caracter mai special ori mai general, în legătură cu programul de activitate al Institutului. Recunoştinţa conducerii Universităţii faţă de donaţia regală a fost mare, pentru că gestul Majestăţii Sale a stimulat multe alte iniţiative de donare, care s-au revărsat cu generozitate, în lunile şi anii care au urmat. *Actul de Danie* a fost citit de Patriarh în faţa Suveranilor şi a publicului din Aulă. Se instituia astfel noul fond universitar. S-a numit Fondul „Miron Cristea", pentru încurajarea cercetărilor din domeniul istoriei naţionale-bisericeşti. Patriarhul a făcut donaţia cu ocazia serbărilor jubiliare ale Institutului de Istorie Naţională, aflat de sub conducerea profesorilor Alexandru Lapedatu şi Ioan Lupaş. Rectorul Haţieganu i-a mulţumit Patriarhului pentru gestul merituos şi binevenit. Cu aceste omagii şedinţa de deschidere a anului şcolar 1930 – 1931 s-a încheiat, în entuziasmul auditoriului şi încântarea Suveranilor, care au fost aclamaţi şi la ieşirea din Palatul Universităţii[18].

Următoarea destinaţie a Alaiului Regal a fost Grădina Botanică a Universităţii, unde a fost organizată, de către comitetul de organizare al serbării jubiliare, şi o masă câmpenească. Pe platoul din faţa serelor o mare mulţime de domni şi doamne, profesori şi notabilităţi ale Clujului i-au întâmpinat cu bucurie pe Suverani. Auguştii oaspeţi au inaugurat Muzeul Botanic, în 21 octombrie 1930, fiind încântaţi de realizările Universităţii în acest sens. Rectorul Iuliu Haţieganu le-a mulţumit, cu alese cuvinte, atât Suveranului, cât şi onoraţilor invitaţi la acest eveniment. De altfel, încă din 1920 profesorul Alexandru Borza a reuşit să organizeze şi să amenajeze Institutul de Botanică Sistemică, Muzeul Botanic şi, mai ales, Grădina Botanică a Universităţii din Cluj. Sub redacţia sa, între 1921 şi 1947 a apărut *Buletinul Grădinii Botanice şi al Muzeului Botanic*. În 1921, Carol (pe atunci principe moştenitor) a vizitat Grădina Botanică, în curs de amenajare. O va face şi în 13 iunie 1937, când a inaugurat Colegiul Academic „Carol al II-lea". Revenind la festivităţile din Grădina Botanică, acestea au continuat cu o prezentare a Grădinii Botanice, foarte bine amenajată şi dotată cu plante exotice şi autohtone, spre încântarea înalţilor oaspeţi. Între timp, Principele Nicolae a fost invitat să vadă Herghelia de la Bonţida. Un alt moment de inaugurare a fost Pinacoteca Cioflec, găzduită de Institutul de Studii Clasice. Înalţii invitaţi au fost întâmpinaţi de

[18] Ioan Lupaş – Alexandru Lapedatu, 'Editorial', *Anuarul Institutului de Istorie Naţională*, I/1921-1922 (1922): VII; Mihai Teodor Nicoară, 'Donaţii, fonduri şi fundaţii la Universitatea din Cluj, 1920-1947 (I)', *Caiete de antropologie istorică*, XIII/1-2 (Ianuarie–Decembrie 2014): 327-354.

profesorul Emil Panaitescu, cel care i-a invitat pe Suverani să admire multele donaţii de tablouri şi obiecte ale lui Virgil Cioflec. Doar cu un an înainte, în 1929 avusese loc inaugurarea Colecţiei Cioflec, rezultată din donaţia lui Virgil Cioflec (1876 – 1948), un mare binefăcător al universităţii clujene. Virgil Cioflec a fost un colecţionar pasionat al operelor de artă ale lui Nicolae Grigorescu, Ştefan Luchian, Nicolae Vermont, Theodor Pallady, Camil Ressu, Iosif Iser, Nicolae Tonitza, Dimitrie Paciurea ş.a. Colecţia inaugurală conţinea 25 de tablouri de Grigorescu, 19 de Luchian, patru de Ressu, patru de Tonitza, patru de Iser, câte unul de Pallady, Maniu, Vermont şi două busturi de bronz ale lui Paciurea. Prin *Decretul Regal no. 782* (6 martie 1930), Universitatea din Cluj a fost autorizată să primească donaţia şi, totodată, să i se acorde un fond de 3.000.000 lei, din al cărui venit să se îmbogăţească şi să se întreţină colecţia de artă. Deschiderea pentru public urma să aibă loc cu ocazia unor serbări aniversare, pregătite pentru luna februarie 1930, când se împlineau zece ani de la inaugurarea festivă a Universităţii româneşti din Cluj. S-a hotărât ca expoziţia de artă să rămână, în continuare, deschisă publicului vizitator, căpătând, astfel, caracterul unei pinacoteci permanente[19]. Directorul Institutului de Studii Clasice, profesorul Emil Panaitescu şi rectorul Universităţii clujene, profesorul dr. Iuliu Haţieganu au subliniat contribuţia acestei importante fundaţii universitare la creşterea patrimoniului universitar clujean. De la Pinacotecă, Alteţele Regale şi invitaţii la serbarea jubiliară au mers la Muzeul Etnografic, fiind întâmpinaţi de directorul acestuia, Romulus Vuia şi de un grup entuziast de ţărani, circa 20, îmbrăcaţi în costume populare, provenite din diferitele regiuni ale Transilvaniei[20].

După acest strălucit moment invitaţii au mers din nou în marea Aulă a Universităţii pentru a participa la un eveniment emoţionant: înfiinţarea Asociaţiei „Prietenii Universităţii din Cluj". Un grup, din cei 3.000 de foşti absolvenţi ai universităţii, care locuiau în Cluj, au crezut că gestul cel mai vrednic, cu ocazia acestui moment jubiliar, era înfiinţarea unei asociaţii, care avea drept scop ajutorarea morală şi materială a Universităţii clujene. Profesorul Vasile Bologa a ţinut discursul inaugural al Asociaţiei „Prietenii Universităţii din Cluj". Regele s-a declarat măgulit de cuvintele profesorului Bologa, de iniţiativa generaţiilor care au studiat la universitatea clujeană de a-şi uni forţele în muncă, pace şi cultură, valori care fuseseră declarate prioritare de către Suveran. Din Aulă, în entuziasmul mulţimii, Majestăţile Regale s-au îndreptat spre Biblioteca Universităţii, unde

[19] V. Beneş, 'Pinacoteca Virgil Cioflec', *Gazeta Ilustrată*, an VII, nr. 1-2 (ianuarie-februarie 1938): 3-4.

[20] 'Fundaţiile universitare', *Anuarul Universităţii „Regele Ferdinand" din Cluj, pe anul şcolar 1929-30,* (1933): 28-30; 'Fundaţia Patriarhul Miron', *Anuarul Universităţii „Regele Ferdinand I", pe anul şcolar 1931/32* (1932): 56-57; Al. Borza, 'Dare de seamă', *Buletinul Grădinii Botanice şi a Muzeului Botanic*, 8 (1938): 1, 6-7; Mihai T. Nicoară, 'Donaţii, fonduri şi fundaţii la Universitatea din Cluj, 1920-1947 (II)', *Caiete de antropologie istorică*, XIV/1-2 (Ianuarie–Decembrie 2015): 168-186, 197-198; *Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare,* pp. 114-134.

fusese organizată o Expoziţie retrospectivă a vieţii universitare clujene, care cuprinde imagini şi publicaţii ale acestei instituţii. Inaugurarea Bibliotecii a avut loc deodată cu cea a Universităţii, în 2 februarie 1920, în prezenţa M.S. Regele Ferdinand I a Reginei Maria, a unor membri ai familiei regale şi a guvernului român. Una dintre cele mai importante donaţii şi fundaţii, care a sprijinit Biblioteca a fost cea a lui Gheorghe Sion (1885 – 1944). După Marea Unire din 1918, mai precis în anul 1922, înţelegând necesităţile universităţii, lipsită de material românesc, Gh. Sion s-a oferit să-şi doneze colecţia, cu multe piese, deosebit de preţioase, rare, cumpărate din banii proprii. În anul 1922, Gheorghe Sion a donat Bibliotecii Universitare clujene cărţi şi reviste, manuscrise, documente, stampe, fotografii, picturi, monede şi medalii, mărci poştale, hărţi şi altele. Valoarea donaţiei Sion a fost nepreţuită; trebuie menţionat că ea cuprindea o serie de raritǎţi, ce nu puteau fi achiziţionate foarte uşor. Din cele 4.500 de volume donate (alte statistici vorbesc de 3.000), circa 205 erau cărţi româneşti vechi, unicate, în mare parte. Printre acestea se aflau descrierile unor călători străini în Ţările Române, lucrări de mare valoare documentară. La numărul mare de cărţi se adăugau stampe ale unor autori englezi din secolul al XIX-lea, manuscrise şi documente vechi, între care două proveneau de pe vremea lui Ştefan cel Mare. Donaţia mai cuprindea monede din Silezia, cetatea Elbruck (Prusia), Polonia, Riga, Suedia şi aproape întreaga colecţie de monede bătută sub Regele României Carol I. Foarte preţioase erau medaliile din timpul lui Mihail Sturdza şi Cuza Vodă. Colecţia numismatică donată de Gh. Sion era a doua ca importanţă după cea a Academiei Române din Bucureşti. Ea cuprindea 1.500 de piese, între care 570 erau dintre cele vechi moldoveneşti, începând cu Bogdan Vodă, Roman I Muşat şi Alexandru cel Bun[21]. Actul de donaţie al lui Gh. Sion a întâmpinat unele dificultăţi din cauza faptului că donatorul avea un moştenitor, pe Gheorghe Gh. Sion-fiul. Legea îl oprea pe donator să-i dăruiască acestuia avutul, pe timpul vieţii. Gh. Sion-tatăl a semnat un act de donaţiune, prin care îşi dăruia toate colecţiile sale Bibliotecii Universitare clujene, cu condiţia ca Biblioteca să depună o sumă de 200.000 lei, la Casa de Depuneri şi Consemnaţiuni din Bucureşti, în favoarea fiului său Gheorghe Gh. Sion. Se preciza, de asemenea, ca, în cazul în care fiul său devenea major şi nu consfinţea donaţia făcută, acesta să poată ridica suma de 200 de mii lei depusă, în rentă română, împreună cu valoarea cupoanelor aferente de la amintita casă de depuneri. Dacă moştenitorul nu lăsa descendenţi legitimi, fondul bănesc trecea în proprietatea Universităţii din Cluj, cu scopul de a se întrebuinţa, pentru completarea Bibliotecii Universitare cu cărţi româneşti. În anul 1922 fiul lui Gh. Sion şi-a dat consimţământul ca „donaţiunea" tatălui său să rămână, pentru totdeauna, în proprietatea Bibliotecii Universitare clujene, iar suma de 200.000 lei, depusă în anul 1922, să fie donată Universităţii din Cluj[22].

---

[21] *Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare*, pp. 19-33.

[22] Eugen Barbul, *Biblioteca Universităţii „Regele Ferdinand I" din Cluj* (Cluj: Tipografia „Cartea Românească", 1935), pp. 16-28; *Anuarul Universităţii „Regele Ferdinand I", Cluj, în al doilea an de refugiu, 1941-1942* (1943): 291-293; Mihai T. Nicoară, 'Donaţii, fonduri şi

ÎNCHEIEREA SERBĂRILOR JUBILIARE. ECOUL LOR ÎN PRESA VREMII

Programul serbării jubiliare a Universităţii din Cluj a continuat cu un festin la Cercul Militar. Spre seară, după o zi încărcată de evenimente solemne, Majestăţile Lor Regale au plecat spre gara Clujului, fiind însoţiţi permanent de entuziasmul studenţilor şi al locuitorilor municipiului de pe Someş. La fel ca la sosire în oraşul universitar Majestăţile lor au fost omagiaţi cu urale, flori, muzică şi parade. Traseul cortegiului regal a fost o manifestare de mare entuziasm şi de respect al clujenilor, studenţilor şi universitarilor, pentru Casa Regală şi instituţiile României. Trenul regal a plecat în seara zilei de 21 octombrie 1930 spre Capitală.

Presa românească a semnalat importanţa serbărilor jubiliare de la Cluj. Chiar pe prima pagină, *Adevărul,* din 19 octombrie 1930 anunţa, „înălţătoarea aniversare". O zi mai târziu, tot *Adevărul* elogia realizările universităţii clujene, începând din 1919. În articolul intitulat *La Universitatea din Cluj se muncește*, un anume Doctor Ygrec, îndrăznea o comparaţie între Universitatea clujeană şi cea din Capitală, dând celei dintâi un iz de superioritate, de altfel, meritat, date fiind eforturile uriaşe pe care Universitatea Ardealului le făcuse după 1919. În numărul din 23 octombrie 1930, în articolul *După serbările de la Cluj*, sunt prezentate impresiile despre acest eveniment. Dintre constatări se află şi aceea că serbările jubiliare clujene au fost *un praznic de cultură naţională*, iar prezenţa unor personalităţi ştiinţifice străine, ca ilustrul Emmanuel de Martonne, a arătat deschiderea vieţii universitare clujene spre ştiinţa universală[23].

Vizitele regale au continuat şi după 1930. În 1932, Carol al II-lea, însoţit de fiul său, Mihai, au făcut o vizită Clujului, împreună participând la inaugurarea Aulei Magna a Academiei de Înalte Studii Agronomice. Muzeul Etnografic a beneficiat de prezenţa lui Carol al II-lea într-o altă vizită oficială la Cluj, în 13 iunie 1937. Tot în 13 iunie 1937, în prezenţa Regelui Carol al II-lea a fost inaugurată clădirea Colegiului Academic, botezat tot „Carol al II-lea" ocazie cu care Regele a primit şi titlul de Doctor Honoris Causa al universităţii clujene.

Serbările jubiliare din 20 – 21 octombrie 1930 au fost o manifestare de o elegantă solemnitate care a arătat prestigiul imens de care s-a bucurat această cetate universitară din inima Ardealului. La fel ca în 31 ianuarie – 3 februarie 1920, serbările jubiliare din 1930 au fost un prilej de evocare a efortului îndelungat al elitei universitare şi politice româneşti de a susţine progresul învăţământului superior din România întregită. Prezenţa familiei regale, a Patriarhului Miron Cristea şi a unor înalte oficialităţi din statul român a încurajat rolul universităţii clujene în opera culturală şi ştiinţifică naţională şi internaţională.

---

fundații', pp. 341-348; Mihai T. Nicoară, 'Donații, fonduri și fundații la Universitatea din Cluj, 1920-1947 (VII) ', *Caiete de antropologie istorică*, XVII/2 (Iulie–Decembrie 2018): 181-187; Video, *Regele Carol II si Regina Maria la a 10 aniversare a Universitatii din Cluj 1930*, (https://www.youtube.com/watch?v=vcxFQz-7a9o), accesat în 12 martie 2019.

[23] 'Aniversarul Universităţii din Cluj', *Adevărul,* an 43, nr. 7-11 (19 octombrie 1930): 1-2.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Fig. 1 Majestățile lor, Regina Maria și Regele Carol al II-lea în pragul Universității clujene (1930) (*Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare ale Universității din Cluj la împlinirea primului deceniu 1920-1930*, pp. 1-2)

Fig. 2 Portretul lui Iuliu Maniu (https://patrimoniu.ro/images/centenar/Iuliu-Maniu.pdf), accesat în 12 ianuarie 2019

Fig. 3 Principele Nicolae, participant la solemnitate (*Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare ale Universității din Cluj*, p. 4)

Fig. 4 Ședința solemnă din Aula Universității (1930) (*Universitatea din Cluj. Serbările jubiliare ale Universității din Cluj*, p. 2)

Fig. 5 Emil G. Racoviță (1868-1947) (Mihai T. Nicoară, *Dicționarul universitarilor clujeni 1919-1947*, I, Cluj-Napoca: Editura Accent, 2017, p. 325)

Fig. 6 Dr. Iuliu Hațieganu (1885-1959) (Mihai T. Nicoară, *Dicționarul universitarilor clujeni 1919-1947*, I, p. 500)

Fig. 7 Sextil Pușcariu (1877-1948) (Mihai T. Nicoară, *Dicționarul universitarilor clujeni 1919-1947*, I, p. 167)



Fig. 1 Majestăţile lor, Regina Maria şi Regele Carol al II-lea în pragul Universităţii clujene (1930)



Fig. 2 Iuliu Maniu (1873 – 1953)



Fig. 3 Principele Nicolae



Fig. 4 Şedinţa solemnă din Aula Universităţii (1930)



Fig. 5 Emil G. Racoviţă (1868 – 1947)



Fig. 6 Dr. Iuliu Haţieganu (1885-1959)



Fig. 7 Sextil Puşcariu (1877 – 1948)

ISTORIA GENERALĂ A EVULUI MEDIU LA UNIVERSITATEA VICTOR BABEŞ DIN CLUJ (1951 – 1952)

Ionuţ COSTEA

Reorganizarea învăţământului superior din România ca urmare a reformei din 1948 a însemnat şi pentru Universitatea din Cluj şi implicit pentru învăţământul de istorie o schimbare radicală atât a modului de organizare cât şi a conţinutului procesului didactic[1]. Căutările unor formule organizatorice la nivelul facultăţilor se observă prin adoptarea unor formule provizorii sau definitive[2]. Istoria, aşa cum arăta Ovidiu Ghitta[3] într-un studiu, s-a regăsit iniţial în cadrul Facultăţii de Istorie şi Geografie, ca mai apoi să se opteze pentru organizarea Facultăţii de Istorie şi Filosofie, care va dăinui pe tot parcursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XX-lea.

Concomitent, frământările organizării administrative se reflectă şi la nivelul structurilor facultăţii. Astfel, iniţial, între alte structuri ale Facultăţii de Istorie şi Filosofie a funcţionat şi o Catedră Generală a Evului Mediu, colectivul didactic activând sub această formă până în luna mai a anului 1952, de când s-a format o singură catedră de istorie universală, cuprinzând antichitatea, epocile medievală, modernă şi contemporană. Într-un raport în care Francisc Pall menţionează această transformare administrativă ca urmare a *directivelor Decanatului* fosta catedră s-a contopit *în cadrul lărgit... iar vechile colective s-au transformat în subunităţi de materii, iar responsabilii au devenit responsabili de materii*[4].

Corpul didactic al Catedrei de Istorie Generală a Evului Mediu era format din patru cadre didactice, avându-l ca responsabil pe conferenţiarul Francisc Pall[5], iar în

---

1 Florin Muller, *Politică şi istoriografie în România 1948-1964* (Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2003); Felician Velimirovici, *Istorie şi istorici în România comunistă (1948-1989)* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2015); Vlad Georgescu, *Politică şi istorie. Cazul comuniştilor români 1944-1977*, Ed. a 2-a (Bucureşti: Editura Humanitas, 2008); Anatol Petrencu, *Învăţământul istoric în România (1948-1989)* (Chişinău: Editura „Ştiinţa", 1991).

2 Mihai Toader Nicoară, *De la Universitatea „Regele Ferdinand I" la Universitatea „Babeş-Bolyai" (1948-1959)* (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2014); Ovidiu Ghitta (coord.), *Istoria Universităţii Babeş-Bolyai* (Cluj-Napoca: Editura Mega, 2012).

3 Ovidiu Ghitta, 'Ştefan Pascu, momentul de răscruce', în Mihai T. Nicoară (ed.), *Personalităţi ale Universităţii Babeş-Bolyai II. Ştefan Pascu* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2015), pp. 53-89.

4 Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală „Lucian Blaga", Colecţii speciale, Fond Francisc Pall, Ms. 5567, f. 64.

5 Pentru Francisc Pall vezi *Profesorul Francisc Pall la vîrsta de 65 ani*, Introducere de Pompiliu Teodor. Bibliografia operei (1933-1976) de Nicolae Edroiu – Iolanda Karolyi – Maria Tecuşan (Cluj-Napoca: Sectorul de multiplicare al Universităţii Babeş-Bolyai Cluj-Napoca, 1978); Mircea Popa, 'Francisc Pall în corespondenţă cu Andrei Veress', *Anuarul*

componență un colectiv în rândurile căruia se aflau conferențiarul Virgil Vătășianu[6] și asistenții universitari Camil Mureșan și Samuel Goldenberg, ultimul având obligații didactice și în cadrul Catedrei de Istorie Generală Modernă. Catedrei îi reveneau predarea disciplinelor de Istorie generală medie, Științele auxiliare ale istoriei, Paleografie latină și Exerciții de Paleografie latină. Dacă unele dintre discipline puteau fi considerate tehnice și cu implicații ideologico-politice mai puține, în schimb cursul de istorie medievală generală a constituit în permanență un „măr al discordiei", desemnând ceea ce Ovidiu Ghitta numea „cazul Pall"[7].

Activitatea catedrei s-a desfășurat la debutul anilor '50, atât cât a existat sub această formulă, sub două mari presiuni. Prima dintre ele a fost reprezentată de schimbările cerute în ceea ce privește conținutul și forma procesului didactic. Cea de-a doua presiune majoră consta în adaptarea corpului didactic la directivele ideologico-politice, la impunerea viziunii marxist-leniniste, a *asimilării materialismului istoric, pe baza singurei concepții adevărate despre lume, a concepției materialiste*, cum scria unul dintre membrii catedrei, folosind desigur o formulă de exprimare uzitată în epocă. Abundența acestui limbaj de lemn, specific epocii, și recurența unor probleme ne îndeamnă spre o dublă observație: fie avem de-a face cu un formalism la care se aliniază în afara altei variante profesorii catedrei, fie dinamica transformărilor din învățământul superior și direcția impusă de organele de partid au condiționat total activitatea didactică. Că nu este vorba doar de formalism, ci de o realitate „revoluționară" amenințătoare care nu-ți permitea o alternativă rezonabilă vom încerca să arătăm în rândurile care urmează.

În anul universitar 1950 – 1951 conferința de istorie medie generală susținută de Francisc Pall în cadrul Facultății de Istorie a Universității Victor Babeș a oferit mai multe cursuri și seminarii: Istorie generală medie (pentru studenții din

---

Institutului de Istorie Cluj-Napoca, XXXIII (1994): 413-416; Aurel Răduțiu, 'Francisc Pall', *Acta Musei Napocensis*, XXVI-XXX (1989-1993): 667-669; Aurel Răduțiu, 'In Memoriam – Francisc Pall', *Romanian Civilization*, II/2 (1993): 117-118; Sabin Bellu, 'Francisc Pall', *Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca*, XXXII (1993): 409; Pompiliu Teodor, 'Profesorul Francisc Pall', *Revista istorică*, IV (1993): 411-413; Pompiliu Teodor, 'Istoricul Francisc Pall', în Zoe Petre – Stelian Brezeanu (eds), *Miscellanea in honorem Radu Manolescu emerito* (București: Editura Universității din București, 1996), pp. 341-348; Pompiliu Teodor, 'Istoricul Francisc Pall și exilul lui Inochentie Micu', în Francisc Pall, *Inochentie Micu. Exilul la Roma, 1745-1768*, ed. Ladislau Gyémánt (Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane. Fundația Culturală Română, 1997), vol. I, pp. VII- XVII; Pompiliu Teodor, *Introducere în istoria istoriografiei din Romania* (Cluj-Napoca: Editura Accent, 2002), pp. 249-251; Mircea Suma, 'Particularități ale discursului istoric la Francisc Pall', *Annales Universitatis Apulensis*, VII (2003): 377-383; Ionuț Costea, 'Francisc Pall și laboratorul istoricului', în Ionuț Costea (ed.), Francisc Pall, *Diplomatica latină din Transilvania medievală* (Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2005), pp. 7-49; Liviu Pleșa, *Istoriografia clujeană sub supravegherea Securității (1945-1965)* (Târgoviște: Editura Cetatea de Scaun, 2017), pp. 356-393.

[6] Nicolae Sabău – Corina Simon – Vlad Țoca, *Istoria artei la Universitatea din Cluj*, vol. I (1919-1987) (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2010), pp. 480-486.

[7] Ghitta, 'Ștefan Pascu, momentul de răscruce', pp. 74-79.

anul II – trei ore de curs și o oră de seminar săptămânal); Latină medievală, Diplomatică, Cronologie și Paleografie occidentală (pentru studenții din anul III); exerciții de paleografie latină (pentru studenții din anul IV – specialitățile Istorie generală medie și Istoria medie a Republicii Populare Române – două ore pe săptămână).

Activitatea didactică s-a desfășurat conform programelor analitice întocmite de conferențiarul Pall și *potrivit dispozițiilor primite în legătură cu recapitulările și cu examenele*. Seminarul a fost „controlat" de responsabilul cursului care a *lămurit nedumeririle formulate de studenți, le-a dat indicații bibliografice, a controlat lecturile făcute pe baza acestor indicații*. La fel, *planul seminarial a fost totdeauna discutat în prealabil de conferențiar și de asistent. Ei au urmărit de aproape progresele făcute de fiecare student în parte. Asistentul se ocupa de aproape de studenții mai slabi*[8].

Pall observa că orele de consultație au fost frecventate *în preajma examenelor, dar atunci numai de câțiva studenți*. Cu toate strădaniile din cursul anului *n-a reușit să activeze aceste ore*. În aceste întâlniri Pall a *controlat însemnările luate la curs ... le-a discutat cu ei și le-a dat îndrumări*. Aceste însemnări i-au făcut o impresie bună profesorului, el consemna în raport: *În general, ei și-au luat notițe bune, unii chiar foarte bune*[9].

Între studenții care au urmat cursul de Istorie medie generală se numărau și așa numiții „studenți din producție". Activitatea acestora avea un regim special. Pall consemna referitor la ei următoarele: *Studenților din producție li s-au fixat trei teme de control, din care puteau să aleagă după preferință. Nouă studenți au prezentat astfel de lucrări, cu rezultate în general satisfăcătoare*[10].

Ceilalți studenți erau împărțiți pe două grupe, formând *o unitate de muncă*. Cu aceștia *s-au ținut ședințe lunare de analiză a muncii (la care a asistat și conf. F. Pall), în care s-au discutat frecvența, probleme de învățătură, cum să se ia notele la curs, mersul seminariilor, planul de muncă individual*[11]. În cadrul acestor ședințe se foloseau metode extrem de apreciate în viziunea politicului dominant, *metoda criticii și autocriticii*. Asistentul disciplinei a descins în vizite la căminele studențești pentru a testa *condițiile lor de traiu și de învățătură*.

În urma acestor demersuri și eforturi din partea profesorilor, Pall putea constata că *s-a ajuns la îmbunătățirea frecvenței, întărirea disciplinei, s-a dat o atenție mai mare de către studenți materialului bibliografic și întocmirii unor bune planuri de muncă individuale*. Totodată, profesorul Pall remarca și o serie de lipsuri: *Nu s-a ajuns ca toți studenții să-și ia notițe bune, să folosească materialul bibliografic și să învețe din timp și organizat pentru examene. Nu s-a pregătit totdeauna materia pentru seminar.*

---

[8] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală „Lucian Blaga", Colecții speciale, Fond Francisc Pall, Ms. 5567, f. 14.

[9] Ibid.

[10] Ibid., f. 15.

[11] Ibid.

Frecvenţa a lăsat de dorit în preajma vacanţei de iarnă şi de primăvară, îndeosebi la grupa a II-a. Spiritul critic şi autocritic al studenţilor mai lasă de dorit[12].

În ceea ce priveşte examenul şi colocviul din semestrul I, ele au fost organizate pe grupe distincte. Chestiunile supuse examinării au fost anunţate în prealabil şi *recapitularea lor s-a făcut în 8 ore de curs*. Profesorii au fost la *dispoziţia studenţilor ... cu lămuriri, îndrumări etc.* Li s-a pus la dispoziţie studenţilor *chiar şi manuscrisul cursului*. Iar în imediata apropiere a examenului *conferenţiarul a avut o întrunire cu grupele ... pentru a lămuri ultimele lor nedumeriri în legătură cu materia*. În ciuda acestor eforturi intense, Pall consemna cu regret că *studenţii din anul II în general s-au prezentat mediocru la acest examen. Din ei au căzut 7%*[13].

Dintr-un raport preliminar, 26 iunie 1951[14], se cunoaşte modul de desfăşurare a examenului. Examenul consta în două probe, scris şi oral. La examenul scris, celor două grupe li s-au oferit trei variante de subiecte, *alese în înţelegere cu asistenţii supraveghetori ai probelor scrise de pe o listă cu subiecte întocmite de examinator*. Proba scrisă avea o durată de două ore. Subiectele cele mai frecvent alese de studenţi au fost „Reforma populară şi Războiul ţărănesc german" şi „Dezvoltarea manufacturilor şi proletarizarea ţărănimii engleze în sec. al XVI-lea".

Proba scrisă a fost urmată de cea orală: *După proba scrisă s-a trecut imediat la examinarea orală. Studenţii s-au prezentat împărţiţi în serii de câte 5 persoane, pe baza unei liste întocmite de ei. Examinatorul le-a dat să tragă câte o fişă pe care figurau 2 subiecte alese din lista de întrebări cunoscută de studenţi încă din timpul pregătirii examenului, lista pe baza căreia s-a făcut recapitularea materiei. Amândouă subiectele trebuiau tratate de candidat. Durata examinării orale a unui candidat era în medie de 15 minute. (...) Firește, în cursul examinării, de câte ori se simţea nevoia, examinatorul punea şi întrebări complementare pentru lămurirea problemelor tratate de candidaţi, pentru cunoaşterea gradului lor de pregătire şi a capacităţii lor de judecată*[15]. Nota finală era stabilită în urma consultării asistentului, avându-se în vedere *nu numai momentul examenului, ci şi activitatea seminarială a candidaţilor*.

Observaţiile şi aprecierile generale asupra examenului din 19 şi 21 iunie 1951 se regăsesc consemnate identic în cele două rapoarte menţionate mai sus. Profesorul Pall constata că: *Deşi au fost câţiva studenţi care au dovedit că ştiu să pună problemele just, să le judece, să le rezolve bine, să le actualizeze, să le expună limpede şi într-o formă gramaticală corectă, totuşi majoritatea lor au greutăţi şi lipsuri numeroase atât în ce priveşte tratarea fondului problemelor cât şi posibilităţile de a-şi exprima, în scris şi oral, cunoştinţele. Astfel în ce priveşte proba scrisă, ei redactează incorect, cu lungi divagaţii de la subiect, fără o*

[12] Ibid.
[13] Ibid., f. 15.
[14] Ibid., f. 10-13.
[15] Ibid., f. 12.

înlănțuire cauzală și o succesiune logică a ideilor, deformează numele proprii, fac greșeli de acord, de ortografie, de punctuație. Apoi, la ambele probe, s-a constatat că mai sunt mulți studenți cari sesizează greu caracterul epocilor de tranziție (ca de ex.: începuturile orânduirii feudale), văzând evenimentele mai mult static, nu în transformarea lor continuă, nu în dezvoltarea și interdependența lor. Alții n-au reținut bine ierarhizarea cauzelor faptelor istorice, din complexitatea acestor cauze alegând arbitrar numai una sau câteva, scăpând din vedere cauza determinantă sau luând efectul drept cauză a aceluiași fapt. Există încă tendința de a însuși mecanic cunoștințele, ca material brut de date, pe care studentul nu caută să-l judece pentru a-l sistematiza după natura subiectului ce trebue tratat, nici să tragă concluzii, ci se mărginește numai să-l reproducă la întâmplare, într-o înșirare desordonată. Se fac afirmațiuni negândite, nelogice (de ex. se pot întâlni expresii ca aceasta: răscoala începe în 869-883)[16].

În fața unor constatări atât de dure, profesorul Pall observa și complexitatea materiei pe care studenții au avut-o de pregătit pentru examen și, de asemenea, scotea în evidență modalitatea defectuoasă a desfășurării cursului pe durata a doar două semestre și a unei singure ore de seminar alocată la cele trei ore de curs săptămânale. În acest sens profesorul Pall insista: *Nu trebue uitat că studenții din anul II au trebuit să facă față la acest examen unei materii foarte vaste și grele, expuse în 87 de lecții. Este adevărat că lista celor 70 de întrebări pentru examen a redus considerabil cantitatea acestui material, totuși într-un curs care trebuia să îmbrățișeze dezvoltarea istorică generală și foarte complexă a unui mileniu și jumătate chiar numărul problemelor celor mai esențiale de ordin economic, social, politic și cultural rămânea deosebit de mare și destul de dificil de asimilat numai în două semestre, în care trei ore săptămânale de curs trebuiau să fie prelucrate numai într-o singură oră de seminar, ceea ce nu permitea o lămurire mai adâncită a materialului cu toți studenții*[17]*.* În schimb, pentru celelalte materii enumerate la începutul raportului din 9 iulie 1951: Latină medievală, Diplomatică, Cronologie și cel de Exerciții de paleografie latină, profesorul Pall remarca progresele făcute de studenți, *progrese în general satisfăcătoare ..., dar se simte la ei lipsa unei baze serioase a cunoștințelor premergătoare de limbă latină clasică*[18].

În ciuda unor măsuri administrative din partea universității și a decanatului, a eforturilor intense ale corpului profesoral situația nu pare să se fi schimbat în ceea ce privește pregătirea studenților într-un timp scurt. Raportul despre colocviul susținut la disciplina Istoria generală a Evului Mediu cu studenții anului II, în 27 decembrie 1951 și 8 ianuarie 1952, redactat cu data de 16 ianuarie 1952[19] de Francisc Pall, menționează că au fost respinși 9,2% dintre candidați. Proporția nu era foarte mare, dar crescuse față de vara

[16] Ibid.
[17] Ibid.
[18] Ibid., f. 37.
[19] Ibid., f. 36-37.

anterioară. În schimb aprecierile generale ale profesorului sunt la fel de drastice: *Candidații s-au prezentat mediocru pregătiți, dând dovadă de însușirea mecanică și superficială a datelor din curs, scoase uneori arbitrar din complexul lor cauzal, fără a vedea legătura dintre ele, fără a judeca asupra lor. Majoritatea candidaților nu știu să-și expună ordonat și într-o formă corectă cunoștințele; ei dădeau răspunsuri incorecte, confuze sau simpliste ca gândire și defectuoase din punct de vedere gramatical. Foarte puțini pot să dezvolte o problemă în linii de sinteză. Este adevărat că materia predată în semestrul I era destul de grea și vastă, dar lista de întrebări a redus-o considerabil în vederea colocviului. Unii candidați invocau, pentru a scuza slaba lor pregătire, lipsa de timp, deși data colocviului a fost fixată după dorința grupelor. Realitatea este mai degrabă – după cum a arătat studentul responsabil a uneia din grupe – că au fost candidați cari n-au acordat seriozitatea cuvenită și timpul necesar (de care totuși dispuneau), pentru a pregăti acest colocviu. Cred că poartă o vină și conducătorii de seminar, cari n-au controlat și îndrumat suficient pe candidați în acest timp. Aceeași constatare se poate face în ce privește forma aproape rudimentară în care își exprimă cunoștințele numeroși studenți. În adevăr, am observat că asistenții nu sunt deloc exigenți, cu toate că le-am atras atenția, în această privință*[20]. O imagine similară se desprinde și din însemnările asistentului Camil Mureșan care constata: *Greșeli se fac la numele proprii, la cifre și se fac și confuzii de fond acolo unde materialul faptic e mai abundent. În general slabă ortografia și, în unele cazuri, dezastruoasă caligrafia, desigur și sub influența grabei*[21].

În finalul raportului din vara lui 1951 profesorul Pall formula unele propuneri pentru a îmbunătăți atât rezultatele învățării cât și ale examinării studenților la disciplina Istorie generală medie. Pe de-o parte, profesorul Pall insista asupra faptului că *e o materie foarte vastă*, iar *dacă ar fi de predat în trei semestre, săptămânal cu două ore de curs și cu două ore de seminar, rezultatele ar fi desigur mult mai bune decât cele avute în anul acesta*. La fel, și în ceea ce privește *conținutul învățământului* și mai cu seamă pentru alinierea acestuia la *știința cea mai dezvoltată din lume*, *știința sovietică*, *în predarea acestei materii*, solicita profesorul Pall, *s-a folosit un număr de studii sovietice care au fost accesibile la Cluj, totuși un manual universitar sovietic de Istorie generală medie ar fi de un mare ajutor*. Profesorul de la Cluj menționa că un astfel de manual *a fost tradus și dactilografiat* la Institutul Româno-Sovietic din București și *ar trebui făcute demersuri ca el să fie trimis cât mai repede filialei din localitate a aceluiași institut*[22].

Desigur, conținutul cursului fusese descris în ceea ce însemna caracterul său politico-ideologic în cuprinsul raportului din 9 iulie 1951, subliniindu-se că programa analitică a fost întocmită *pe baza experienței din anii precedenți de restructurare* și că *s-a ținut seama și de programa oficială pentru*

[20] Ibid.
[21] Ibid., f. 106.
[22] Ibid.

universităţile sovietice, care a putut fi procurată pe cale particulară. Profesorul Pall insista să arate că a folosit pentru elaborarea şi redactarea cursului său *toate studiile sovietice care erau accesibile la Cluj (manualele lui Kosmînski şi Semenow pentru învăţământul mediu, respectiv pentru Institutele pedagogice, Crestomaţia de istorie medie a lui Graţianski şi Skazkin, studiile lui Alpatov, Gukovski, Kolseniţki, Porşnev etc. apărute în periodice sovietice, unele şi în cele româneşti, manualul de Istoria literaturii occidentale a lui Jirminski)*. Mai mult, amintea profesorul Pall, cursul său a fost *analizat în dec. 1950, găsindu-se unele manifestări de obiectivism*, pe care *a căutat în restul anului şcolar, pe cât i-a fost cu putinţă, să le elimine*[23].

Pentru *îmbunătăţirea conţinutului ştiinţifico-ideologic şi politic* s-au avut în vedere în mod repetat o serie de „măsuri" la nivelul facultăţii. Spre exemplu în „planul de muncă" al facultăţii de istorie din perioada ianuarie – martie 1952[24] se prevedeau în acest scop următoarele măsuri: analiza activităţii cadrelor în şedinţa de colectiv; îmbunătăţirea activităţii cadrelor prin participarea decanatului la 4-6 şedinţe de catedră; introducerea planului individual de muncă şi a fişei de control asupra activităţii săptămânale a personalului didactic: şefi de lucrări, asistenţi, preparatori; întărirea controlului prealabil asupra cursurilor; întocmirea unor tematici largi de câte o pagină pentru o lecţie de o oră, discutarea lor prealabilă în colectivul de catedră – discutarea prealabilă a cel puţin trei lecţii de câte două ore la catedrele de istorie; analiza periodică a cursurilor; analiza cursului de istorie medie; îmbunătăţirea metodei de seminar; analiza periodică a activităţii seminariale pe catedre; alcătuirea unor crestomaţii pentru uzul studenţilor; organizarea unei conferinţe teoretice pe facultate, în colaborare cu Institutul de Istorie şi Filosofie al Academiei R.P.R. Filiala Cluj; organizarea schimbului de experienţă cu Universitatea Bolyai; sprijinirea schimbului de experienţă între cadrele de ştiinţe sociale din Cluj, Târgu Mureş, Brad, Petroşani; continuarea corespondenţei cu studenţi din URSS; asigurarea înzestrării bibliotecilor; definitivarea comunicărilor pentru sesiunea ştiinţifică a Universităţii; pregătirea înfiinţării unui cerc ştiinţific al studenţilor. Tot în acel document se remarca *antrenarea în studiul individual al marxism-leninismului a tuturor cadrelor*.

În conformitate cu prevederile acestui „plan de muncă" stabilit pe facultate pentru perioada ianuarie-martie 1952, la 5 ianuarie 1952, Catedra de Istorie Generală a Evului Mediu sau Istoria Evului Mediu, cum apare în rapoartele întocmite în această perioadă de Francisc Pall, îşi stabilea propriul „plan de activităţi"[25]. Astfel se hotăra stabilirea şedinţelor de colectiv pentru joi, la orele 18, *ca şi mai înainte*. Erau totodată repartizate noi sarcini în catedră, se cerea îmbunătăţirea metodei de predare la cursuri şi *adâncirea materiei la*

[23] Ibid., f. 28.
[24] Ibid., f. 28-30.
[25] Ibid., f. 32-33.

seminarii. Alături de activităţi care aveau în vedere urmărirea nivelului de însuşire a cunoştinţelor de către studenţi s-a avut în vedere şi *discutarea problemelor ştiinţifice, ideologice şi didactice în legătură cu activitatea catedrei (la şedinţele săptămânale)* şi *planificarea lecturilor din clasici ale membrilor în legătură cu problemele catedrei (în colaborare cu cabinetul de marxism-leninism)*. Se sublinia, de asemenea, legătura cu ştiinţa sovietică, asistentului universitar Samuel Goldenberg revenindu-i *urmărirea şi discutarea literaturii de specialitate sovietică* şi se preconizau o serie de *vizite reciproce la cursurile şi seminariile membrilor catedrei* şi *analiza lunară a două lecţii (...) a fiecărui membru al catedrei, înainte de ţinerea lecţiilor respective*[26]. Asistenţe urmau să fie făcute o dată pe lună, ca şi analiza cursurilor.

Noile formulări specifice limbajului administrativ al dictaturii proletariatului se impun şi în actele întocmite de profesorul Pall. Astfel, pentru perioada aprilie – iunie 1952 a întocmit la rândul său un „plan de muncă”[27]. De data aceasta documentul este mai sistematic, împărţit pe probleme: sarcini organizatorice, ideologice, didactice şi ştiinţifice. În linii generale „sarcinile” organizatorice şi didactice sunt cele menţionate şi anterior. În schimb, sunt accentuate aspectele ideologice. Se are în vedere *controlul combativităţii ideologice la cursuri şi seminarii (prin vizite reciproce ale membrilor catedrei)*; prelucrarea documentelor de partid cu privire la propagandă şi agitaţie şi *referate scrise ale membrilor catedrei asupra ajutorului primit de la învăţământul de partid*.

Un referat pe această temă a fost redactat, după cum rezultă dintr-o ciornă manuscrisă, de profesorul Francisc Pall, la 3 iunie 1952[28], cu câteva săptămâni mai târziu faţă de termenul stabilit în planul de muncă al catedrei, 8 mai, acelaşi an. Textul referatului poate fi considerat o adevărată „mărturisire” de reeducare a istoricului în spiritul marxism-leninismului. Actul poartă titlul „Ajutorul pe care l-am primit de la învăţământul de partid”, titlu preluat *ad literam* din solicitările formulate către cadrele didactice. Profesorul Pall face referire la frecventarea cursului de Istoria partidului comunist (b), pe care îl aprecia că i-a fost *de mare folos ... pentru ridicarea nivelului meu ideologic şi politic, dându-mi posibilitatea să înţeleg tot mai just dezvoltarea societăţii şi construirea socialismului*. Pe de altă parte, cunoaşterea evoluţiei din Uniunea Sovietică i-a facilitat înţelegerea aplicării modelului şi în România. Faţă de aceste aspecte generale, profesorul Pall sesizează şi o serie de chestiuni care, scria el, *mi-au fost şi un ajutor special, concret, în munca mea profesională*. În acest sens, profesorul enumera câteva probleme reţinute: rolul determinant al modului de producţie în dezvoltarea societăţii, rolul creator şi importanţa fundamentală a luptei de clasă, criteriul de apreciere a personalităţilor în

[26] Ibid., f. 32.

[27] Ibid., f. 69-70.

[28] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală „Lucian Blaga”, Colecţii speciale, Fond Francisc Pall, Ms. 5563, Acte personale – Diverse, f. 48.

dezvoltarea istorică; rolul maselor şi al burgheziei în revoluţie, caracterul unilateral al revoluţiei burgheze sau *Istoria Partidului mi-a arătat necesitatea combativităţii ideologice şi prezentarea problemelor de istorie şi a actualizării lor*. Discursul profesorului relevă şi o perspectivă autocritică, la modă, prin care se accentuează caracterul de reeducare a acestei activităţi: *Iată o serie de probleme*, scria Francisc Pall, *pe care eu n-am reuşit să le văd sau să le prezint totdeauna just în munca mea profesională – de ex. în cursurile mele înainte de a aprofunda Istoria Partidului*. Sunt evidenţiate, tot în spiritul epocii, lipsurile constatate în urma frecventării cursului, în cazul lui Francisc Pall, *din pricina altor sarcini,* menţiona*, n-am putut dedica timp suficient studierii bibliografiei recomandate*[29].

Analiza lecţiilor a demarat la începutul lunii februarie 1952, cu discutarea cursului despre Italia, susţinut de Virgil Vătăşianu[30]. În a doua parte a aceleiaşi luni, februarie, s-a analizat cursul „Statele Iberice în sec. XI-XIV", care urma să fie ţinut de Francisc Pall, lecţia fiind *citită în prealabil de membrii colectivului*. În intervenţia sa, Samuel Goldenberg, *consideră lecţia ceva mai slabă decât precedentele (despre Anglia, Franţa), deoarece materialul e mai puţin sistematizat. Explicaţia o află în lipsa unor izvoare accesibile, care să lămurească problemele acestea în chip suficient*[31]. În discuţii au intervenit şi Virgil Vătăşianu, care *nu e de părere că lecţia ar fi mai slabă* şi Camil Mureşan cu o întrebare *asupra diferenţei situaţiei clasei exploatate din regiunile cucerite şi cele necucerite de musulmani*. La final, a intervenit şi profesorul Pall, procesul-verbal consemnând: *Tov. Conf. Fr. Pall îşi însuşeşte majoritatea observaţiilor şi procedează aproape imediat la folosirea lor în alcătuirea lecţiei, care, prin această contribuţie a colectivului urmează a fi expusă într-o formă îmbunătăţită*[32]*.* Au mai fost analizate, la sfârşitul lunii februarie, lecţia lui Virgil Vătăşianu despre Imperiul Bizantin în sec. XIII-XV[33] şi, în luna aprilie, lecţia lui

[29] Ibid.

[30] Ibid., Ms. 5567, f. 40.

[31] Ibid.

[32] Ibid., f. 43.

[33] *Ia cuvântul tov. Goldenberg, care cere corectarea unor termeni ca: piaţa mondială, straturi sociale, proletariat; recomandă folosirea ca bibliografie a lucrărilor Istoria Bulgariei de Derjavin, se poate găsi o explicare a isihasmului. Şi un articol din Isvestis, Domij Nauk, 1946, cu material interpretativ despre răscoala Ziloţilor.// Tov. C. Mureşan sugerează o mai pregnantă explicaţie a legăturii dintre răscoala Ziloţilor şi curentul religios raţionalist iniţiat de Islam, precum şi a legăturii dintre isihasm şi aristocraţie.//Tov. Fr.Pall, ca şi cei doi asistenţi, subliniază stilul limpede, prezentarea vie a evenimentelor. Stăruie asupra utilizării mai largi a bibliografiei sovietice şi a unei atitudini mai categorice în problemele ridicate de lupta de clasă. Remarcă impreciziuni în terminologie: mişcare şi nu răscoală, precum şi impreciziuni de fapte: data feudalizării depline a Bizanţului şi metoda explicării acestui fenomen, mongolii din Mesopotamia, omiterea menţionării răscoalei populare a „vecerniilor siciliene" etc.//Mai obiectează şi lipsa unei împărţiri a lecţiei pe subcapitole, cum şi lipsa concluziilor.// Tov.*

Francisc Pall referitoare la Anglia în sec. XVI-XVII[34], ori cea a lui Camil Mureşan referitoare la Revoluţia burgheză în Ţările de Jos[35].

Responsabilul catedrei, Francisc Pall, menţiona în ordinea de zi a şedinţei din 24 aprilie 1952, *analiza fişelor de activitate săptămânale a tov. C. Mureşan*, chestiune solicitată din partea decanatului, după cum apare menţionată în planul de muncă şi integrată şi în planul de activităţi al Catedrei de Istoria Generală a Evului Mediu. Cu toate că analiza mai sus menţionată n-a mai avut loc *din lipsă de timp, membrii catedrei trebuind să participe la orele 19,30 la o şedinţă de comunicări a Institutului de Istorie şi Filosofie*[36] s-a păstrat în formă manuscrisă, probabil prezentarea întocmită de Camil Mureşan şi înaintată lui Francisc Pall, ca responsabil de catedră. Ea este edificatoare pentru modul în care s-a modelat de către regimul politic nu doar reeducarea profesională şi intelectuală din anii '50, ci şi intimitatea indivizilor, întreţinând viu sentimentul de insecuritate prin supravegherea continuă şi controlul total. Tânărul asistent, pe atunci, Camil Mureşan se pregătea să expună activitatea sa pe câteva direcţii: organizarea vieţii cotidiene, lectura, activitatea cu studenţii, activitatea socială. Ceea ce rezultă din textul expunerii este o autocritică severă şi o spaimă puternică care-l macină pe autorul acestor rânduri. Camil Mureşan afirma din capul locului că: *Activitatea mea a avut deficienţe de planificare, în sensul că n-am reuşit decât rareori să armonizez,*

Vătăşianu, răspunzând, îşi însuşeşte critica, notându-şi observaţiile pentru a le folosi la îmbunătăţirea lecţiei, Ibid., f. 44.

[34] *Lecţia fiind citită în prealabil de membrii catedrei tov. conf. dr. Fr. Pall face doar o scurtă expunere a punctelor principale din lecţie după care se dă cuvântul la discuţii.//Tov.S. Goldenberg pentru chestiunile legate de ideologia engleză a veacului recomandă folosirea Micului Dicţionar Filosofic, apărut recent în Uniunea Sovietică.//De asemenea şi tov. Mureşan se mulţumeşte cu recomandarea studiilor apărute în broşuri: Bacon, Morus, Hobbs, Locke. Totodată, aminteşte că după o informaţie necontrolată o piesă a lui Ben Jonson ar număra printre eroii ei pe un prinţ valah, probabil fiu al lui Iancu Sasul, ajuns pe la curtea engleză.//Tov. conf. V. Vătăşianu cere lămuriri asupra termenului de împrejmuire. De asemenea, se duce o discuţie despre contractele de arendă şi a duratei pe care ele se puteau încheia. Tov. Vătăşianu dă câteva lămuriri în acest sens, cu exemple şi din dreptul internaţional.// Tov. conf. Fr. Pall face o serie de aprecieri autocritice asupra lecţiei, pe care temă o consideră potrivită pentru demonstrarea rolului activ al suprastructurii politice asupra bazei.// Rolul acesta se manifestă, de pildă, în raportul dintre evoluţia statului englez spre absolutism şi lupta maselor populare de pe urma dezvoltării raporturilor capitaliste; de asemenea, în reforma din Anglia, în consolidarea autorităţii regale şi în promovarea expansiunii coloniale engleze.// În încheiere tov. conf. Pall arată materialul de care s-a folosit pentru întocmirea lecţiei, printre care îndeosebi e de reţinut articolul lui Kosminski, „Contribuţii la problema formării naţiunii engleze."*, Ibid., f. 54, 55.

[35] *Lecţia ... ţinută de tov. C. Mureşan, ajutat prin materiale didactice şi îndrumări de responsabilul catedrei. Lecţia în general a fost reuşită, tema fiind expusă limpede, cu concluzii, studenţii putând-o urmări în bune condiţiuni. Tema a fost însă prezentată aproape exclusiv ca o luptă împotriva jugului străin, factorul social-economic nefiind îndeajuns subliniat*, Ibid., f. 59, 60.

[36] Ibid., f. 59.

zilnic, activitatea de catedră cu cea de institut, ci am avut perioade când munceam numai pentru catedră, iar altele când lucram numai pentru institut. Am reușit să planific și să realizez o oră de odihnă la prânz și, de cele mai multe ori, o oră de plimbare seara. Am frecventat mult prea rar spectacolele, iar în lectură n-am citit destulă beletristică și n-am citit regulat presa, sau, chiar când am făcut-o, n-am consemnat acest lucru pe fișe[37].

Același ton puternic autocritic reiese și dintr-o însemnare manuscrisă a celuilalt asistent al catedrei, Samuel Goldenberg, redactată la 24 mai 1952. Nu putem afirma cu siguranță care a fost rostul acestor însemnări manuscrise, poate e vorba de o autocaracterizare, atât de curentă în acei ani, sau ne găsim în fața altei fișe de analiză personală, cu toate că în raportul responsabilului de catedră din iunie apare că nu a avut la dispoziție o astfel de fișă. Spre deosebire de cea amintită mai înainte, cea semnată de Samuel Goldenberg are un caracter mai larg, cuprinzând o caracterizare generală a activității didactice și de cercetare. Dar perspectiva autocritică revine cu obstinență. Samuel Goldenberg susținea că *deocamdată mă aflu la începutul activității științifice, pentru care se cere perseverență, stăpânire de sine și o răbdare mai mare decât le-am avut până acum*. Iar mai departe în același text, ținea să precizeze: *În privința disciplinei în muncă trebue să menționez că ea lasă adesea de dorit, din pricina multiplelor sarcini, cât și a planificării insuficiente a muncii. De multe ori mă apuc de o anumită chestiune de cercetare științifică sau didactică și fără a o termina, trec la alta. Singura garanție a progresului meu științific și pedagogic nu poate fi decât încontinua ridicare a nivelului meu ideologic și politic, precum și o mai bună planificare a muncii*[38].

Dintre cei doi asistenți ai catedrei se pare că Francisc Pall avea o preferință față de Camil Mureșan: *Tov. Mureșan face progrese frumoase în învățarea limbii ruse și studiază silitor literatura marxistă, urmând universitatea serală de partid*. În schimb, se observă o răceală față de Samuel Goldenberg: *Asupra pregătirii tov. Goldenberg nu insist aici, fișa lui de activitate fiind controlată de la început în cadrul Catedrei de Istorie Generală Modernă, dat fiind că el avea sarcini și acolo*[39]. Să fie doar acesta motivul reținerii din partea lui Francisc Pall? Am văzut că fișa individuală a lui Samuel Goldenberg a ajuns și în posesia lui Pall. Este posibil ca responsabilul catedrei de Ev Mediu să-l considere un intrus, un om impus în cadrul colectivului, fără merite speciale față de cercetarea Evului Mediu, ci mai degrabă pentru că era cunoscător de limbă rusă și se remarcase ca un adept al materialismului istoric. Francisc Pall se dovedește astfel adeptul unei recrutări de specialiști bazate pe meritocrație, pe o afinitate de preocupări și pasiune între maestru și discipolul său.

Procesele-verbale ale ședințelor de catedră din acea perioadă, rapoartele lunare și dările de seamă trimestriale scot în evidență alte câteva chestiuni recurente: problema desfășurării activităților didactice, însușirea literaturii de specialitate sovietice, activitatea științifică și îndeplinirea „sarcinilor" sociale.

---

[37] Ibid., f. 106.
[38] Ibid., f. 62, 63.
[39] Ibid., f. 62.

În ceea ce privește desfășurarea activităților didactice Pall constata o îmbunătățire progresivă a seminariilor, *studenții devenind mult mai interesați de discuții, când se prelucrează și se adâncesc numai câteva probleme de lecții, ilustrate cu părți din izvoare, traduse în fața lor și uneori cu colaborarea lor*[40]. Alteori, Pall observa că studenții dau dovadă *de spirit critic și de independență în judecată, fără a părăsi însă linia principială, justă, a discuțiilor*[41]. În sprijinul studenților au fost întocmite bibliografii, caiete de seminar, le-au fost controlate notițele de la curs și au fost învățați să folosească aparatul critic în munca științifică. Astfel, raportul pe luna martie constata că *sporește interesul studenților pentru bibliografie, ei frecventând intens biblioteca Institutului de Istorie și Filosofie și citind în număr tot mai mare cărțile ce li s-au recomandat*. Orele de consultații odată fixate, pe măsură ce orarul s-a definitivat, *au început să fie frecventate*, studenții adresând *întrebări chibzuit formulate asupra chestiunilor care îi interesează mai mult sau în privința cărora nu sunt destul de lămuriți, totuși ei sunt încă timizi și vin relativ puțini*[42].

În planul de muncă al catedrei, ca un ultim aspect avut în vedere, se regăsește și activitatea științifică. În planul întocmit în ianuarie, același an, de Francisc Pall, doar ultimul punct din listă amintea vag de activitatea de cercetare: *strângerea de material și redactarea unor articole, recenzii sau referate de către membri pe linia preocupărilor lor științifice*[43]. Și această problematică este integrată vocabularului specific epocii, activitatea științifică fiind, la rândul ei, o „sarcină" a membrilor catedrei. Pentru trimestrul II al anului 1952 ea avea ca obiective cunoașterea contribuțiilor sovietice (*urmărirea și semnalarea literaturii de specialitate sovietice* – activitate ce-i revenea ca și până atunci lui Samuel Goldenberg –, și întocmirea de *referate lunare din istoriografia sovietică* – „sarcina" cădea în competența lui Virgil Vătășianu, de data aceasta); de asemenea, se preconiza *redactarea unui articol despre frăția de arme româno-rusă în timpul lui Petru I, țarul Rusiei*, articol elaborat în colaborare de către Samuel Goldenberg și Mihai Dan[44].

Rapoartele cumulative nu evidențiază o activitate de cercetare și mai ales publicistică intensă. Această activitate se înscria în media cercetării din Facultatea de Istorie. Ovidiu Ghitta, pe urmele lui Ștefan Pascu, care asigurase un interimat la decanatul facultății în această perioadă, identifica trei cauze ale acestei probleme: „sarcinile" didactice erau copleșitoare, ele nu le lăsau *timp pentru asemenea preocupări*; se adaugă apoi lipsa de fonduri pentru deplasări în biblioteci și arhive din alte localități; și nu în ultimul rând, era semnalată lipsa unei publicații locale, la Cluj, unde să fie valorificate studiile și articolele corpului profesoral[45].

[40] Ibid., f. 63
[41] Ibid., f. 46.
[42] Ibid., f. 53.
[43] Ibid., f. 33.
[44] Ibid., f. 70.
[45] Ghitta, 'Ștefan Pascu, momentul de răscruce', pp. 70-71.

În cadrul Catedrei de Istoria Generală a Evului Mediu aspectele privind cercetarea ştiinţifică pot fi reconstituite pe baza unor rapoarte generale întocmite de Francisc Pall, la 31 ianuarie 1952[46] şi 24 iunie 1952[47]. Primul dintre aceste rapoarte este o simplă înşiruire a activităţii de cercetare a fiecărui membru al colectivului. Raportul arată implicarea profesorilor în diverse colective de cercetare. Pall fusese responsabil în colectivul de documente *Documente privind Istoria României. Seria C. Transilvania*, iar din iulie 1951, responsabil adjunct, dar *a condus efectiv acest colectiv şi a făcut revizii de traduceri de documente latine*[48], alături de Camil Mureşan şi Samuel Goldenberg (ca traducători de documente latine). La rândul său, Virgil Vătăşianu fusese colaborator în colectivul arheologic Dinogetia şi referent ştiinţific la colectivul care redacta în cadrul Institutului de Istorie şi Filosofie *Repertoriul Arheologic, culegând material şi redactând articole*.

Cercetările individuale sunt aliniate tematic orizontului de aşteptare a „noii ştiinţe" istorice „marxist-leniniste". Francisc Pall susţinuse o comunicare la sesiunea ştiinţifică a Universităţii intitulată „Şerbia după tratatul de drept feudal a lui Beaumnoir (sec. XIII)" şi un referat „Ştiinţa sovietică demască pe falsificatorii istoriei medievale" la ARLUS, iar la secţia de istorie a Institutului de Istorie şi Filosofie din Cluj, referatul „Kosminski: Lupta de clasă în epoca feudalismului". În cazul celuilalt conferenţiar al colectivului, Virgil Vătăşianu, se remarca prin *adunarea de material pentru o lucrare asupra Arhitecturii bizantine în Peninsula Balcanică* (a adunat 90% din documentaţie) şi *completări la cercetările privitoare la Istoria Artei în R.P.R.* (*indicaţiuni cronologice şi stilistice privitor la 80 de monumente arhitectonice din Transilvania sec. XI-XIII*[49]). Situaţia tinerilor asistenţi indică frecventarea unor teme specifice evidenţierii în Evul Mediu a luptei de clasă, a statului centralizat în istoria R.P.R., istorie economică (Camil Mureşan[50]) şi lupta antifascistă, mişcarea muncitorească, relaţiile româno-ruse (Samuel Goldenberg).

În raportul din 24 iunie 1952 enumerarea contribuţiilor de cercetare ştiinţifică este însoţită de o concluzie aparent inofensivă, dar care poate constitui o critică voalată la organizarea, orientarea şi impunerea direcţiilor de cercetare. Francisc Pall sublinia: *În general, activitatea ştiinţifică a membrilor catedrei nu e*

---

[46] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală „Lucian Blaga", Colecţii speciale, Fond Francisc Pall, Ms. 5567, f. 38-39.

[47] Ibid., f. 66, 67.

[48] *La acest colectiv (care numără 17 membri) el dă zilnic consultaţii ştiinţifice, coordonează deosebitele ramuri ale muncii şi face revizia ultimă a materialului. (...) Pentru înlesnirea şi uniformizarea muncii, el a iniţiat şi a definitivat un glosar de termeni şi expresii (32 p. dactilografiate)*, Ibid., f. 66.

[49] Ibid.

[50] Camil Mureşan: „Legislaţia lui Verböczi şi caracterul ei de clasă", „Problemele statului centralizat în Istoria R.P.R.", „Preţurile în economia agrară a Ţărilor Române"; Samuel Goldenberg: „Răscoala antifascistă din Bulgaria (1923) şi răsunetul ei în presa română contemporană", „Relaţiile româno-ruse la începutul sec. XVIII", „Critica studiilor lui B.F. Porşnev în istoriografia sovietică", „Mişcarea muncitorească din Transilvania", „Problema fascizării României", Ibid., f. 39.

legată de specificul acesteia, ci de sarcinile pe care le au la Institutul de Istorie şi Filosofie, ceea ce evident este o mare lipsă din punctul de vedere al specialităţii la care ei sunt încadraţi pe linie didactică[51].

Parcurgerea acestui material documentar bogat, selectarea şi redarea unor pasaje lungi, excesive poate, din acest material, ne-a condus către o serie de observaţii. Se pot depista din textele menţionate mai sus o serie de motive în registrul cărora s-au compus rapoartele şi aprecierile individuale şi colective: „lipsa de timp", „sarcinile" didactice numeroase pentru un colectiv atât de restrâns, deficienţe în organizarea muncii didactice şi de cercetare, nivelul încă problematic al pregătirii ideologico-politice.

Se observă, de asemenea, preluarea limbajului „revoluţionar" şi alinierea la cerinţele stilionarului administrativ al noii puteri politice, îndeplinirea cu maximă conştiinciozitate a „sarcinilor" din „planul de muncă" şi o pronunţată perspectivă autocritică, un model de exprimare în anii dictaturii proletariarului[52]. Sunt, astfel, remarcate semnele unui conformism sau, mai degrabă, eforturile de adaptare la „revoluţia culturală" şi de integrare în „frontul istoriografic", la directivele noii orânduiri. În schimb, apar şi unele critici, voalate şi disimulate, ale noii organizări a învăţământului istoric şi a cercetării de istorie. Aceste critici sunt remarcate în concluziile bilanţurilor, în explicaţiile „lipsurilor" constatate pe „linie didactică" sau pe „linie de cercetare ştiinţifică", ori ca propuneri în vederea îmbunătăţirii activităţii catedrei. În fapt, sunt modalităţi şi motive întâlnite recurent în poziţiile vechilor profesori ai Facultăţii de Istorie din Cluj, subliniate şi de Ovidiu Ghitta în studiul său despre Ştefan Pascu[53].

Am asistat prin urmărirea activităţii Catedrei de Istorie Generală a Evului Mediu din anii 1951 – 1952 la demantelarea şi destructurarea unei „lumi vechi", cu tradiţii occidentale în învăţământul istoric clujean şi înlocuirea acesteia cu „lumea nouă" croită după modelul sovietic. În acest context se observă traversarea unor frământări de natură organizatorică, acţiuni de direcţionare a conţinutului procesului didactic, de reconvertire la marxism-leninism a profesorilor formaţi în spiritul culturii şi istoriografiei generale, de formare a unor profesori noi cu o „conştiinţă revoluţionară" care să înţeleagă rolul *combativităţii partinice, a actualizărilor, a utilizării* istoriei pentru edificarea societăţii socialiste în România. A fost şi cazul colectivului didactic de istorie generală medievală. Francisc Pall sublinia acest fapt: *Toţi membrii catedrei, afară de tov. Goldenberg, urmează învăţământul de partid: tov. Vătăşianu şi Pall Istoria Partidului, anul I; tov. Mureşan ... Universitatea de Partid*[54]. În fapt, se remarcă un proces de reeducare revoluţionară a cadrelor didactice, secondat de întreţinerea unui climat de

[51] Ibid., f. 67.

[52] Vezi Andi Mihalache, *Istorie şi practici discursive în România „democrat-populară"* (Bucureşti: Editura Albatros, 2003).

[53] Ghitta, 'Ştefan Pascu, momentul de răscruce', pp. 71-73.

[54] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală „Lucian Blaga", Colecţii speciale, Fond Francisc Pall, Ms. 5567, f. 67.

insecuritate, de supraveghere continuă şi intimidare permanentă[55]. În această notă trebuie interpretate analizele cursurilor în cadrul colectivului sau de către „foruri superioare", „sarcina" elaborării fişelor individuale, a redactării rapoartelor cu privire la ajutorul învăţământului de partid în activitatea didactică şi de cercetare ştiinţifică.

În aceste condiţii, conţinutul cursului de Istoria Generală a Evului Mediu s-a reorganizat, devenind o sinteză, care acoperea o cronologie vastă şi o geografie care acum includea nu doar Europa occidentală şi răsăriteană, lumea islamică ci şi Orientul, China, India, Japonia. Fundamentele teoretice ale expunerilor sunt schimbate faţă de concepţia istorică din perioada anterioară Reformei învăţământului din 1948. În cazul profesorului Pall această concepţie didactică era deja cristalizată şi expusă în prefaţa cursului său despre cruciade. El pornea de la premisa organizării prelegerilor în funcţie de obiectivele didactice, *fără a sacrifica principiile de metodă şi exactitatea ştiinţifică a faptelor*. De asemenea, cursul reprezintă, în opinia sa, o sinteză, într-o prezentare sistemică *menită să înlesnească înţelegerea, reţinerea şi evident – de ce să nu recunoaştem – învăţarea acestuia din partea unui începător*. Astfel cursul, insista profesorul Pall, *nu poate fi conceput nici ca o simplă şi superficială lectură de distracţie, nici ca o operă de seacă erudiţie împovărată de un balast de citate*. Pledoaria profesorului îndeamnă la folosirea directă a izvoarelor istorice, izvorul, socotea el, *poate fi uneori mai semnificativ şi mai sugestiv prin concesiunea sau pitorescul său pentru redarea climatului unei epoci (...) decât o prea subtilă şi adeseori prea personală interpretare modernă*[56]*.* La fel, profesorul milita pentru un îndemn la lectură al studenţilor şi nu la mărginirea la textul tipărit al cursului, *să aibă curiozitate şi silinţă de a-l depăşi şi a adânci chestiunile tratate, de a reflecta asupra lor*[57]*.* Actul didactic se bazează în concepţia lui Pall pe o colaborare între profesor şi student, în oferirea, din partea primului, a cunoştinţelor sistematizate şi a literaturii speciale, şi aşteptarea unei receptivităţi bazate pe dorinţa sinceră de cunoaştere, din partea celuilalt, *pentru cercetarea şi iubirea adevărului ştiinţific, prin setea de a şti şi prin formarea spiritului critic*[58]*.* În faţa acestor aşteptări, probabil regăsite în rândurile studenţilor până la Reforma învăţământului din 1948, lucrurile aveau să ia o altă întorsătură. Reforma învăţământului, pomenită, a adus în băncile universităţii o populaţie şcolară extrem de eterogenă, cu o pregătire de bază precară, cu dificultăţi de exprimare orală şi în scris, cu carenţe în cunoaşterea limbii izvoarelor şi a limbilor moderne. La toate acestea s-au mai adăugat şi climatul de suspiciune şi supraveghere care a contribuit la lipsa unui dialog direct şi sincer între profesor şi studenţi. În fapt, lui Pall i s-a reproşat distanţa şi răceala faţă de studenţi, dificultatea de a comunica aceştia, de a se face atractiv lor. Or, Pall fusese pregătit şi educat pentru altă lume

---

55 Vezi Pleşa, *Istoriografia clujeană*, passim.

56 Francisc Pall, *Curs de istorie universală. Cruciadele (sec. XI-XIII)* (Cluj: Uniunea Naţională a Studenţilor din România, Centrul Studenţesc Cluj, 1948), p. 1.

57 Ibid., p. 2.

58 Ibid.

şi, dintr-odată, s-a văzut obligat să facă faţă noilor realităţi ale învăţământului din România democrat-populară, în care studenţii veneau din lumea satelor, iar alţii erau integraţi în producţie.

Dar mai presus de toate controlul şi supravegherea profesorilor e omniprezentă. Documentele menţionate arată în primul rând modelarea profesională şi, pe alocuri, intruziunea în viaţa privată. În memoriile sale publicate postum istoricul David Prodan rememora acele timpuri: *Te sculai cu teama de ce ţi se putea întâmpla peste zi, te culcai cu neliniştea de ce-ţi poate aduce noaptea, ziua de mâine. Tresăreai la orice bătaie în uşă, la orice sonerie, la orice telefon*[59]*.*

Autorităţile au profitat şi de existenţa unor disensiuni mai vechi între istoricii de la Cluj. Se plătesc polițe pentru socoteli mai vechi sau pentru autoprotejare, pentru obţinerea bunăvoinţei cerberilor noii puteri. Aducem în atenţie doar cazul responsabilului Catedrei de Istoria Generală a Evului Mediu, Francisc Pall. „Dosarul de cadre" al lui Pall, dosar care dădea frisoane oricui în epocă, arată acest lucru, controlul şi urmărirea „vigilentă", intrigile şi orgoliile „colegiale". Şeful serviciului de cadre al Universităţii punea următoarea rezoluţie, la 9 ianuarie 1950, după o cercetare prealabilă despre Francisc Pall: *Profesional este bine pregătit. Are o fire cam rece şi distantă, nu ştie să tragă simpatie faţă de studenţi. Pregătirea ideologică îi insuficientă şi are o lipsă de combativitate. Profesional nu are perspective de a vedea problemele în ansamblu, în legătură între ele. Din punct de vedere politic, fost membru în P.N.P, în prezent este rezervat din punct de vedere politic şi nu se manifestă. Nu cunoaşte ideologia marxistă-leninistă, lasă de dorit să-şi îmbogăţească nivelul politic. Este formalist, este şi invidios, se trage din pătura socială ţărani mijlocaşi*[60]. Referatul a fost redactat ca sinteză la referinţele redactate din partea lui Samuel Goldenberg, Ştefan Pascu şi Mihai Dan, între 14 şi 18 noiembrie 1949, colegi în cadrul Facultăţii de Istorie. Profesionalismul lui Francisc Pall, capacitatea lui de muncă, *chiar cu sacrificiu sănătăţii sale*[61], *de mare folos ştiinţei istorice române*[62]*,* prevalează în faţa nivelului ideologic scăzut, a lipsei de combativitate, a neutralităţii/indiferenţei (*retrăgându-se într-un fel de turn de fildeş al ştiinţei*[63]) şi a formalismului de care este acuzat. Toate acestea arată că nu sosise vremea unei răfuieli deschise cu Francisc Pall, putea fi socotit un „tovarăş de drum" pentru realizarea reformei învăţământului.

În ciuda acestor eforturi de reciclare a activităţilor didactice, de orientare a cercetării ştiinţifice către teme agreate de puterea politică, povestea Catedrei de Istorie Generală a Evului Mediu are un final trist. La mijlocul lunii mai, cum am pomenit deja, catedra era desfiinţată şi organizată o nouă catedră de istorie

---

[59] David Prodan, *Memorii* (Bucureşti: Editura Enciclopedică, 1993), p. 68; cf. Ghitta, 'Ştefan Pascu, momentul de răscruce', p. 78, nota 115.

[60] Cluj-Napoca, Arhiva Universităţii Babeş-Bolyai, Dosar Francisc Pall, Referat din 9 ianuarie 1950, f. 42.

[61] Ibid., f. 10.

[62] Ibid., f.12.

[63] Ibid., f. 10.

universală. În fapt, desfiinţarea catedrei prefigura un alt deznodământ, acela al „eliberării din funcţie", în exprimarea laconică a dosarelor de cadre, a celor doi conferenţiari, Francisc Pall şi Virgil Vătăşianu, la sfârşitul anului universitar 1951-1952, în contextul îndepărtării din Facultatea de Istorie a mai multor profesori[64]. Cursul de istorie generală medie a fost acuzat constant în aceşti ani de lipsă de combativitate, de idealism, formalism, obiectivism sau cosmopolitism, fie la nivelul decanatului Facultăţii de Istorie, fie la nivelul rectoratului Universităţii[65]. Francisc Pall remarca la rândul său, în raportul de activitate al catedrei din aprilie-iunie 1952, între „greutăţile şi lipsurile" cu care se confruntau, lipsa de organizare a activităţilor, de coordonare didactică: *Desigur, membrii catedrei au făcut eforturi şi au realizat progrese în restructurarea materiei, dar ei mai au numeroase alunecări obiectiviste şi cosmopolite, dovadă că pentru ridicarea nivelului lor ideologic mai au mult, unii chiar foarte mult de făcut*[66].

Răfuiala se declanşase, în toamna anului 1952 Francisc Pall şi Virgil Vătăşianu au fost îndepărtaţi din Facultatea de Istorie şi din Institutul de Istorie de la Cluj, cel puţin pentru o perioadă.

[64] Ghitta, 'Ştefan Pascu, momentul de răscruce', pp. 79-87.

[65] Ibid., pp. 74-79.

[66] Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală „Lucian Blaga", Colecţii speciale, Fond Francisc Pall, Ms. 5567, f. 68.

LISTA CONTRIBUTORILOR

Cesare ALZATI, Università di Pisa, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, cesarealzati@gmail.com

Constantin BĂRBULESCU, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, barbulescucoo@gmail.com

Ioan-Marius BUCUR, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, ioanmarius.bucur@ubbcluj.ro

Ionuț COSTEA, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, costea06@yahoo.com

Carolina G. DAVIS, Univerzita Pardubice, carodavis@gmail.com

Adinel C. DINCĂ, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, adinel.dinca@gmail.com

Ciprian FIREA, Institutul de Arheologie şi Istoria Artei, Cluj-Napoca, cfirea@yahoo.com

Elena FIREA, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Cluj-Napoca, elena_firea@yahoo.com

Carmen FLOREA, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, carmenflorea2008@gmail.com

Gelu FLOREA, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, gelufl@yahoo.com

Maria GHITTA, Centrul de Studii Transilvane. Academia Română, Cluj-Napoca, maria.ghitta@gmail.com

Ovidiu GHITTA, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, ghittaovidiu0@gmail.com

Anca GOGÂLTAN, cercetător independent, agogaltan@gmx.net

Klára JAKÓ, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest, jako.klara@gmail.com

Mária LUPESCU-MAKÓ, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, marialupescu@yahoo.com

Silvia MARIN-BARUTCIEFF, Universitatea București, silviahmarin@yahoo.fr

Radu MÂRZA, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, rmarza@yahoo.com

Greta-Monica MIRON, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, mirongreta@yahoo.com

Sorin MITU, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, sorinmitu2@yahoo.com

Graeme MURDOCK, Trinity College, Dublin, murdocg@tcd.ie

Ovidiu MUREŞANU, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, ovidiu.muresanu@gmail.com

Mihai Teodor NICOARĂ, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, nicoaramihait@yahoo.com

Simona NICOARĂ, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, simonanicoara2009@yahoo.com

Toader NICOARĂ, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, nicoaratoader@yahoo.fr

Judit PÁL, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, paljudit@gmail.com

Ovidiu PECICAN, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, pecolino59@yahoo.com

Alexandru-Florin PLATON, Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi, alexandru.florin.platon2009@gmail.com

Ioan Aurel POP, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, ioanleruapop@gmail.com

Doru RADOSAV, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, doruradosav@gmail.com

Dan Eugen RAŢIU, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, daneugen.ratiu@gmail.com

Ioana RUS-CACOVEAN, Universitatea de Artă şi Design, Cluj-Napoca, ioana_rus2004@yahoo.com

Enikő RÜSZ-FOGARASI, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, enikorf@gmail.com

Nicolae SABĂU, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, nicolaesabau@yahoo.com

Marcela SĂLĂGEAN, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, marcela_salagean@yahoo.com

Edith SZEGEDI, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, edit.szegedi@euro.ubbcluj.ro

Maria Magdalena SZÉKELY, Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi, magdaszekely@yahoo.fr

Katalin SZENDE, Central European University. Medieval Studies Department, szendek@ceu.edu

Corina TEODOR, Universitatea de Medicină, Farmacie, Ştiinţe şi Tehnologie „George Emil Palade”, Târgu Mureş, corina.teodor@gmail.com

Veronica TURCUŞ, Institutul de Istorie „Gheorghe Barițiu”, Cluj-Napoca, vturcuș@yahoo.it

Şerban TURCUŞ, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, serbanturcus@yahoo.it

Josef WOLF, Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Tübingen, josef.wolf@idgl.bwl.de

Marionela WOLF, cercetător independent, josef.wolf@idgl.bwl.de