

Arhipelag XXI Press

Iulian Boldea
(Coordinator)

**GLOBALIZATION
AND NATIONAL IDENTITY.
STUDIES ON
THE STRATEGIES OF
INTERCULTURAL
DIALOGUE**

**HISTORY
AND CULTURAL
MENTALITIES**

Arhipelag XXI Press
2016

Proceedings of the International Conference *Globalization, Intercultural Dialogue and National Identity* – 3rd Edition, 2016.

Edited by: The Alpha Institute for Multicultural Studies

Moldovei Street, 8 540522, Tîrgu Mureş, România

Tel.: +40-744-511546

Email: iulian.boldea@gmail.com

Published by: "Arhipelag XXI" Press, Tîrgu Mureş, 2016

Contents

“LA BELLE EPOQUE” IN FILM ADAPTATIONS IN NATIONAL-COMMUNISM

Mihaela Grancea

Prof. PhD, “Lucian Blaga” University of Sibiu..... 9

ANTHROPOLOGICAL STUDY OF HAPPINESS UNDERSTANDING AS CONSCIOUSLY EXISTENTIAL SENSE (POPULAR BELIEFS)

Ștefan Lucian Mureșanu

Prof., PhD, “Hyperion” University of Bucharest 24

TRUTH AND FREEDOM IN DEMOCRACY – A MISSIONARY ANALYSIS

Mihai Himcinschi

Prof., PhD, “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia 35

IS THERE A METAPHYSICS OF THE UNCONSCIOUS?

Gabriela Pohoata

Prof., PhD, “Dimitrie Cantemir” University, Bucharest..... 46

THE IRON SOLDIER OR ABOUT A DIFFERENT TYPE OF FUND RAISING

Valeria Soroștineanu

Assoc. Prof., PhD, “Lucian Blaga” University of Sibiu..... 60

DIONISIE DECEI/ ELIE CÂMPEANU: TWO ARCHBISHOPS AROUND THE SAME GOAL, THE GREEK-CATHOLIC ARCHPRIESTSHIP OF MUREȘ

Corina Teodor

Assoc. Prof., PhD, “Petru Maior” University of Tîrgu Mureș 71

THE RESTORATION OF THE BYZANTINE EMPIRE UNDER THE REIGN OF EMPEROR HERACLIUS I (610-641) AND THE OFFENSIVE AGAINST THE ARABS

Marius Telea

Assoc. Prof., PhD, “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia 84

PARSING THE CULTURAL BAROMETER IN ROMANIA IN THE 3RD MILLENNIUM

Veronica Gaspar

Assoc. Prof., PhD, National Music University, Bucharest 91

GLOBALIZATION, INTERCULTURAL DIALOGUE AND NATIONAL IDENTITY: SOLOMON MARCUS'	
GERMINAL- GENERATIVE SOLUTION	
Cătălin Petre Ioniță	
Assoc. Prof., PhD, Politehnica University of Bucharest.....	103
ROMANIA'S GEOPOLITICAL SITUATION IN THE PERIOD OF THE BALKAN WARS AND WORLD WAR I	
Gavriil Preda	
Assoc. Prof., PhD, "Dimitrie Cantemir" University of Bucharest	125
NEAMT MONASTERY DURING THE FIRST WORLD WAR I, 1916-1918	
Claudiu Cotan	
Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța	137
THE ARCHTYPOLOGY OF LONELINESS: ARAHNE, GORGONA-MEDOUSA, NARCIS, MIDAS	
Adriana Cîteia	
Assoc. Prof., PhD, Ovidius University of Constanța	147
CIVIL MARRIAGE VERSUS RELIGIOUS MARRIAGE- 120 YEARS OF COHABITATION	
Sorin Valer Russu	
Assoc. Prof., PhD, Faculty of Greek-Catholic Theology, Blaj	158
RESIDENTIAL INSTITUTE FOR EDUCATION AND LEARNING FOR POOR CHILDREN IN OLD COUNTRY (1939-1940)	
Diana Mihaela Păunoiu, Scientific Researcher III, PhD, "C.S. Nicolăescu-Plopșor" Scientific Research Institute, Craiova.....	169
SOCIAL WORK IN CITIES IN THE MIDDLE AGES IN TRANSYLVANIA	
Sorin Bulboacă	
Assist. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad	179
CHRISTIANITY AND NATIONAL IDENTITY IN CONTEMPORARY EUROPE	
Sorin Bădrăgan	
Assist. Prof., PhD, University of Bucharest	189
DEATH OF A KINGDOM: MONTENEGRO AND YUFOGLAVIA IN WWI	
Alessandro Vagnini	
PhD, Sapienza University of Rome	199

ALTERNATIVE READINGS OF THE SACRED TEXT: AN EVALUATION OF MICHAEL DROSIN'S BOOK, THE BIBLE CODE, TRANS. DORU IOAN BRANEA, BUCUREȘTI: NEMIRA 1997	
Mihai Handaric	
Assist. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad	220
SEVERAL CONSIDERATIONS ON THE SETTLEMENTS AND BUILDINGS OF THE DEVELOPED ENEOLITHIC ON ROMANIAN TERRITORY	
Ioana Iulia Olaru	
Assist. Prof., PhD, G. Enescu University of Arts, Iași	246
THE ROMANIANS FROM THE AUSTRO-HUNGARIAN MONARCHY, BETWEEN THE NATIONAL EMANCIPATION AND THE DUALIST STATE REORGANISATION	
Florin Nacu	
Scientific Researcher III, PhD, "CS Nicolăescu Ploșor" Social Humanistic Research Institute, Craiova	258
ASPECTS REGARDING THE WISE COUNCELLOR FROM CONFUCIUS TO MICHEL FOUCAULT	
Emilia Tomescu	
Lecturer, PhD, "Lucian Blaga" University of Sibiu	265
HERMENEUTICAL METHODS USED IN INTERPRETING THE OLD TESTAMENT TEXT	
Mihai Handaric	
Assist. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad	277
NATION AND NATIONAL UNITY	
Ștefan Viorel Ghenea	
Assist. Prof., PhD, University of Craiova	297
THE PROJECT OF FOLKLORE ARCHIVES IN INTERWAR EUROPE	
Maria Grosu	
Assist., PhD, "Iuliu Hațieganu" University of Medicine and Pharmacy, Cluj-Napoca	311
"THE TALES OF THE CASTLE" LOST AND REDISCOVERED ARTIFACTS FROM THE TELEKI COLLECTION FROM GORNEȘTI	
Fabian Istvan	
Assist. Prof., PhD, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș	324
MIMICRY, SYNCRETISM, TRADITIONALISM. WHAT DO THE ROMANIAN TEENAGE STUDENTS THINK ABOUT HALLOWEEN, VALENTINE'S DAY OR BLACK FRIDAY?	
Alina Țiței, Assist. Prof., PhD and Silvia Maria Chireac, Assoc. Prof., PhD, "Al. Ioan Cuza" University of Iași	331

„EUNTES ERGO DOCETE OMNES GENTES...”: THE EVOLUTION OF THE CATHOLIC MISSION FROM PRAEDICATIO ALLA APOSTOLICA TO MISSIO MODERNA	
Marinela Diana Marinescu	
PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca	345
THE IMAGE OF THE ROMANIAN FAMILY IN ROMANIAN PRESS BETWEEN 1980-1989. BETWEEN PROPAGANDA AND REALITY	
Corina Haţegan	
PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca	360
ACTIONS OF SPECIAL INTELLIGENCE SERVICE TO DEFEND THE STRATEGIC AREA PRAHOVA VALLEY DURING 1940- 1944	
Vasile Virgil Coman	
PhD Student, "Valahia" University of Tîrgovişte	374
ASPECTS CONCERNING THE MUSEUMS AND COLLECTIONS IN THE 19 TH CENTURY TRANSYLVANIA	
Szasz Balint	
PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca	389
ORADEA AND TÂRGU MUREŞ UNDER THE SIGN OF THE SECESSION	
Cristiana Puni	
PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca	399
ON URBAN TRADITIONS IN ROMANIA: EVOLUTION AND INVOLUTION	
Mariana Borcoman	
"Transilvania" University of Braşov	410
THE COLLECTIVIZATION PROCESS IN THE SOVIET AND ROMANIAN FILMS. A COMPARATIVE PERSPECTIVE	
Mihaela Grancea, Olga Gradinaru, "Lucian Blaga" University of Sibiu	424
MINERVA CALENDAR	
Mihaela Stanciu	
PhD, Indep. Researcher	437
THE IMPLICATION OF VENICE IN THE CRUCIAL EVENT AS A FACTOR OF GLOBALIZATION	
George Marian Lăţcan	
PhD Student, University of Bucharest	450
VICTORIAN PAINTING- A GENERAL PERSPECTIVE	
Lavinia Hulea	
Lecturer, PhD, University of Petroşani	458

NEW AGE. NEW RELIGION- RELIGION AS A CULTURAL CONSTRUCT

Simona Gruian

PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca 472

FROM CENTER TO PERIPHERY: THE HOLY SEE, CENTRAL EUROPE AND THE OTTOMAN DOMINATED TERRITORIES DURING THE 17TH CENTURY, PATTERNS OF THE COUNTER-REFORMATION/ CATHOLIC REFORM

Diana Maria Dăian

PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca 491

CLOTHING AND CURA CORPORIS IN THE CASE OF THE ROMANS

Dana Nicola

PhD Student, West University of Timişoara..... 506

THE SITUATION OF THE JEWS IN THE ROMAN EMPIRE DURING THE PRINCIPALITY (27 B.C. – 285 A.D.). LITERARY SOURCES

George Aaniţei

PhD Student, "Al. Ioan Cuza" University of Iaşi 518

CONTRIBUTIONS CONCERNING THE AUTOCHTONS LATINITY IN THE FIRST MILLENIUM A.D

Ştefan Lifa

Lecturer, PhD, West University of Timişoara 529

THE CHURCH PRESS IN TRANSYLVANIA, IN SERVICE OF FAITH AND NATIONAL CULTURE IN THE SECOND HALF OF THE NINETEENTH CENTURY

Gligor Hagău

PhD, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca 541

THE CHURCHES FROM BERBEŞTI, MARAMUREŞ

Laurenţiu Batin

PhD, Indep. Researcher..... 555

THE INSTRUMENTS OF IMPRINTINGS' CENSORSHIP WITHIN THE ROMANIAN PRICIPALITIES (THE FIRST HALF OF THE NINETEENTH CENTURY)

Virginia Blînda

PhD, Scientific Researcher, Romanian Academy, Institute for South-East European Studies, Bucharest
 573

GLI ORIENTALI CATTOLICI IN DIASPORA. QUALE DIRITTO LITURGICO?

William A. Bleiziffer

PhD, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca 582

OF GOOD DYING, FUNERALS AND MOURNING: FUNERARY PRACTICES AND DISCOURSES IN EARLY 21ST CENTURY IN ROMANIA

Sorina Chiper

Assist. Prof., PhD, "Al. Ioan Cuza" University of Iaşi 608

CULTURAL EUROPE. GLOBALIZATION AND NATIONAL IDENTITIES

Petru Dunca

Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca, Baia Mare Northern University Center 616

IDENTITY AND HISTORICAL DESTINY – STARTING FROM THE VISION OF EMIL CIORAN

Lorena-Valeria Stuparu

The Institute of Political Science and International Relations "Ion I.C. Brătianu" of the Romanian Academy 625

ASSUMPTIONS AND ASPECTS RELATING THE CONJUNCTION IN WHICH THE DANUBE CROSSING OPERATION BY ALEXANDER MACEDON AND HIS ARMY TOOK PLACE. ASSUMPTIONS AND ASPECTS RELATING THE CONJUNCTION IN WHICH THE DANUBE CROSSING OPERATION BY ALEXANDER MACEDON AND HIS ARMY TOOK PLACE

Vasile Dobref, Prof., PhD, "Mircea cel Bătrân" Naval Academy of Constanţa; Lorin Cantemir, Prof., PhD, Technical University of Iaşi; Edith-Hilde Kaiter, "Mircea cel Bătrân" Naval Academy of Constanţa

..... 638

THE ICON, BETWEEN TRADITION AND POSTMODERNITY. CANON 82 OF THE TRULLO COUNCIL, CANONICAL TESTIMONY OF THE TRANSITION, FROM THE SYMBOLIC TO THE REALISTIC FIGURATIVE REPRESENTATION IN ICONOGRAPHY

Maxim Vlad

Assist., PhD, Pr., University of Constanţa 645

NAVIGATION AND PRIMITIVE CRAFTS – NECESSITY AND CREATION OF HOMO SAPIENS

Vasile Dobref, Prof., PhD, "Mircea cel Bătrân" Naval Academy of Constanţa; Lorin Cantemir, Prof., PhD, Technical University of Iaşi; Edith-Hilde Kaiter, "Mircea cel Bătrân" Naval Academy of Constanţa

..... 657

“LA BELLE EPOQUE” IN FILM ADAPTATIONS IN NATIONAL-COMMUNISM

Mihaela Grancea

Prof. PhD, “Lucian Blaga” University of Sibiu

Abstract: In the national communist period (1971-1989), the cultural politics of Romanian Communist Party preferred to confer a significant importance to film adaptations inspired by writings about La Belle Époque (1878-1914, the case of the Romanian Kingdom). From Ceausescu’s ideological perspective, that particular period offered arguments for supporting protochronist theories while exaggerating the dimension of the “pioneering” phenomenon, the theory of the Romanian Europeanity and devotion of cultural elites regarding the Romanian identity project. At the same time, the same type of film became an occasion to underline the inertia, egoism, and indifference of authorities, political and social-economic elites (Adela, Felix și Otilia, Între oglinzi paralele, Noiembrie, Ultimul bal).

Keywords: adaptation, national communism, cultural politics, protochronism, director

Instrumentalizarea ecranizării

Puterea comunistă din România a început să perceapă, încă din postalinism, faptul că toată cultura promovată în perioada stalinistă, operă de comandă politică, era neconvingătoare ca mijloc propagandistic. Aceasta răspunsese, până atunci, comenzii ideologice. Practicarea unui discurs formalist și superficial a avut „efecte perverse”, riscând distanțarea, chiar neasumarea de către populație a normei comuniste. Regimul, încă din perioada de scurt și relativ dezgheț (1953-1956), a fost preocupat de renunțarea la discursul oficial didacticist și agresiv, prezentat prin produsele culturale, discurs specific realismului socialist. Prin textele ideologice ale politrucilor epocii, creatorii erau de îndemnați să înglobeze, mai abil, ideologia comunistă în producția literară și de film. Condiția de *ancilla ideologiae* a transformat creația culturală,

îndeosebi cea cinematografică, în factor semnificativ pentru realizarea proiectului politic propus de sistemul comunist¹.

Estetismul filmului artistic era un comandament categoric încă din perioada stalinistă, în condițiile în care cinematografia sovietică impusese, în acest sens, o adevărată cutumă culturală. Estetismul și imaginarul erau considerate drept posibilitați de implicare empatică a publicului și de asumare, de către acesta, a discursului oficial despre progresul proiectului comunist (vezi filmele lui Eisenstein despre colectivizare). Se știa că ceea ce este expresiv convinge. Când propagandiștii sistemului au realizat că filmul de propagandă nu convinge (vezi cazul filmelor artistice românești despre colectivizarea în agricultură), ei au apelat la ideea ecranizării operelor literare considerate drept clasice; în filmul sovietic, precum și în cel din spațiul est-comunist, aceasta devenise o tradiție și a contribuit în manieră majoră la afirmarea „școliilor naționale” de film. Primul succes românesc, în acest sens, a fost *Moara cu noroc*². Apoi, în anii național-comunismului, „filmul de artă” fundamentat pe literatura de ficțiune recuperată „critic” a devenit un mijloc de educare a gustului publicului.

„Epoca Frumoasă” în Vechiul Regat. Câteva repere

Din perspectiva ideologiei național-comuniste³, La Belle Époque, în statul român (1878-1914), a fost o perioadă care a oferit argumente pentru susținerea teoriilor protocroniste cu privire la contribuțiile românești la axiologiile și progresul tehnologic al umanității, al Europei. Prin protocronism, se exagera dimensiunea fenomenului „pionieratului” și al devoțiunii elitelor culturale vizavi de proiectul identitar românesc (vezi astfel, expediția lui Emil Racoviță la Polul Nord și fundamentarea speologiei ca știință, inventica lui Traian Vuia și Aurel Vlaicu, dadaismul, „dacismul” ca sursă a etnicismului românesc, etc). Este adevărat că în perioada mai înainte menționată, în La Belle Époque, au scris: Ioan Slavici, Ion Creanga, Mihail Eminescu, Ion L. Caragiale, Alexandru Vlahuță, George Coșbuc, Alexandru Macedonski, Ștefan Octavian

¹ Vezi Mihaela Grancea, „Revista *Film* între promovarea ideologiei comuniste și nevoia de liberalizare a discursului artistic: anul 1956” în Sorin Radu (coord.), *Învățământul de partid și școlile de cadre în România comunistă. Context național și regional*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, pp. 255-287.

² *Moara cu noroc* (adaptare a romanului cu același titlu de Ion Slavici; regia: Victor Iliu; 1956) este un film alb-negru de o plasticitate pe care o regăsim, mai târziu, doar în *Pădurea Spânzuraților* (adaptare după romanul omonim al lui Liviu Rebreanu; regia: Liviu Ciulei; 1965).

³ Unii specialiști au propus o altă abordare a conținuturilor epocii. Vezi conceptul de naționalism pseudo-hegemonic în: Emanuel Copilaș, *Națiunea socialistă. Politica identității în Epoca de Aur*, Polirom, Iași, 2015, p. 149sq.

Iosif, Dimitrie Anghel; au debutat: M. Sadoveanu, Tudor Arghezi, Mateiu Caragiale, avangardiștii, a creat pictorul impresionist Ștefan Luchian; de asemenea, a fost realizat primul film artistic de lung metraj (1912), s-au manifestat „eroii eponimi” ai socialismului (Zamfir Arbore, Constantin Mile, Ion și Sofia Nadejde, Vasile Morțun. Alexandru Ionescu, Constantin Dobrgeanu-Gherea) și ai feminismului (Sofia Nădejde, Liga Femeilor din România, Eliza Popescu). Evident, filmul perioadei ceașiste, precum și alte produse culturale, ocultează fenomenele negative, precum antisemitismul manifestat în mediile universitare din regatul României, dar și succesele cultural-instituționale și urbanizarea de tip occidental realizată în epoca lui Carol I (1866-1914).

Deci, La Belle Époque justifica, în viziunea culturnicilor comuniști, teoria europenității românești. Interioarele spațiului privat, modele vestimentare, habitudinile și urbanitatea păreau moderne/europene. Însă, totodată, același gen de film, în manieră paradoxală, devenea un prilej de a sublinia inerția, indiferența și egotismul autorităților, a elitelor socio-economice și politice românești. În ceea ce privește corupția, conform scenariilor, se considera că aceasta făcea parte, prin natura sa, din fenomenele specifice societății capitaliste. Caracterul de dublă periferie culturală a acestei lumi era, în realitate, vizibilă, mai ales, în ultimul film al epocii ceașiste (*Noiembrie, ultimul bal*)⁴, în târgul în care, de regulă, nu se întâmplau drame. Acea lume era încremenită în proiect, contemplativă, incapabilă de modernizare autentică, mimetică și indiferentă la suferința Celuilalt.

⁴ *Noiembrie, ultimul bal* (adaptare după romanul *Locul unde nu s-a întâmplat nimic* de Mihail Sadoveanu; scenariu: Șerban Velescu și Dan Pița, regia: Dan Pița; imaginea: Călin Ghibu; muzica: Aurelian Octav Popa; 1988, premiera 1989). Într-un mic oraș de provincie, aristocratul Lai Cantacuzin (Ștefan Iordache) și amanta sa, generaleasa Argintar, își petrec timpul transformând o adolescentă provenită din mediul târgoveților bogați, dar fără un nivel ridicat de exercițiu cultural, într-o tânără cultivată. Aceasta, delicata Daria Mazu, se îndrăgostește de profesorul ei. Prințul Cantacuzin, deși este obsedat de Daria și îi poartă o afecțiune vizibilă, se eschivează. Tânăra (Șoimița Lupu) ca să scape din casa tatălui ei tiranic, un membru al administrație locale, individ posedat de patima acumulării de bani, acceptă să se căsătorească cu Ortac, un mic proprietar de moșie și ofițer rentier, soț pe care însă nu îl poate iubi. Daria rămâne legată sufletește de fratele ei, de Emil Mazu care fugise de acasă. Ca urmare a brutalităților fizice aplicate de tatăl său, tânărul era epileptic și cu mințile rătăcite, mereu în căutarea unui spațiu de evaziune printre mlaștini, a unui drum spre țărâmul celălalt. În timp ce protipendada târgului se distra la balul oferit de generalul Argintar, un bal anterior sărbătorilor de iarnă, tânărul Mazu este atras ca de un magnet de luminile petrecerii; însă, în cale, în mod fatal, îi apare tatăl abuziv; spre deosebire de alte dați, fiul ripostează la agresivitatea tatălui, și fără nicio premeditare, își ucide părintele. Daria, înspăimântată de crimă, intră împreună cu fratele ei în balta în care acesta vedea cum se deschidea o mare poartă strălucitoare și somptuoasă. O promisiune de alt țărâm. Această dublă sinucidere pune capăt unor existențe nefericite, iar Cantacuzin se reîntoarce la viața sa rutinată și la fantoma trecutului recent. Muzica care deschide pregenericul, închide apoi filmul. Pentru aristocrat nu există altă ieșire din obișnuințe, din târgul în care nu se va mai petrece nimic. Muzica originală care preia și prelucrează motive din muzica simfonică, completează fericit stările de expectativă, contextele de straniețate.

Primul deceniu și jumătate din secolul al XX-lea a fost, în România, cel mai apropiat ca și conținut cultural de ceea ce a însemnat La Belle Époque; perioada a fost însă o epocă a paradoxurilor, căci societatea avea o democrație cu retard, iar pionierii culturii de avangardă găseau aici un teren prea puțin ospitalier. În La Belle Époque, capitala era un oraș febril, dar centrul orașului de inspirație arhitecturală pariziană era înconjurat, de jur împrejur, de periferie, de mahalaua ca univers gregar și poporan. „Și totuși, (...) vorbim de o Românie în care leul era mai tare ca francul francez, unde, pe la 1900 și ceva, Bucureștii trimiteau ajutoare Parisului inundat de Sena, când pe strada Clemenței se citea, la cafeaua de dimineață, *Figaro*-ul (dar și *L'Indépendance Roumaine*, n.n.), iar scrisorile făceau o zi până în orice colț al Europei...”⁵. Hedonismul elitelor și loisirul micului burghez, „hedonismul democratic” (Stephen Escritt) își aveau propriile locuri sociale, precum cafeneau și respectiv, gradina de vară. Dar, dincolo de aparențe, în statul român, modernitatea mimată fervent în habitudinile elitelor era înfrânată de tradiționalism. Orientul era încă prezent, occidentalismul era încă o aspirație⁶.

Câteva considerații despre relațiile dintre elitele culturale, realizatorii de film și sistemul comunism. Ecranizarea și „critica socială”

S-au preferat, vizavi de prezentarea acestei epoci, ecranizările după operele literare ale scriitorilor „recuperați” de regimului comunist, precum Mihail Sadoveanu, Camil Petrescu și George Călinescu; aceștia făcuseră pactul cu regimul și datorită orientării lor politice de stânga, orientare anterioară celui de al Doilea Război Mondial. Scriitorii mai înainte menționați au avut o atitudine critică vizavi de sistemul capitalist și nu s-au implicat în cercurile literare și de reflecție apropiate de extremismul de dreapta. Apoi, în anii „dictaturii proletariului”, ei au devenit animatorii culturii puterii comuniste și au răspuns comenzii politice (îndeosebi, Mihail Sadoveanu, prin *Mitrea Cocor*, narațiune despre împrăștierea țăranilor cu pământ în 1946; George Calinescu prin romanul *Scrinul Negru*, roman care pune în contrabalans apusul elitei capitaliste, considerată drept parazitară și decipită, și proiectul construcției socialiste). Astfel

⁵Dan C. Mihăilescu, *Carte de bucăți*, Editura Fundației Pro, București, 2003, pp. 25-26.

⁶ În acest sens, semnificativă, ne pare o scevență de la debutul filmului *Ștefan Luchian* (scenariu: Nicolae Mărgineanu, Iosif Naghiu; regia: Nicolae Mărgineanu; actor în rolul pictorului: Ion Caramitru; 1981). O cursă cu velocipede la marginea Bucureștiului, în periferia nedespinsă de ruralitate.

cultura, mai ales, literatura și filmul au aplicat ideologia comunistă, de la proletcultism la „epopea ceaușistă”⁷.

Conformismul elitei culturale era răsplătit de regim printr-un sistem consistent în recompense financiare, privilegii sociale (acces la „spații locative” de bună calitate, acces la oportunități de „recreere” și de creație), ofertă de prestigiu prin acordarea unor titlaturi (care presupuneau și bonificații pecuniare) precum „artist al poporului”, „artist emerit” (de astfel de recompense s-a făcut exces în timpul regimului deșist). În timpul regimului (dinastic) ceaușist, elitele culturale, îndeosebi cele implicate în producția cinematografică, se bucurau de o salarizare de excepție prin comparație cu aceea a intelectualilor din mediile academice.

Studierea unui dosar de producție explică, în parte, obediența realizatorilor de film față de regimul național-comunist și caracterul anemic al rezistenței prin cultură. Astfel, din dosarul de producție al filmului *Între oglinzi paralele*⁸, din secțiunea „Devize”, am aflat că „onorariul” actorilor fusese ridicat față de un deviz general anterior (din 30 aprilie 1978), prin „Protocolul 223” din 5 mai 1978; conform acestui din urmă act se prevedea ca filmul „să intre în perioada de producție” în 16 mai 1978 și că C.P.C. (Centrul de Producție Cinematografică) va preda Casei de Film nr. 5, copia standard a filmului la data de 30 septembrie 1978 (există însă, în dosar, documente care semnalează prelungirea filmărilor, apariția altor cheltuieli suplimentare de producție). Pentru realizarea filmului, respectiva casă de filme se obliga să plătească C.P.C.-ului suma de 4. 640. 640 lei⁹. În altă documentație se stabilea ca plata onorariilor pentru acea perioadă de filmări să fie de 529. 500 de lei¹⁰.

Sub regimul ceaușist, doar ecranizările treceau de bariera ideologică, fiind preferate, de regulă, adaptările cinematografice realizate după narațiuni anterioare Primului Război Mondial și care descriau o epocă în care procesul de modernizare al statului român era unul lent și

⁷Eugen Negrici, *Literatura română sub comunism. Proza*, Ediția a II-a, Editura Fundației PRO, București, 2006, p. 31; p. 137; Ioana Macrea-Toma, *Privilegiul. Instituții literare în comunismul românesc*, Casa Cărții de Știință, 2010; Cristian Vasile, *Viața intelectuală și artistică în primul deceniu al regimului Ceaușescu 1965-1974*, pref. Vladimir Tismăneanu, Humanitas, București, 2014 (în carte, pe parcursul analizei instituțiilor implicat în „revoluția culturală” național-comunistă, se discută relația oportunism versus rezistența prin cultură).

⁸ Vezi *Dosar 338*, CF. 5, vol. I-II, Arhivele Naționale de Film.

⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 1.

¹⁰ *Ibidem*, vol. I, cap. III, Anexa 9 (conform calculului din „act CPC București”). În Anexa 3 a dosarului sunt prezentate salariile actorilor: astfel, Ion Caramitru primea pentru rolul principal 40.000 de lei, iar un figurant care juca rolul unui birjar era plătit cu 150 de lei; scenariul a costat 63. 000. În volumul al II lea al dosarului, printr-un act contabil semnat de directorul Dumitru Fernoagă și economistul Nae Alexandru, 90.000 de lei primea regizorul filmului.

contradictoriu. În plus, generația de cineaști afirmată în anii '70, avea, datorită premiilor internaționale câștigate, oportunități de afirmare. Aceste producții constituiau, ca filme de artă, o supapă, dar fără mesaje subliminale care să afecteze discursul ideologiei național-comuniste.

În producțiile cinematografice, acceptarea compromisului presupunea introducerea unor episoade și/sau secvențe de istorie socială, mai precis de nivele conexe de critică a sistemului capitalist. Concret este vorba despre introducerea de secvențe sau episoade de conflict social, imagini din lumea ruralului sau a urbanului, episoade care dezvăluie diferența socială puternică și prapastia culturală. În acest sens, vezi incidentul dintre un țăran și vătaful de moșie, confruntare încheiată cu rănirea mortală a primului. Acest episod a tulburat pasager și nesemnificativ losirul micilor moșieri/protagoniști din filmul *Adela*¹¹. Mai multe secvențe de protest socio-politic sunt introduse în filmul *Între oglinzi paralele*¹². De fapt, regizorul care folosește oarecum abuziv narațiunea lui Camil Petrescu, urmărește două planuri de acțiune: drama personală a lui Gheorghidiu, intelectual sărac animat de axiologii socialiste, intelectual care devine captivul averii pe care o moștenește, al mediului de afaceriști veroși în care intră și evoluția altui intelectual de stânga care din ziarist socialist și pacifist devine, înainte de intrarea României în război, un anarhist convins. În timp ce Gheorghidiu se separa de soția sa atrasă în mrejele high-life-ului bucureștean și se pregătea pentru plecarea pe front, celălalt bărbat, care este un personaj secundar în narațiunile romancierului, ajunge martir al credinței socialiste. Tocmai din cauza acestor artificii, excese și erori istorice (atentate anarhiste au loc, în România, doar în primii ani ai perioadei interbelice; sabotaje ale mașinii de război vor fi puse la cale doar de comuniști în timpul celui de al Doilea Război Mondial), ecranizarea este un eșec ca mesaj, dar se salvează prin redarea aerului de apocalipsa veselă, aer specific perioadei antebelice, mediilor elitare.

Un alt nivel al criticii sociale a presupus prezentarea subiectivă, uneori caricaturală și naturalistă, a structurilor sociale ale capitalismului: o clasă de mijloc amorală (burghezi, mici proprietari și comercianți, rentieri cu rădăcini sociale incerte). Atitudini umane negative precum avariția, lipsa de scrupule, absența empatiei, exploatarea propriei familii sunt ilustrate prin : bătrâni avari de extracție balzaciană, indivizi implicați în activități economice ilicite (vezi

¹¹ *Adela* (după romanul omonim al lui G. Ibraileanu; regia: Mircea Veroiu; actori: George Motoi, Mariana Procopie, Valeria Seciu; 1985).

¹² *Între oglinzi paralele* (ecranizare după romanul lui Camil Petrescu, *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*; regizor: Mircea Veroiu; 1978).

octogenarii - Costache Giurgiuveanu și Simion Tulea din filmul *Felix și Otilia*¹³, ajutorul de primar Vasilică Mazu din *Noiembrie, ultimul bal* - personaje care își depozitează de patrimoniu, rudele de sânge; vezi, mai ales, cazul lui Mazu, tată scelerat care își urăște copii și aspiră la moștenirea acestora); ariviști precum avocatul Stanica Rațiu, personaj care după ce își jefuiește socrul și îi provoacă un atac de cord, divorțează de soție, se recăsătorește cu o curtezană și intră în politică; noi îmbogățiți care subjugă interesul național celui al grupului de interese (vezi Lumânăraru, oportunist veros și analfabet, partener de afaceri al lui Gheorghidiu, personaj din pelicula *Între oglinzi paralele*). Acestor grupuri sociale care acumulează, prin orice mijloace, precum *vulpile* sociologului Pareto, capital și profit, le este opusă precum în narațiunea lambedusiana *Ghepardul*, aristocrația de viță veche, structură socială care în aceste filme pare ruptă de realitate, *leii* care decad. Reprezentative, pentru această din urmă grup menționat, sunt personaje precum : moșierul Leonida Pascalopol din *Felix și Otilia* (ecranizare după romanul *Enigma Otiliei* de George Calinescu) și aristocratul Ion Cantacuzin din *Noiembrie, ultimul bal* (ecranizare după narațiunea *Locul unde nu s-a întâmplat nimic* de Mihail Sadoveanu). Expresie a hedonismului elaborat, aceasta lume este, în aceste filme, o umanitate spectrală. Deși este bogat și responsabil de existența țăranilor de pe moșia sa, fiind conștient că aceștia trăiesc sub standardele sociale acceptate, Pascalopol nu se implică în ameliorarea situației acestora, este doar un aristocrat blazat, dornic să câștige afecțiunea Otiliei și să plece cu aceasta în lumea largă. Un alt aristocrat, Ion Cantacuzin deși este personalitatea unui mic târg de provincie și încearcă să exerseze obiceiuri și cutume specifice mediului său social (are o legătură cu Aglae Argintar, soția unui general în vârstă, legătură care nu tulbură, nu provoacă vreo dramă, pentru că „aici (în

¹³ Ecranizare a romanului *Enigma Otiliei* de George Calinescu;scenariu:Ioan Grigorescu; regia: Iulian Mihu;1972). Felix Sima, un tânăr orfan de 18 ani, vine în București la unchiul său Costache Giurgiuveanu pentru a urma facultatea de medicină. În casa acestuia, între el și Otilia, pupila bătrânului, se petrece un coup de foudre. În imobilul plin de igrasie și obiecte vechi, locuiește familia extinsă a protectorului lui Felix: matușa Aglae, unchiul Simion și copiii acestora Titi, Aurica, Olimpia, ginerele Stanica Rațiu. Tot aici, Felix îl cunoaște și pe Leonida Pascalopol, moșierul care aspiră să devină soțul Otiliei. Narațiunea filmică este construită pe două planuri: încercările familiei și mai ales ale avocatului Stanica Rațiu de a fura banii bătrânului Costache, precum și epoea lui Felix care încearcă să își facă o carieră în medicină și să câștige dragostea Otiliei. Iubirea celor doi nu este decât un episod adolescentin. Otilia soluționează criza, ea face alegerile finale. Otilia realizează că Felix este mult prea îndrăgostit de perspectiva unei cariere universitare și nu vrea să fie responsabilă de ratarea lui socială, nu dorește ca prin gusturile ei costisitoare să îi devină un obstacol. Ea va accepta, după moartea tutorelui ei, oferta bogatului Pascalopol.

acel târg, n.n.) sunt excluse dramele și exploziile, aici nu se poate întâmpla nimic”(vezi cuvintele lui Cantacuzin). Și totuși, aristocratul, împreună cu amanta sa, o educă pe tânara Daria Mazu și o transformă într-o ființă bovarică. După moartea tinerei, pe care nu o scosese din „târgul nimicniciei”, Cantacuzin va avea o viață mecanică.

Portretizarea personajelor se face în filme, precum în *Felix și Otilia, Noiembrie, ultimul bal*, prin tehnica balzaciană a descrierii mediului și a fizionomiei. Astfel, acțiunile se petrec în spații claustrofobe, în camere supraaglomerate de obiecte, de lucruri inutile, expresii ale patologiei avariției. Primul film păstrează trăsăturile estetismului din roman: interesul pentru procese psihice deviate care au la bază ereditatea și mediul: alienare, senilitate. În acest sens, vezi rapacitatea și paranoia lui moș Costache, și, mai ales, deviațiile lui Simion care poate fi suspectat de demență senilă. Dar, și aristocrații precum Pascalopol și Cantacuzin, aristocrații care apun, sunt redați prin formalismul gesturilor, eschivă, lipsa de pasiune autentică, ticuri, ritualistica habitudinilor.

În schimb, în filmul *Adela*, personajele sunt surprinse în secvențe impresioniste; ele oscilează între mecanisme proustiene ale memoriei și losirul lumii micilor proprietari, un spațiu asemănător cu cel al habitudinilor cehoviene atât de bine surprinse în filmele lui Nikita Mihalkov (vezi *Piesă neterminată pentru pianină mecanică*, 1977; *Câteva zile din viața lui Oblomov*, 1979). Hedonismele sunt rafinate, intelectualii par devorați de pasiunile constante ale cărții, de obsesii culturale; ei își asumă doar pasionalitatea reflecției, fiind dominați de daimonionul acesteia. Astfel, în film, profesorul universitar Emil Codrescu (George Motoi), un personaj de extracție victoriană, după ce a ezitat să trăiască o pasiune bazată pe afinități electivă, se va despărți de Adela, tânăra care era îndrăgostită de el, în 1899, la sfârșit de veac și început de crepuscul personal, cu cuvintele: „pentru mine din acest moment începe trecutul”¹⁴. Regizorul, deși a introdus un scurt episod despre diferența și indiferența socială, a oferit, în plin deceniu de austeritate și control ideologic aproape draconic, o ecranizare neatinsă de ideologie. Filmul plin de o frumuețe covârșitoare, peisaje rurale predominant campestre, muzica de epocă, picnicuri discrete, conversațiile, femeile frumoase precum mama Adelei (Valeria Seciu) Adela însăși

¹⁴ Aceste două personaje seamănă cu un alt grup de îndrăgostiți (o aristocrată separată de soț și un tânăr logodit), iubiți striviți de principii personale și de grup, de sistemul victorian de norme sociale funcționale în mediile bogate și în cele ale clasei de mijloc. Vezi filmul *The Age of Innocence* (după nuvela omonimă a scriitoarei Edith Wharton) despre înalta societate a orașului New York în Vârsta de Aur (Gilded Age) a anilor 70 din secolul al XIX-lea (regia: Martin Scorsese; actori: Michelle Pfeiffer, Daniel Day-Lewis, 1993).

(Maria Pricopie) sunt îmbrăcate ca în tablourile impresioniștilor francezi, sunt grațioase și delicate, imagini ale manierei în care era percepută, în epocă, femeia¹⁵. În timp ce iubirea platonice dintre profesor și Adela rămâne imposibilă, în paralel, cu patimă tinerească, se petrece și se împlinește dragostea dintre mama Adelei și fostul camarad de război al profesorului Codrescu. Acest cuplu pare mai apropiat de sensibilitățile noului veac, decât de norma victoriană.

Într-o altă ecranizare, anterioară național-comunismului, este vorba despre filmul *Răscoala*¹⁶, La Belle Epoque este doar un decor specific elitelor indifferente la suferința socială. Filmul alb-negru are însă câteva secvențe de excepție, precum hora îndârjită pe care o joacă țăranii, dans popular care prevestește violența răscoalei, dar și caracterul asimetric, anihilator al rispoștei armate a autorității. Modul de viață al marilor proprietari de pământuri este considerat, în acest film, un efect al exploatării sociale, o coabitare nefirească între europenismul elitelor și primitivismul vieții țăranilor care s-au ridicat împotriva sistemului în 1907. Pelicula este ecranizarea romanului omonim al lui Liviu Rebreanu. Acesta, deși decedase în 1944, a fost “recuperat în absența” de comuniști. Evident, în film, clasei politice i s-a realizat un portret ridicol, caricatural.

De altfel, în aceste filme artistice, chiar și iubirile sunt asimetrice și destinate stingerii. Se acreditează astfel ideea că iubirea rămâne un sentiment neimplinit, deoarece contextele sociale, diferențele socio-culturale, lipsa de responsabilitate sau rutina, biruiesc chiar și afinitățile electivă și dragostea. Felix și Otilia nu pot fi împreună datorită statutului social relativ precar, iar profesorul Codrescu nu are curajul să se lase iubit de tânăra Adela, nu îndrăznește să valorifice această ultimă ofertă romantică a vieții. Cuplul Gheorghidiu din *Între oglinzi paralele* se dizolvă deoarece soția intelectualului împovărat de avere, devine sclava succesului social. Daria Mazu este abandonată vieții comune din locul în care nu se întâmplă nimic, după ce aristocratul Cantacuzin o reconstruiește ca personalitate după standardele altei clase sociale; același moșier nu

¹⁵ Imagini poetice asemănătoare ca picturalitate, vom întâlni, ani mai târziu, în drama romantică britanică *Howards End* (scenariu bazat pe o năvelă scrisă de E. M. Foster și publicată în 1910; regia: James Ivory; actori: Emma Thompson, Anthony Hopkins; 1992).

¹⁶ După romanul omonim al lui Liviu Rebreanu; regizor: Mircea Mureșan; 1965, filmul prezintă un episod al răscoalei țărănești din 1907- răzmerița din localitatea Amara din provincia Muntenia. Anumite zvonuri despre vânzarea moșiei, despre răscoala generalizată în provincia Moldova, mitul sprijinirii de către rege a dorinței țărănimii de a fi împroprietărită, un viol săvârșit de fiul unui mare proprietar asupra unei tinere țărănci, crima moșierului care a tras într-un țăran care părea insitgator îi fac pe țărani să se răscoale cu violență. Represiunea va fi pe masură. În țăranii răsclăți a tras armata.

dorește să renunțe la adulația târgului pe care îl disprețuia, dar în care se simțea confortabil. Acest film, realizat și difuzat cu puțin înainte de izbucnirea revoluției anticomuniste (Decembrie 1989), contrar titlului aparent profetic (în noiembrie 1989 a avut loc ultimul congres general al Partidului Comunist Român, congresul al XIV-lea) nu are un mesaj subliminal antisistem. Este o ecranizare onestă și un film de artă care poartă amprenta stilistică a unui regizor consacrat. Ironia istoriei a făcut însă ca titlul inițial al filmului - *Locul în care nu se întâmplă nimic* – să fie schimbat de cenzura comunistă deoarece acesta putea sugera că România era un spațiu în care nu se petrecea nimic. Și atunci, titlul stabilit a fost *Noiembrie, ultimul bal*, deoarece în narațiunea filmului, în acea perioadă a anului, a avut loc o petrecere pe care un general, respectabilul Argintar, a oferit-o târgului, după ce a trecut cu succes de o operație. Acel bal oferă rezolvarea tragică a tensiunilor și conflictelor subterane.

Târgul ardelenesc, spațiu în La Belle Époque

Viața specifică Ardealului, regiune integrată în spațiul politic al imperiului austro-ungar, a fost subiectul unor ecranizări realizate după operele moralistului ortodox Ion Agârbiceanu. Noi am analizat *Nunta de piatră* (regia și scenariul: Mircea Veroiu și Dan Pița; imaginea: Iosif Demian; montajul: Dan Naum; 1972, premiera: 15 ianuarie 1972), *Duhul Aurului* (aceiași echipă de realizatori, 1974) și *Flăcări pe comori* (scenariu după romanul *Arhanghelii*, 1988), ecranizări produse în timpul „revoluției culturale” național-comuniste, opere mai puțin atinse de proiectul cultural al epocii. De altfel, în ceea ce privește condamnarea bogăției în general, a celei ilicite în special, etica creștină convergea cu cea socialistă.

În aceste filme, mai toate întâmplările se petrec în târgul minier multicultural Roșia Montană înainte de anul 1900; peliculele, și în acest sens au valoare de document, surprind arhitectura, habitudinile, rutina și standardele de viață specifice târgurilor miniere din monarhia austro-ungară. Deși îmbăcămintea, habitudinile sunt specifice unei lumi multiculturale, filmul pare că ignoră existența altor comunități etno-culturale¹⁷. Mai mult chiar, când una dintr victimele goanei după aur moare, se filmează fațada bisericii unitariene și necropola acesteia, nu cea ortodoxă. În Roșia Montană, în centrul târgului sunt biserica romano-catolică și cea

¹⁷ În localitate există, pe lângă cimitirul ortodox, un cimitirul romano-catolic cu o impozantă biserică de rit; există, de asemenea, cimitire: romano-catolic, unitarian, greco-catolic, ortodox (enumerarea a ținut cont de criteriul cronologic).

unitariană, celelalte fiind în zona de periferie. Doar *În focuri pe comori*, observăm diversitatea etno-culturală a vechiului orașelului minier. Dar, aici, este introdus și un episod care ține de lupta românilor pentru impunerea propriei identități naționale (vezi ridicarea steagului tricolor, de către elevii români, în Blaj, pe turla bisericii).

Nunta de piață este o peliculă alcătuită din două metraje medii precum: *Fefelega*, film realizat după nuvela omonimă a lui Ion Agârbiceanu (publicată în 1910, în *Două iubiri*, Vălenii de Munte; regia: Mircea Veroiu; în rolul principal: Leopoldina Bălănuță). În acest film, nu există o acțiune propriu-zisă. Maria, o văduvă îndoliată și după copii care îi mureau în preadolescență, încearcă să își țină în viață fata bolnavă. De aceea, băieșeste împreună cu calul ei alb Bator, singura ființă cu care comunică. De altfel, în film se face economie de cuvinte, de gesturi. Vezi, în aceste sens, esențializarea și sobrietatea unor scene memorabile legate de riturile de trecere (aspect mai bine surprins în metrajul *La o nuntă* și într-un film ulterior, în *Duhul aurului*); vezi și gesturile zgârcite, dar explicate, prin care femeia își exprimă discret jalea când și-a pierdut și ultimul vâstar, în lumea aurului, pe culmea haului (de altfel, simbolic, ultimul drum al Mariei presupune și trecerea unui pod peste „Gura Hăului”); tăcută, apăsătoare este și despărțirea de Bator, calul pe care Maria îl vinde ca să își îngroape, în rochide mireasă, fiica nenunțată.

Imaginea și sunetul transmit totul; sobrietatea mijloacelor de expresie specifice suprarealismului consacrat, imaginea suferinței mute, devotamentului matern. În realizarea unui limbaj cinematografic esențializat, un rol semnificativ îl are și scenografia. Obiectele din casa Mariei (*Fefelega*) sunt dispuse simetric (paturi vechi, scaune, dulapuri), ordinea gospodăriei mici de pe vârful de deal fiind aseptică și mormântală; doar o pendulă care măsoară timpul inexorabil, o pendulă invizibilă, accentuează, prin dangănelul ei, senzația de singurătate, premoniția morții. În pelicula alb-negru, albul domină prin casele văruite parcă recent. Tragedia are un aer atemporal.

Sunetele sunt la volum ridicat, cele scoase de utilajele mineritului de suprafață, forfota oamenilor, muzica de nuntă, muzica originală a filmului care asigură o anumită unicitate peliculei (vocea stănie a solistului Dorin Liviu Zaharia și compoziția etno-rock a lui Dan Andrei Aldea din formația „Phoenix”).

Peliculele redau aerul istoric al târgului, locurile sociale (crâșma, magaziul cu marfă de tot felul), locuri unde întâlnești personaje damnate, o cârciumărită duplicitară și criminală, „furi

de aur”, personajul colectiv alcătuit din oameni care trăiesc după norme tradiționale. Faptul că apariția, la un moment dat, în zona comercială a târgului, a unui biciclist pe un velociped, nu surprinde pe nimeni este un detaliu care explică familiarizarea târgului cu obiceiurile orașului transilvănean, cu modernitatea.

Altfel, umanitatea nu este compasivă, tragediile se consumă în tăcere, în anonim, în intimitate. Oamenii nu sunt solidari, doar cermoniile prilejuite de riturile de trecere (nunta din *Nunta de piatră*, înmormântările din *Duhul aurului*, secțiunea *Lada*) atrag multă lume curioasă, hulpavă.

Prin toate aceste pelicule și prin poveștile din ele se plimbă Bator, calul alb. Dacă în *Fefelega*, el era partenerul de trudă al Mariei, în celelalte filme, implicit în ultimul mediu-metraj din *Duhul aurului*, calul alb considerat drept purtător de nenoroc, își găsește adăpost la Clemente, personajul principal din film, cel care pedepsește rapacitatea femeilor care s-au căsătorit cu el din dorința de a-i moșteni averea. Bator, calul alb, devine un simbol psihopomp, mesagerul morții.

Metrajul mediu *La o nuntă*, realizare a regizorului Dan Pița, are un fir epic, o situație conflictuală încheiată cu o moarte tragică. Toate semnificațiile peliculei se construiesc în jurul unei nunți aranjate, în jurul unui cuplu de miri nepotriviți. Sfârșitul peliculei este atipic pentru filmele cu miză epică. În timp ce mireasa este răpită de cântărețul (ceterașul/scripcarul) de care era îndrăgostită, un dezertor care era și toboșarul formației de muzicanți venite să cânte la nuntă este omorât de nuntașii furioși. El era acoperirea fugii îndrăgostiților. În film, cuvântul este aproape absent, limbajul gestual și cel al privirii fiind explicite. Apreciem muzica orchestară de Dorin Liviu Zaharia și Dan Andrei Aldea, muzică ce creează o aură stanie și mistică morții toboșarului după spargerii nunții prin fuga miresii cu scripcarul de care o lega o iubire veche. Fostul dezertor, muzicant de ocazie, este omorât de prietenii mirelui umilit (fiul unui bogătan local numit Ciupitu, un tânăr tomnatic care avea 12 boi, aur și un apetit alimentar greu de satisfăcut).

Filmele, mai ales metrajul *La o nuntă* surprinde în niște instantanee de documentar, figuri ale mediului, figuri care alcătuiesc personajul comun – băieșii care la moment de sărbătoare arată

ca orice individ care suportă, cu decență, viața¹⁸. *Duhul aurului*¹⁹ este o ecranizare după alte două povestiri de Ion Agârbiceanu: *Vâlva băilor* (1909) și *Lada* (1910).

Filmul *Duhul aurului* este și un exercițiu pedagogic, deoarece surprinde tragediile individuale declanșate de „mirajul și patologia dobândirii aurului care duc la cruzime, crimă și nebunie”²⁰. În prima parte, în metrajul *Mârza*, hoțul de aur cu acest nume este sedus, exploatat și apoi omorât de cârciumăreasa care își făcuse un obicei din a-i atrage în capcană și apoi a-i ucide, cu ajutorul fiice sale și al unui complice, pe cei mai iscusiți hoți de aur. Dorința de a poseda bogăție și frumusețe (chipurile, hoții adunau zestre fetei-nadă care le-a fost promisă de nevastă) îi duce pe pe tinerii temerari la moarte.

În *Lada*, cel de al doilea metraj al filmului, setea de aur le ucide, rând pe rând, pe nevestele sexagenarului Clemente, un fel de criminal în serie. În comunitate se știa că „bădicul” își ținea aurul într-o ladă zăvorâtă, dar aflată la vedere, în dormitorul nupțial. Clemente era, datorită presupusei averi, cel mai râvnit burlac, căci simptomatic, soțiile sale, toate tinere, mureau subit. Tinerele erau obsedate de conținutul lăzii, iar când Clemente simula boala, iar apoi decesul, în toiul nopții, acestea, nerăbdătoare fiind, deschideau lada și descopereau că aceasta era plină cu pietre. Pe când erau prinse în febra disperată a acestei descoperiri, din pat se auzea vocea ironică a defunctului; dezamăgirea devastatoare și spaima le declanșa tinerelor atacul de cord. Inevitabil, acestea mureau. Clemente era, totuși, un ucigaș trist; deciziile lui păreau dictate nu atât de nevoie, deși trăia din zestrea soțiilor amânând cheltuirea veniturilor sale, cât de dorința de a pedepsi rapacitatea celor care îl vânau ca să îl ia de soț. Dacă, în *Vâlva Băilor*, lăcomia cârciumăresei semăna moartea printre hoții de aur, în *Lada*, fiica acesteia folosită drept nadă pentru a-și atrage pe hoții de aur, devine candidată pe lista lui Clemente, o listă a morții.

La sfârșitul „revoluției culturale” a național-comunismului este lansată ecranizarea *Flăcări pe comori* (scenariu de Ion Brad după *Arhanghelii. Roman din viața românilor ardeleni*,

¹⁸ Călin Căliman, *Istoria filmului românesc (1897–2010)*, Ed. Contemporanul, București, 2011, p. 290-291; Tudor Caranfil, *Dicționar de filme românești*, ed. a II-a, Ed. Litera Internațional, București / Chișinău, 2003, p. 146, 75; Marilena Ilieșiu, „O abordare analitică”, în Cristina Corciovescu, Magda Mihăilescu (coordonatori), *Cele mai bune filme românești ale tuturor timpurilor*, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 111; Titus Vîjeu, *Dan Pița. Arta privirii*, Ed. Noi Media Print, București, 2012, p. 48.

¹⁹ Scenariul și regia: Mircea Veroiu și Dan Pița; imaginea: Iosif Demian; muzica: Dorin Liviu Zaharia, Dan Andrei Aldea; scenografia: Radu Boruzescu, Helmuth Stürmer; montaj: Dan Naum; actori în roluri principale: Eliza Petrăchescu, Ernest Maștei; premiera în 1974.

²⁰ Bujor T. Râpeanu, *Filmul în România*, Ed. Fundației Pro, București, 2005, p.121.

Sibiu, 1914; nuvela a apărut în foileton, în 1913, în revista „Luceafărul”; regia: Nicolae Mărgineanu; imaginea: Vlad Păunescu; actori în roluri principale: Mircea Albulescu în rolul bogatului Rodean, Claudiu Bleonț, Remus Mărginean, Mircea Diaconu; 1987, premiera: 1988), un film expresiv, dar fără efecte culturale și datorită conjuncturii istorice.

Personajele principale sunt Rodean și Mârza, victime ale „goanei după aur”. Rodean este directorul celei mai bogate mine din Roșia Montană, fiind pătimaș, irațional în tot ceea ce face. Este un fel de Midas egotic, cheltuie fără măsură pentru a-și demonstra bogăția, este necruțător cu cei care încearcă să fure aur din galeriile sale, este zgârcit și tiranic cu minierii săi, excentric; pe lângă patima aurului/banului o are și pe aceea a jocului de noroc, căci la cazinoului construit după standarde europene toacă sume uriașe de bani. O investiție proastă în galerii fără minereu îl va duce la ruina totală. Mina, casa, mobilele scumpe, opere de artă specifice Jugendstil fiind și ele vândute; implicit bastonul cu cap de leu din aur masiv, emblema bogatului. Loisirului mixat al lui Rodean (nunți cu fast, dar și muzică românească, caleașca, achiziționarea de obiecte de lux de la Viena) îi pune capăt fatalitatea.

Un alt personaj, hoțul de aur Mârza este o preluare din nuvela *Vâlva băilor*, cu o poveste similară cu cea din filmul *Duhul aurului*. Aici, o cârciumăreasă relativ tânără și arzoică îl seduce și îi dă hărțile ca să ajungă după aur din locuri mai puțin cunoscute, creându-i iluzia parteneriatului; dar, femeia hotărăște să îl dea morții cu ajutorul slugii sale (Mircea Diaconu), după ce Mârza îi ceruse fata de nevastă, și după ce îl curățase pe Rodean de bani și alte valori, la cazinou. De altfel, la cazinou local, „apocalipsele vesele”, dar și petrecerile private asemănătoare cu cele ale bogaților din marile orașe, exprimă loisirul specific sfârșitului de „epocă frumoasă”, când proiectul identitar național nu îl nega încă, cu vehemență, pe cel federativ. Și în acest film, celelalte comunități etno-culturale sunt prezente doar prin elementul represiv: jandarmeria, reprezentanți ai administrației locale sunt doar de origine maghiară. Cine însă cunoaște Roșia Montană, îi vede străzile înguste și cimitirele realizează că mixajul etno-cultural era o realitate palpabilă.

O concluzie scurtă

Estetismul ecranizărilor mai înainte menționate este de referință, unele dintre pelicule (*Felix și Otilia*, *Nunta de piatră*, *Duhul aurului*, *Adela*) figurând în istoria filmului ca „filme de artă”, a fost, pentru intelectualii atașați de ideea de liberate de expresie, în perioada național-

comunistă, o supapă. În plus, într-o manieră cu totul subliminală, consumatorul de cinema putea să compare standardul vieții cotidiene din orașul din La Belle Époque cu viața uniformă, lipsită de culoare și speranță din perioada ceaușistă. Obiectele, culoarea istorică aduceau cu sine, în mod inevitabil, o anumită nostalgie după trecutul eponim și colorat.

Bibliografie generală

Caranfil, Tudor, *Dicționar de filme românești*, ed. a II-a, Ed. Litera Internațional, București/Chișinău, 2003.

Căliman, Călin, *Istoria filmului românesc (1897–2010)*, Ed. Contemporanul, București, 2011

Copilaș, Emanuel, *Națiunea socialistă. Politica identității în Epoca de Aur*, Polirom, Iași, 2015.

Ilieșiu, Marilena, „O abordare analitică”, în Cristina Corciovescu, Magda Mihăilescu (coordonatori), *Cele mai bune filme românești ale tuturor timpurilor*, Ed. Polirom, Iași, 2010.

Grancea, Mihaela, „Revista *Film* între promovarea ideologiei comuniste și nevoia de liberalizare a discursului artistic: anul 1956” în Sorin Radu (coord.), *Învățămintul de partid și școlile de cadre în România comunistă. Context national si regional*, Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, pp. 255-287.

Macrea-Toma, Ioana, *Privilighentia. Instituții literare în comunismul românesc*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2010

Mihăilescu, C., Dan, *Carte de bucăți*, Editura Fundației Pro, București, 2003

Negrici, Eugen, *Literatura română sub comunism. Proza*, Ediția a II-a, Editura Fundației PRO, București, 2006

Râpeanu, Bujor, *Filmat în România*, Ed. Fundației Pro, București, 2005

Vasile, Cristian, *Viața intelectuală și artistică în primul deceniu al regimului Ceaușescu 1965-1974*, pref. Vladimir Tismăneanu, Humanitas, București, 2014

Vîjjeu, Titus, *Dan Pița. Arta privirii*, Ed. Noi Media Print, București, 2012

.

ANTHROPOLOGICAL STUDY OF HAPPINESS UNDERSTANDING AS CONSCIOUSLY EXISTENTIAL SENSE (POPULAR BELIEFS)

Ștefan Lucian Mureșanu

Prof., PhD, "Hyperion" University of Bucharest

Abstract: The Conscience is a gift which the world of Universe is giving to the man when he is bowing in front of the deusian spirit. What is the spirit? The infinitesimal increase of wisdom, of self-trust, the insight of the word's mysteries. If the man isn't thought how to speak, he never hears speaking and doesn't live among humans, he becomes dull, and gets lost in the existential turmoil of nothingness, he is loser of conscience: „Lucidity or clarity of conscience represents the capacity of differentiation in field of its part, which it develops in its luminosity, inserting between parts, shadows of space and periods of time” (Ey, 1983:139). Light is the one that gives power to knowledge (search, scientific research), it is done by the definite worlds of wisdom (world of knowledge) consciously desired (life) and of the word (spirit). The word wants, conscience is the one that amplifies or is decreasing its value: „This way we go from the present field to presence field, which defines the experience as being animated by an explicit project or in underway to achieve”(Ey, 1983:183). The present field, as existential definition of self, it is what environment creates as favorable to human development, and the one of presence is the self environment itself. In a novel, for example, the present field is the action's image in the extensive material picture of the natural and social environment viewing (a mansion, a garden or the family, the society), in which the characters, distributed by author in a favorable sense of the speech, make an appearance in that field of presence, enhancing the word. The enhance of the word is itself literature's function through which the novelist educates and delights the reader. How much grace is given to the one who, through a word can create the happiness as earthy world's gift stumbled in the expression's delirium without sense, where the word struggles in unconsciousness.

Keywords: Happiness, space, time, existential sense, word

Motto: *There is no happiness without sadness to remember*

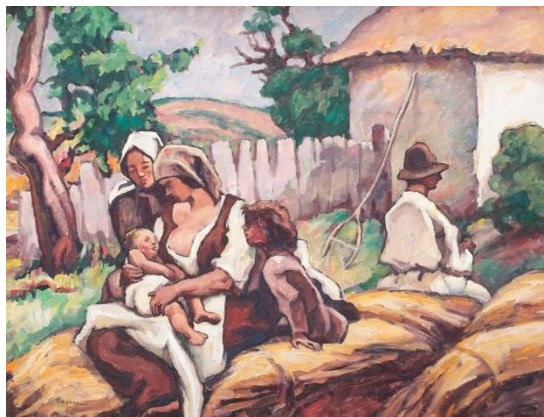
Attempt to define happiness as existential meaning



The Conscience is a gift which the world of Universe is giving to the man when he is bowing in front of the deusian spirit. What is the spirit? The infinitesimal increase of wisdom, of self-trust, the insight of the word's mysteries. If the man isn't thought how to speak, he never hears speaking and doesn't live among humans, he becomes dull, and gets lost in the existential turmoil of nothingness, he is loser of conscience : „Lucidity or clarity of conscience represents the capacity of differentiation in field of its part, which it develops in its luminosity, inserting between parts, shadows of space and periods of time” (Ey, 1983:139). Light is the one that gives power to knowledge (search, scientific research), it is done by the definite worlds of wisdom (world of knowledge) consciously desired (life) and of the word (spirit). The word wants, conscience is the one that amplifies or is decreasing its value: „This way we go from the present field to presence field, which defines the experience as being animated by an explicit project or in underway to achieve”(Ey, 1983:183). The present field, as existential definition of self, it is what environment creates as favorable to human development, and the one of presence is the self environment itself. In a novel ,for example, the present field is the action's image in the extensive material picture of the natural and social environment viewing(a mansion, a garden or the family,the society),in wich the characters, distributed by author in a favorable sense of the speech, make an appearance in that field of presence ,enhancing the word . The enhance of the word is itself literature's function trough wich the novelist educates and delights the reader. How much grace is given to the one who, trough a word can create the happiness as earthy world's gift stumbled in the exepression's delirium without sense, where the word struggles in unconsciounsness.

Happiness has its sense of living, of desire to express yourself and to trust that time can create moments that your ego can realize that, indeed, there is a connection between earthly and cosmic. Man is born with an energetic navel, immaterial, that makes the invisible connection between us, like a material element, and cosmic life form. In popular beliefs, is appointed, as a

law of life, happiness as divine gift but this state was permitted to all men by social condition, by education and culture that a man held at a moment of his life, after as he bows or not, to the deusian will. At all times man had joys and sorrows that he has managed the power of understanding of what he had to perceive through itself. Man denies, dissects the seen in unseen



and loses, most of the times, the meaning of happiness, because he misses the reason that he doesn't filter through mediation. The phrase I heard, often, on my way that I always took with *Nea Marin* to the sheepfold on the mountain ridge Cibin, is still struggling in my mind, searching for the correct meaning of words: „No, dear, for I to have to mind of the wise man from behind”. I kept thinking, because

my elder companion, continue and, like, he was telling me to remember: „happiness grows deep in that side of the heart, where the soul finds place... ”after which, with his chin in his chest

Camil Ressu – Peasant family

and his sight headed to the ground, mumbles: „But, I'm still sad, my son!” As years are passing by, the wise man is thinking of happiness as a gift of time spent with your beloved ones and is thanking to gods for all this kindness of keeping him on earth. At the village the man was happy when the harvest was enough, when trees were full of fruits and animals had babies to ensure living for him and his family. Joy was a begging for happiness, that was shared to the whole family. Universal happiness, at the village child, we will see in Nica's gesture, from „Childhood Memories”, when Ion Creangă describes the joy of the child that finds, in the storeroom, pots of burnt clay with curdled milk. That process of skimming fat from the milk ended with dipping the child's fingers and enjoying the taste, fulfilling the state of perfect happiness. A comfortable manifestation of a modest desire: „The Increase of individual self-consciousness is determined by the evolution of social organization. Individual identity develops as a result of one's ability to actively structure their experience of knowledge against personal ideals, conflicts, etc.” (Ispas, 2003:34). Education is completed through culture, and happiness diversifies directly proportional to experiences of our evolution in the created social system. The archaic man was creating himself joys that were the plan of their lives starting from the step of forming the familial cell, of living

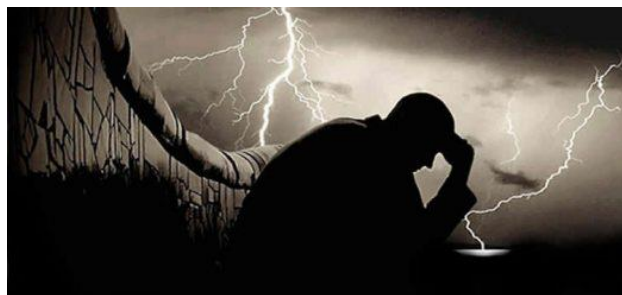
space, of descendants, totaling successfully of happiness. His ego's happiness was the state that was psihically relaxing and gave him impulse of other's happiness, his close ones and his family. „Historians have shown that Dacians lived from old times in villages, organized in closed communities, in which family and clan had a meaningful role in community life” (Cojocaru, 2008:222), that made them happy in living every community event, totaling all those rites of passage in which they were born si lived forever through marriage and child birth.

Speaking of traditions, if we were to stop at „Plugușor” and it would be enough to define these people, which included significant parts of Europe and which restricted through bad times in Carpathian – Danubian - Pontic space, as one of those where gaiety and the „fun of trouble” was states of minimizing difficult problems of life. In fact, romanians were defined as people that masks sorrow through lowered cornes of lips smiles and eyes full of tears, mimicking laughter, gaiety, the wonderful form of happiness in hard moments.

Conscious happiness is mentained in the acceptance form of a ritual of a rite of passage, like birth, as a will of fullfiling a married family. The closeness of man to girl is another state of happiness from both sides, as a result of love, bonding through wedding and child birth are states of conscious happiness, joys of the moment which satisfy desires of fullfiling and complete happiness. In „Universal Illustrated Dictionary of the Romanian Language”, at page 189, in vol.4, happiness is defined as a „full spiritual contentment”, a maximum effort of a situation of comfort of man, where joys have succeded, totaling, finally, bliss. Compared to today's world, with such sofisticated concerns, with loaded activities that often declines the ego's existence, confusing it in his own time an space, man from villages is watching life in a whole different way, creating joys and happiness that will give a whole other definition for life. For the man from village, nature is primarily the one that defines his time in extent of its activities: vegetable planting, sowing cereals, weeding, harvesting, close crop, animal births and, then, family and community life. Religious life is part of living, because he lives in nature and for the fruits of the earth, and for having them he is constantly praying to gods. His science is perpetuation of village elders wisdom which, obviously, leads to knowledge. Knowledge is the one that gives happiness to the man from villages. I'm returning now to the words of old Marin which, once, a long time ago, told me: "No, dear, for I to have to mind of the wise man from behind" ; how secretly my relative said in that time of my youth and how piercingly it still sound in my ears, going through

my mind, those words full of sense. Then, at senescence time, when man decides to search for the rest of the body, his mind filters, leisurely, facts that were without tips until then and he strain them, searching for good in the great chest of life time. *Good* is another state of happiness, a divine guidance for the man searched and found and turned with his face at another sorrowed man.

Happiness, "state of spiritual bliss"



The one in romanian literature that noted, in his "Memories...", gaiety as a general state of child happiness, generalising him, he insisted, under a shape only known by him, at correlation of gaiety with happiness, resulting reader's happiness in all of Nica's life's

sprightly games. All this joy will fade, making him joyless, when he will leave his birth place, driven by the law of nature towards and unwanted maturing. Childhood by his own concept definition totals a whole series of spiritual fullfilings that leads to an absolute happiness. It is a representative state of a careless child. A shape that completes the evolution situations of a youngster for all the later liabilities. It is not worries that disturbs the state of human competence, turning his light into darkness, leaving him fumbling to find the true way of life, but non-recognition and lack of understanding power that life itself is a concern, and intuition a non-science. The way of life is only one, if you haven't found from young existence it is hard to find in the lacking of knowledge maze. The initiated ones have the joy of life's happiness, and its way is light itself.

Man's search is a concern, finding it is happiness itself in life that he gives a lot to the present and extremely few to the future, unknowing that future might be just a moment. In his book, Matthew's says, referring to, of course, Jesus's words: "But happy are your eyes that see and your ears that hear" (Anania, 2011:2151). This phrase had guided the rural residents in all their evolution, searching closely the meaning of those words and associating to their lifetime: "Genesis, dynamics and historicity of culture, transformations that occur in the field of culture and in relations between branches of culture and other components of social life, intimate

mechanisms which condition the functioning of culture as a process are important objectives of sociological research of culture” (Bondrea, 1993:228). Romanian peasant was happy through the field work, through rains giving rich crops, through Christian holydays that took him closer to divinity and thank them for fulfilling the simple life. He was happy that his family had enough food for sustaining existence, had the clothes that made him happy of wearing such full of pride clothing, where the seams on it, conceived and executed by the one that was meant to him for life, his wife, was creating strings and flourishes that she embroidered, giving immeasurable beauty of craftsmanship stitching. Happiness was brought to villages by their child births too. Their marriage, with the nuptial ritual, their harmonious living alongside, ensured a social balance, a fulfillment of perpetuating and passing from generation to generation of ancestral traditions. A happiness that was created through the will of being accomplished in a community of people aware that harmony was the way of development and evolution through mutual respect. All this presentation from above is sustaining the expression “But happy are your eyes that see and your ears that hear”. The meaning of these words I’m now associating with the expression: "No, dear, for I to have to mind of the wise man from behind". I have perceived later, after that meeting with uncle Marin and I have searched time meaning of these words penetration gate of in the secret of expression. When I started together with my elder companion, to climb the Cibin mountain, a frisky wind began to blow. Then, all of a sudden, a squall as in Grimm brothers fairy tales, when it was not wanted the characters wishes of fulfillment, it began roving heavily the trees and running the forest’s animals. Nea Marin knew that it will begin this kind of storm, because he acknowledged the way of weather, but, unwanting to ruin my pleasure of climbing to the sheepfold, he consented to accompany me. And how we climbed whipped by the fast summer-rain, the elder told me those wise words, that today, after all this time it still sounds lasting in time. Happiness is a real wisdom of abstinence.

Understanding happiness as conscious existential sense of self



I'm caught in the dizzying circle of concerns of young people by my profession itself. Transpositioning in the world and their existential difficulties have, often, delayed me putting into

practice many research plans. Their, every day, concerns are limited for most of them just at the time spent at the workplace. And how that work place occupies most of their daily activity, we see them lost and at the hand of a system which I could say doesn't care about those who, in a short time, will replace them, those who govern. The world is experiencing a trend between the worlds of the Universe that refuses to analyze, maybe because of the time that contracted in the terrestrial space enveloped in worries too. What are worries? We could say that are those unpleasant situations that we create our own in our minds, we conceive in imagined images which give them life, we make them real. At a lecture in aesthetics folk art, I have asked a student what is the semnification of the Maramureș gate and why the residents of those lands gave such importance achieving, more original and sumptuous, to this object. In fact, it was an entrance into villager household. Before he gave me the answer to the question, I showed my students, on the projector, models of Maramureș gates, but also their technological process for



manufacturing. The work was exhausting and painstakingly, long lasting, and craftsmen, who had the occupation of woodprocessing, were recognised known artists in that community. For these creators it was an endless happiness of the fact that they were appreciated by the residents of that community, for the sculptures they were making along the high columns of the gates and all

of the composing elements. It is known in these parts of the country that gates had different sizes and beautifully carved portals, from one resident to another. Where the gates were higher, represented with various embroidery and religious scenes sculpted, the social position of that householder was acknowledged as a wealthy one. Starting from all **Gate Maramures** of this, I come back to the awaited answer from the student present at the lecture in aesthetics folk art. What I have to mention from the beginning, is that in older times those artists weren't using at the creation of such objects anything else than imagination, they didn't had like in our days templates or devices that would make their work easier. Their art was the moment of creating the imagined image and talent that is materialization of their own image. He placed on his body the suit made and embroidered by his woman's hand, socks and sandals, wearing a belt made of leather on his body, sign of durability and safety of life, and covered his head with a hat

made of felt or soaked straws, giving them elasticity, beaten and especially chosen for the traditional hat of the *mog*: “Good I like the lad/How he wears his hat;/ He’s wearing it a bit inclined/ For everyone it is dear” (Memoria, 2001: 101). After some time spent thinking, the answer was determined: *For the residents of Maramures, the gate has a lots of symbols: that family separation from the rest of the community, family’s wealth security ensurance and to remember the significant one, social position. The higher and more representative it was, the more it prove the fact that the family was very wealthy.* We continued and gave course to a debate, on happiness as a result of wealth, on countless money and understanding power of situations in which many people, I could say most of them, live only from salary and, however, are happy. It was the moment where opinions turned into debates which, at a certain point produced powerful contradictions. I got their attention, reading a text of Henry Ford (1863-1947): “If money is your hope for independence you will never have it. The only real security that a man will have in this world is a reserve of knowledge, experience, and ability.” The class remained quiet. They were all listening close my motivation on what happiness could be. I went on, randomly choosing a student, for dialogue: *You, for example*, I addressed a student who watched me with the wish of saying something that put pressure on his soul: *you had no moment of happiness? Achievments that would gave you a state of comfort and inner peace?* He lowered his sight and with great difficulty concentrated on what he was trying to say: *You know, I grew up in a community home, I don’t know who my parents are, I didn’t knew there is happiness. I do construction work and I pay my college taxes.* I remained silenced for a moment. I got close to him and put my hand on his shoulder. He went standing and tried to look me in the eyes, but his eyes filled with tears. I held his arm gently and told him: *We look for our own happiness. Take care to fight and learn to be happy.* He raised his gaze again towards me and, only then, for two years since he was my student, I noticed his eyes of a clear blue. Watching me, he told me in front of all the other students present in the Amphitheater: *I’m happy that you came from over there, from that imposing chair for us, and spoke to me so closely. I’m happy, Professor*, and his eyes filled with tears.

I’m aware that it can’t be made special courses of happiness, that we can’t teach happiness as study discipline, but I am convinced that we can educate one another to search and understand our neighbor when the energy disturbances of his system goes into an unhappy

balance. We can still educate ourselves, changing in time the flaws of appreciating the ones we come in contact. How much happiness we meet in many of the pages of Romanian and universal literature, where characters interact with actions in which good unites destinies towards happiness.

The cure of happiness is love, knowing and understanding it

Not every so called love brings happiness, because in many cases love created unhappiness, through the recklessness of his kind that got caught up in love's way. The fuss in which naive Ana, the daughter of a rich man called Baci, got caught up, from the novel „Ion,, by Liviu Rebreanu, hoping that happiness smiled upon her, getting too close to the poorest man in the village, the young descendant of Glanetasul, who would bring her unhappiness and a fall in sin. Man has a constitution and he goes with the flow of the system but he can be either good or bad, moral or immoral: „the structure of the perverted being can not be defined by evil, subversion or by mistake, to which any man can get or refuse to get., Only a healthy man can be happy with his accomplishments or those of his dear ones, because he realises the state and effect of what whole spiritual content can bring. In the village lifestyle, love was a sum of happy moments that started with the village's fuss, where boys and girls gathered for the inner happiness, of that „Me,, that participates in the naive hand shake, from the boy that wanted her, to the holding of the waist, and to the gentle touch of the girl's head to the boy's shoulder. Happiness can only be an internal outburst of Love's feelings and not a result of some conflict where „the other,, can do evil. Happiness is a feeling of well-being of the inner human plunged by love and which starts from a well guided heart. The village was a place of good, and the local community generated, through everything that it tried to do to the place, happiness in an infinite time. I'm sure that the mother is she who can bring happiness in a community, in a time of evolution for a generation, represented by cherishing well-being. It is known that well-being brings happiness. In places where children are guided to hatred since birth, feathered from the ancestral faith of doing good as a way to live in peace and where they are not taught to sustain social, religious, cultural tolerance, conflict appear, and happiness becomes a state of the after life.

In ancestral faith, children, from everywhere, where brought up with love for nature which gave them food, evolution and the confidence that they were not the rulers of Earth, but only the sons of a force which could not be defined by words. The happiness of the archaic man was that in the morning he could see the sunrise, and for that he thanked the Gods. He had the water and plants of the earth which allowed him to live, and for that he thanked the Gods. He plowed the field and took care of the vegetable garden, and for that he thanked the gods. He had his house, and a woman given by the Holy One and children for which he worked, and for that he thanked the Gods. He had The One True God Who, in his faith, created happiness, that happiness that made his existence come true. For all this happiness he protected his land, house and family, living until this day, and then „we,, came. This „we,, that, each of us live in another part of the Earth, whether we are orthodox, Catholics, Muslims, Buddhists etc., we each thank the gods with happiness for existing. Existence, in its way, is a happiness and love between us makes us reach the light which some, as if coming from hell, try to cover it, leaving us to crawl, as if through darkness, towards the gate to the abyss. How much happiness can peaceful people have where their ancestral traditions are well kept and respected, valued and presented as gifts from those who made their nation. What would we do, if us Romanians, would stay in an unhappy time without our songs, ballads, fables and legends. Where would we go if, from our Christian faith, we would be forced to renounce our ancestral orthodox religion, the one that defined us and still defines our identity. For some few, it would mean nothing because they are already broken from their ancestral identity, but for the majority, it would mean unhappiness and the despair of the national ego, such as French, German, English and now the massive destabilized mass of Arab people want it and fight for their identity. Europeans should not think that they will give up their national identity, even if they want to live on European land and their Muslim religion. It is the most precious thing that gives the happiness of their existence, of their identity as a muslim and Arab nation. In the end, I speak the words of the Gospel: „happy are your eyes for seeing and your ears for hearing,, and I add as an answer the words of wisdom of an old man who guided my steps to the high coast of Cibin which watched over the Transylvanian Sibiu, while looking for happiness through nature: wish now that I had the mind of the wise that came before. I traveled through the years I offered to the time I spent on Earth and my mind got wiser with everything I could see and hear, understanding their meaning and use in this life, and my soul was full of happiness when, in this travel's time, I found the one I was looking for.

Let's dwell into the knowledge of happiness by knowing our own people, and then we will understand our meaning on Earth.

BIBLIOGRAPHY:

1. *Universal Illustrated Dictionary of the Romanian Language*, vol.4, (2010), Litera Publisher, Bucharest.
2. *Memoria Ethnologica*, nr.1 (year I), (December 2001), Vancea, Ion, Baia Mare.
3. Anania, Bartolomeu Valeriu, (2011), *Bible with Illustration*, vol. VII, Litera Publisher, Bucharest.
4. Bondrea, Aurelian, (1993), *Sociology of culture*, Publisher Foundation "Romania de mâine", Bucharest.
5. Cojocaru, Nicolae, (2008), *History of traditions and customs of Romanians*, vol.1, Etnologica Publisher, Bucharest.
6. Ey, Henri, (1983), *Conscience*, Scientific and encyclopedic Publisher, Bucharest.
7. Ispas, Sabina, (2003), *Oral culture and transcultural information*, Romanian Academy Publisher, Bucharest.

TRUTH AND FREEDOM IN DEMOCRACY – A MISSIONARY ANALYSIS

Mihai Himcinschi

Prof., PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: It is already known that democracy, fully expressed since the nineteenth century, directly concerns the ideological educational issue (e.g.: promoting freedom, promoting the ideal model of society organization, etc.), and Christianity insists on the evangelical values of life.

The Church cannot remain indifferent to the social and politic activity, and to the problem of power clearly expressed in the world. It is a subtle analyst that constantly analyses to what extent the above are in accordance with the Gospel precepts, to what extent they minister the Christian's quality of life, knowing that they visibly manifest the will and the power of God.

Keywords: Church, society, freedom, state, democracy, pluralism

1. Democracy supports human freedom

In the history of democracy, one can see that it has encountered, and it experiences even today, difficulties in its understanding, stability and functionality, although by dint of freedom, each state is free to choose its political ideology and leaders.

In terms of etymology, democracy means the power of the people. It is a term, a concept met in Aristotle, but which today indicates a society that is governed by representatives elected by the people. The choice is made for the common wealth of all citizens, without discrimination, for a just distribution of goods.

In normal situations, a non-democratic government cannot prove its own legitimacy. Each government, in some way, must be made up of men of the people, with the people and for the people. Democracy can be achieved in various forms of government: **monarchy, republic, federal republic** etc.

Unlike political ideologies, which are created by people to lead other people in this world, the Word of the Gospel is the Word of God, created in order to lead the faithful towards eternal life and make them partakers.

All monotheistic religions (Judaism, Christianity and Mohammedanism) believe that in the divine Revelation, moral laws are written in precise formulations. These formulations are then taken over by the states' legislation, which paradoxically declare themselves, in the history of their democracy (especially in the nineteenth century), as laic, in the virtue of self-determination as external and visible form of democracy.

The big difference between theology and politics is expressed by the way they both legitimize their power.

The authority that conveys its power in and through Church is God the Holy Trinity. He freely, but gradually shares His eternal energies with the believers. They are always personal and put us directly in touch with the godly Person(s), their living and inexhaustible Fountain. The Church cannot exist without this gracious power, without direct communion with authority, or without the One that shares them.

In the Holy Scripture, before commencing his public work, the Saviour Christ, receives authority/power from the Father: And a voice from heaven said: "This is my beloved Son in whom I am well pleased" (Matthew 3, 17). And a voice came from the cloud, saying: This is my beloved Son, my Chosen; listen to Him! (Luke 9, 35).

The power of God, through Church, sent in the world, is meant to teomorphose all the other powers (political, economic, and even military). All these in the shadow of the social mission of the Church and its ministers, although the assertion of the secular fundamentalist states' democracy hardly manages to publicly express its life ideal patterns of life, of intellect or of morality, in accordance to human nature and its degree of development.

Democracy is not only a form of government, but also a way to understand and promote civil coexistence. Some¹ believe it has an anthropological foundation based on economic welfare, social cohesion and political freedom. However, "if you have to approach the origin of

¹ Ralph Darendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari 1995.

political and social action through God's revelation of Himself and of His relationship with His creation, and with people in particular, the next danger is that our judgment about politics can influence our view of Him rather than our understanding of politics. Not even hermits are free of some assumptions about their time, in terms of normative political structures and political action".²

Given the need for practical principles in contemporary society, democratic regimes tend to become more authoritarian under the pressure of the need for global economic development. The democracy of political coexistence, that willy-nilly involves the spiritual, mechanically becomes cohabitation under the pressure of economic domination, hungry for power and generating crises in various social structures. *Homo civilis* is increasingly enslaved by *Homo economicus*. It is lost of sight the essential fact, namely that democracy itself was based on the human dimension, and today, it creates dilemmas: is it political philosophy? Is it historical doctrine? Or is it empirical political science?

Regardless of the approach angle to the topic of democracy, its tangent to theology cannot ignore two things: the truth and the man. Without truth and human being, democracy can only exist in the abstract as an ideology, or philosophy, with no content.

In Christian theology, especially in Orthodoxy, truth becomes man with multiple ontological and existential consequences. Jesus Christ is the God-Man and the Man-God. He is the absolute Truth. Or, even contemporary political scientists say: "who does not believe in absolute values, chooses democracy".³

Although mentioned ever since antiquity by Aristotle, the democratic concept belongs however to modernity, being positively influenced by the French Revolution (1789-1799) based on freedom, equality and fraternity.

Specifically, democracy is achieved and supported by:

- The connection between the form of government and the universal votes, regardless of age or sex (men, women, youth);

2 Costa Carras, *The Doctrine of the Trinity in Relation to Political Action and Thought*, in vol. *The Forgotten Trinity*, BCC/CCBI Inter-Church House 35-41 Lower Marsh London SE1 7RL, 1991, page 161.

3 Michele Nicoletti, *Introduzione a vol. Homo Politicus. I dilemmi della democrazia*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1995, page 12.

- How the government represents the people and guarantees the exercise of the fundamental freedom (of thought, expression, education, association in various political and non-political groups, or religious).

A visible sign of democracy is the independence of the three branches of government: the legislative, the judicial and the executive. In democracy, institutional dialogue should represent the whole people, not according to the different trends of the political parties' plurality. When there are doubts, it appeals to referendum, as the final decision should reflect the basic orientation of the majority.

Thus, democratic governance is always in the service of the common wealth of society, through the full **development of all human beings, without any discrimination**.

From the **ideological** point of view, democratic governance must always be at the service of truth and of human's total integrity. Democracies, regardless of their orientation (liberal or socialist), have a common starting point: the conception of man. In liberal democracy, the man is free to choose his path in the capital area. On the other hand, the materialist socialist democracy proposes man the collectivism as a form of implementing the civil life. Hence, the popular expressions: rightist or leftist.

From the **Christian** point of view, the fundamental basis in **democratically analysing man** is **human dignity and its value for the community**⁴. The purpose of man's creation was double: his happiness and the glory of God. Human happiness must be the democratic ideologies' first concern. This happiness is consistent with the purpose for which humanity was brought into existence, along with the command to love one's neighbour, through which Christianity, as a dogma, opens and becomes the common denominator of all human democratic political systems.

The collaboration or the dialogue between all Christians of the world is itself a democratic process. This process is focused on the idea of peace (primarily social), despite local and international totalitarianism, respecting also the nuanced differences of state policies meant to strengthen the society in unity and humanity, in order to promote a *culture of life and love* so strong as the link between body and soul.

⁴ Juan Esquerda Bifet, *Democrazia*, in *Dizionario dell'evangelizzazione*, Editrice Dominicana Italiana, Napoli, 2005, page 244.

The *Epistle to Diognetus* is the document that explains the *strategy of pastoral and social faith of the Holy Fathers' Church*, the sad consistency centuries of superficial conversions that are allowed to remain in the deep pagan peoples (atheist), causing the Church's mission a negative aspect. "In a nutshell, what is the soul in the body that are the Christians in the world. The soul is spread through all the parts of the body, and Christians in all the world's cities. The soul dwells in the body but is not of the body; Christians live in the world but are not of the world. The unseen soul is imprisoned in the seen body; Christians are seen too, as they are in the world, but their faith in God remains unseen. The body hates and wars the soul without having harmed it somehow, because it prevents it from ceding the pleasures; and the world hates Christians, even though they did not harm it, but because they resist its pleasures. The soul loves the body, although the body hates the soul; the soul loves the members too, and Christians love their enemies. The soul is imprisoned in the body, but it is the one that holds the body; and Christians are confined in the world as in a prison, but they hold the world. The immortal soul dwells in a mortal tabernacle, and Christians temporally dwell in the corruptible ones, but hope for incorruptibility in heaven. The tormented soul gets better with little food and drink; Christians, punished every day, rise up their seeds more and more. God ordained them in such a great horde that they are not allowed to leave it".⁵

2. Political ideologies pluralism and sectarian pluralism

In nowadays society, democracy is facing the permanently increasing pluralism of the political and religious ideologies. Sects, for example, have arisen along with politics. Initiation rites have always served as a pretext to affirm faithfulness or devotion to a cause. The political action does not relieve any of the strongly developed sectarian movements. It is sometimes its secret engine. Today, these projects often take on shades of Arianism, elitism, racism, and even eugenics. They are often hidden behind some seemingly laudable intentions: saving the planet, stopping the wars, promoting human equality.

In Japan, the *Soka Gakkai* sect exerts its influence through the *Komeito* political party. Created after the Second World War, it is the philosophical branch of an unorthodox Buddhist movement: *Nichiren Shoshu*. *Komeito*, the third party in Japan, is part of the governmental

⁵ *Epistle to Diognet*, translated by priest D. Fecioru, collection *Părinți și Scriitori Bisericești* (further abbreviated as PSB), volume 1, Publishing House of the Mission and Bible Institute of the Romanian Orthodox Church (further abbreviated as PHMBIROC), Bucharest 1979, page 341.

coalition and tends to be, together with the Renaissance party, the nucleus of a neoconservative force. Sokka Gakkai, with ten thousand members, is currently about 10 % of the Japanese voters. It is accused of expansionist and authoritarian visions very far from the Komeito democratic facade. These charges are the delight of another sect, the Soka Gakkai adversary: Rissho Koseikai. It does not shine through its democratic virtues, but it has a significant influence in politics, as it has six and a half million members. “In relation to the latter, many of the new Japanese religions offer a spiritual practice, which is also effective in solving the everyday life problems; it can be the recitation of a sacred formula or of any other technique. It is very difficult to emphasize enough the importance of this very concrete dimension: a member of the *Soka Gakkai* explained – confesses Jean -François Mayer⁶ – that one day, he felt unable to accept a Church bringing promises for the beyond world. The movement attracted him because of the need for a religion able to provide *yet from the present* its values’ evidence in order to face the daily hardships”.

Another example of *collusion* between politics and sects is the Unification Church, called today the *Moon sect*. If it has almost completely disappeared from the European sectarian scene, its political subsidiary established in 1980 under the name *Causa*, has taken over the fighting torch against Marxism. The fall of the Soviet empire somewhat has certainly deflated its speeches, but it still finances European political parties close to or belonging to the extreme right. Driven by Bo Hi Pak, the right arm of the *Moon*, *Causa* continues to fuel the Manichean dialectic that feeds the fascist right: on the one hand God and liberalism, and socialism and Satan on the other. This speech has apparently achieved some success in the anti-democratic right, as long as it is not too easily conquered by the prospect of financing its election campaigns.

As its European targets were denounced, *Moon* has strengthened its influence in Uruguay, where the sect has the third largest bank in the country, the second national newspaper, several radio stations and various agricultural fields. Meanwhile, the *New Acropolis*, the *Transcendental Meditation*, *Silo*, the *Movement*, were taking over in Europe the way of political infiltration.⁷

In 1933, the *Transcendental Meditation* was launched in the legislative elections campaign. The same is true for the European elections. Following its leader, Benoît Frappé, it

⁶ Jean-François Mayer, *Secte*, Encyclopaedic Publishing House, Bucharest 1998, page 84.

⁷ Yves de Gibon, Jean Vernet, *Des sectes à notre porte*, Éditions du Chalet, Paris 1987, pages 35-36.

gathered thirty thousand voters, gaining thus an income source for five years, by the law on party financing. A few years earlier, it had proposed George Bush, the U.S. President, a meditation plan for recovering the hostages in Lebanon. In 1981, it did not hesitate to flirt with Marcos, the Tagalog dictator, and his wife Imelda. Maharishi Mahesh Yogi saw in them the founding father and mother of the “Enlightenment Age”.

In Mozambique, the stakes seems to be more important. Conquered by the doctrine of Maharishi Mahesh Yogi, President Joachim Chissano seems to have converted to transcendental Meditation. After a *study* trip to Netherlands, the sect’s European headquarters, Chissano signed an agreement whereby he leased twenty million hectares of agricultural land to the *Yogi* followers for a period of fifty years without any real compensation. In fact, the contract signed by Eneas Comiche, the Minister of Finance of Mozambique, gives the Transcendental Meditation the opportunity to exploit an abandoned territory in order to create paradise on earth by reversing 40% of the profits achieved by the sect⁸.

South America too appears as a land of choice to sects. The integrist and reactionary *Association of Tradition, Family, Property, Catholic Sect*, is particularly active there. Founded by Brazilian Plinio Correa of Oliveira in 1960, it opposes the Brazilian agrarian reform, it fights against Marxism, communism and wants to restore the monarchy. It has attended the anti-militant political repression in Brazil, Argentina and Chile; it has also supported the South African *Apartheid*. Integrated with significant financial resources, it attended the installation of paramilitary militias fighting communism. Declared as the *Future of Culture*, it was made known in France through its actions against Martin Scorsese’s *The Temptation of Christ*, and against Jean-Luc Godard’s *Mary Greets You*.⁹

In Brazil, the *Universal Church of the Kingdom of God* (UCKG), surnamed *The Universal* by Brazilians, is the one that fills stadiums, under its leader Edir Macedo. Daughter of the Pentecostal Church, it follows the *Assembly of God* and the *Quadrangular Church*. Founded in the political field since 1960, it controlled the President Ernesto Geisel, president from 1974 to 1979. It was the close guard of the Peruvian President Fujimori, and at the same time, of the President of Guatemala, who converted to it few years ago. The strategy is simple: it consists of

⁸ *Le Monde Magazine*, 25th of October 1994.

⁹ Pe larg, Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1996.

controlling the media, especially the radio and television. Macedo used to control 28 radio stations and 850 temples. Due to its one million and a half followers, he has embarked on an evangelistic campaign against animist cults. This campaign does not lack fascist and xenophobic tendencies towards the black population. He knows, however, to combine perfection with the themes that fascinate the audience: success, wealth and healing by touching with hands for blessing. His most prosaic goal is to seize the country, which brought him more accusations that, for the moment, have not yet slowed his rise.

The influence of the *Pentecostal Church* and the success of its subsidiaries still do not seem to be the result of chance or of Brazilians' spiritual search. In 1984, in a report to the Vatican, the Brazilian Bishops Conference denounced the CIA's abusive seizure of the Pentecostal sects and their use for mental and political manipulation.

«I am a man seeking truth. In this sense I do not pay attention to the constitution, but to the Bible». These are the terms expressed in March 1982 by the General President Efraim Rios Montt, who had just taken power in Guatemala Ciudad, following a trivial military coup. Adept of the *Church of the Verb*, a fundamentalist sect in California, surrounded by Alvaro Contreras and Francisco Bianchi, two other members of this sect, President Montt only kept the power for seventeen months. Since his departure, various Guatemalan sects compete for influence. There the land is especially favourable, as 30% of the population belong to sects.

Similarly, following the sarin gas attack by the *Aum* sect, the international investigation revealed the close ties between the Russian political power and the sect. Asked about the investigation progress in Russia, Vitali Savitski, chairman of the parliamentary committee on religious organizations, said in July 1995: «The investigation was blocked at the highest level of the State. The *Aum* sect trial will not happen». Moreover, certainly, in Moscow, no real action has been undertaken in order to clarify the relationship between *Aum* and the state services. Oleg Lobov, Secretary of the Security Council, appears as one of the persons responsible for the *Aum*'s introduction in Russia. In 1991, he was the one who contacted Shoko Asahara on the pretext of collecting funds for building a Russian-Japanese university. During his trip in Russia, Asahara will meet Rouslan Khasboulatov, the Speaker of Parliamnet, and Alexandre Routskoi, the vice-president of Russia.

“Today’s ever-changing face of sects has however a constant: the desire to convert the whole planet, either freely, through proselytizing, or, more prosaically, through developing networks of influence using economy as good as the politics”.¹⁰

3. Christ is the truth that makes us truly free

There is no complete freedom outside the Incarnate Truth, or enhypostasized in the divine-human person of Jesus Christ as the Son of God.

God the Father as Absolute Truth is testified by the Son from eternity within intra-Trinitarian communion life, and in history, it is testified by Christ, the Man-God and the God-Man. “Truth, or God cannot be understood if we do not believe in His eternally existence with the Son begotten of Him. That would be a «God» without love, namely impossible. It would be an impersonal «God», or an essence subject to laws under which it emanates a meaningless world. In such an essence and in such a meaningless world there is no need for truth. The Son is the light of the world, because it shows the existence of the supreme truth, showing love without beginning, which is given as well to us, the conscious creatures”.¹¹

As early as the Old Testament, the Jews believed that only God Himself has *the laws of truth* (Neh. 9, 13). They also believed that we cannot approach God without *the truth in our hearts* (Ps. 14, 2) and that our God is *the God of truth* (Ps. 30, 5) and he loves it (Ps. 50, 7). The entire Psalm 88 can be axiological analysed as a psalm of *the theology of truth* from an anthropological perspective. And not least, for us the people, the greatest virtue is *the truth* (III Ekd. 4, 35).

The New Testament presents *the fulfilment of Law* as the *grace and the truth* that came into the world only through the Incarnate Son (John 1, 17, Eph. 4, 21). *Without truth*, we cannot approach Light (John 3, 21). **Only the truth will set us free** (John 8, 32) and the Saviour has entitled Himself as **The Truth** (John 14, 6) and the bearer of the Spirit of the Truth (John 14, 17): “and the Son is the Spirit and the Truth, more rather Both are the Truth; or they are both the Truth together with the Father. For only together are they the complete and perfect love. In Them

¹⁰ Flaubert Serge, *Une secte au coeur de la République*, Calmann-Lévy, Paris 1993, page 54.

¹¹ Dumitru Stăniloae, note 110, to St. Cyril of Alexandria, *Despre Sfânta Treime*, in P. S. B., Volume 40, PHMBIROC, Bucharest 1994.

together is everything, or form Them together everything is explained and finds a meaning”.¹² He Himself as the Son is the Word of God, which is always *the truth* (John 17, 17).

An egocentric, purely autonomous, human reason, constantly asks, just like Pilate: *What is truth?* (John 18, 38). For questionable reasons, some people *can change the truth with the lie* (Rom. 1, 25). “The truth is one with existence. The whole existence is the Truth par excellence. The bounded ones are shreds of truth, or, if there is anything contrary to existence, there is lie too”.¹³ You can confess Christ only *if you have the truth within yourself* (II Cor. 11, 10).

In everyday life, Christian must *embrace the truth* (Eph. 6, 14), because *the truth remains with us forever* (II. 1, 2) if we fulfil the Saviour’s commands (I In. 2, 4). “Only the truth is real. And the truth lived through experience is also an uncreated independent existence, and a world dependant on it, so caused”.¹⁴

Sharing with us the Incarnate Truth, His divine-human life through the Sacraments in the Church, this condition makes us truly free, responsible and aware of the mission that we have to accomplish in this secular society. *Hic et hunc* the lie and the enslavement of sin is everywhere. Man lives increasingly more aspects of a cycle spiritual life in which the two poles are the pain and the pleasure that enchain human being.

Holding the Incarnate Truth, the Church must missionary engage in the social plan, in a permanent dialogue with the civil society, with the secular state, also guarantor of truth and freedom, but especially with its institutions.

Conclusions

State ethics is rooted in Church morality, they are complementary and the last fulfils the spiritual condition of the former.

There can be no current humanist ethics above the deified humanity of Jesus Christ. He, for love, becomes Man, suffers for the man and gives His life instead of the man. Christ is, and will remain forever, the Humanist par excellence who makes his brothers personal entities. These

¹² *Idem*, note 417.

¹³ *Idem*, note 269.

¹⁴ *Idem*, note 45.

entities are completely free, have social awareness and responsibility that though living in the world raise above it as some supporting on the one hand, democracy as a means of civic life, on the other hand live in full freedom and grace, and are fearless preachers of the Truth, of Jesus Christ.

BIBLIOGRAPHY:

1. Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1996;
2. Juan Esquerda Bifet, *Democrazia*, in *Dizionario dell'evangelizzazione*, Editrice Dominicana Italiana, Napoli, 2005;
3. Costa Carras, *The Doctrine of the Trinity in Relation to Political Action and Thought*, in vol. *The Forgotten Trinity*, BCC/CCBI Inter-Church House 35-41 Lower Marsh London SE1 7RL, 1991;
4. Ralph Darendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari 1995;
5. *Epistle to Diognet*, translated by priest D. Fecioru, collection *Părinți și Scriitori Bisericești* (abbreviated as PSB), volume 1, Publishing House of the Mission and Bible Institute of the Romanian Orthodox Church (abbreviated as PHMBIROC), Bucharest 1979,
6. Jean-François Mayer, *Sectele*, Editura Enciclopedică, București 1998;
7. Michele Nicoletti, *Introduzione a vol. Homo Politicus. I dilemmi della democrazia*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1995;
8. Flaubert Serge, *Une secte au coeur de la République*, Calmann-Lévy, Paris 1993;
9. Dumitru Stăniloae, notes 45, 110, 269, 417, to St. Cyril of Alexandria, *Despre Sfânta Treime*, in P. S. B., Volume 40, PHMBIROC, Bucharest 1994;
10. *Le Monde Magazine*, 25th October 1994;
11. Yves de Gibon, Jean Vernet, *Des sectes à notre porte*, Éditions du Chalet, Paris 1987.

IS THERE A METAPHYSICS OF THE UNCONSCIOUS?

Gabriela Pohoata

Prof., PhD, "Dimitrie Cantemir" University, Bucharest

Abstract: The fundamental assumption underlying our approach is that philosophy as ultimate form of human self-consciousness is not a mere theory but an essential leverage for understanding our own being and our sense in the world. In fact, philosophy is a subjective experience of great complexity, which helps us understand that the sense of human existence is to be found inwardly, in man's self-consciousness. All philosophers have acknowledged, either consciously or unconsciously, that the divine mysteries are hidden only in the feeling of the self, which is in man's self-consciousness. Thus, philosophy precedes and lies at the basis of psychoanalysis, being the royal path to explore the self integrated into the universal consciousness. Through philosophical knowledge man can accede to his very essence and, thereby, to the universal essence. Our research work aims to support somehow both the existence of metaphysics of the unconscious as invitation to self-knowledge, and the idea of a metaphysical unconscious as seat of transcendence within the human being.

Keywords: philosophy, metaphysics, psychoanalysis, unconscious, consciousness, being, self.

In order to answer such a difficult question it is necessary to refer to metaphysics as the *supreme science* – as Aristotle¹ used to consider it - *the prime mover science*, the prime philosophy that studies transcendence or what lies beyond nature, beyond the visible or the palpable.

The philosophical approach of the unconscious has gone through a multitude and diversity of viewpoints from antiquity to contemporary philosophy. The problem of the unconscious that made such a fuss in the early twentieth century, due to its systematic theorization by the psychoanalytic school is not at all new, having a longstanding status in the philosophical and

¹ Aristotle, *Metaphysics*, Bucharest, Iri Publishing House, 2004.

scientific thinking. After all, the elementary forms of psychism that Aristotle stated in his *De anima*²—‘the vegetal soul’ and ‘the animal soul’ are nothing but ways of organizing the unconscious or rather the subconscious. We can interpret ‘the troubled’ or ‘unclear sensations’ Democritus³ was talking about as features and moments of the same diffuse and less controllable organization of the unconscious.

The problem is not at all simple, the unconscious being an inter- and cross disciplinary research theme, focusing the main points of interest belonging to various areas – from the theory of biological regulation, of neuro and electrophysiology up to the psychology of creation, the art theory, the social psychology concepts and those of the theory of education culminating in a philosophy of the unconscious.⁴

THE MYSTERY OF THE UNCONSCIOUS

Numerous concepts on the unconscious have been put forth, many of which contradictory and some of them difficult to accept in the light of the contemporary science⁵ because none of them elucidates the nature of this instance of the human soul.

Thus, the unconscious is, according to the authors, either God or devil; either the weak side, or the strong one; either ignorance, or habit; either unnoticed, or forgotten; either the center, or the periphery; either perennial, or ephemeral; either hereditary, or ‘just received’; either organic, or functional; either the memory, or the processes. **It has been argued that the unconscious is everything, as it can be argued that the unconscious is nothing.**

There are *quantitative* conceptions that consider the unconscious a variety of intensity of the conscious (something weak, diminished, poor, reduced, blurred), both of them being of the same nature, homogeneous, continuing each other. On the other hand, there are *qualitative, animist* conceptions that conceive the unconscious as being of a very different nature and tonality, totally different from the consciousness and in discontinuity with it.

² Aristotle, *On the Soul*, Bucharest, The Scientific Publishing House, 1969, p.258.

³ Democritus, *The 9th Book*, chapter 7, in Diogenes Laertios, *On the Philosophers’ Lives and Doctrines*, The Academy Publishing House, 1963, p.434-440.

⁴ The reference papers for such an approach are: N. Hartmann, *The Philosophy of the Unconscious* and V.D. Zamfirescu *The Philosophy of the Unconscious*, 3rd complete edition, Bucharest, Trei Publishing House, 2009.

⁵ St. Odobleja, *The Consonantist Psychology*, Bucharest, The Scientific and Encyclopaedic Publishing House, 1982, p. 631-657.

Its functioning is conceived either as identical to that of the consciousness, or different and subject to other laws. In terms of their stages, they are conceived either as functioning simultaneously (simultaneity of action), or as functioning in turn and successively (alternation of action between the conscious and the unconscious).

As far as the relations with the consciousness are concerned, the unconscious is conceived either to be completely isolated from it (with no relation to it, incommunicable, independent from it), or incompletely isolated and, therefore, in cooperation, communication or relation to the consciousness. This cooperation is considered either complete, or partial; either permanent, or unwonted.

Finally, in terms of their hierarchy, the unconscious is considered either coordinated with the consciousness (peer relationships), or subordinate or subject to the consciousness. Undoubtedly, Freud's theory⁶ is the most cohesive and important of all the attempts made by the “traditional” (classical) philosophical and psychological thinking. In the classical Freudian model, the unconscious appears in a triple stance: 1) as attribute of the mental content located outside the field of consciousness; 2) as a compartment or instance of the psyche, with special features and exerting an important role in determining (adjusting) behaviors; 3) as a specific way of existence of the self and as part of the ego and superego. Although he opinionates that *the whole mental life is a battle field and a field of contradictory couples*, Freud, however, considers that the consciousness is quasi absolutely dependent on the forces of the ‘unconscious’, asserting the illusory character of the autonomy and its imperative. Moreover, apart from the current unconscious, Freud isolated an infantile unconscious, consisting of childhood memories, forgotten today, but which are still kept in memory and can be resuscitated. Freud goes further, assigning the conflicts and complexes fixed in the unconscious during childhood an important place in the adult personality structures. In this regard, the Austrian thinker points out: “man bears the burden of unconscious” in the sense that human behavior is deeply motivated. Freud also suggested the existence of an intrauterine unconscious containing the log book of memories during pregnancy. The unconscious content absolutized in an abysmal way consists of a core of “inherited mental formations”, similar to the animals’ instincts, plus the repression products, that

⁶ Sg. Freud, *Introduction to Psychoanalysis*, Bucharest, The Didactic and Pedagogical Publishing House, 1980.

is the unusable residues eliminated during the child's development⁷. Being biologically and subjectivistly oriented, Freud formulated a theory of the psychic determinism in which he wrongly granted the unconscious a decisive role⁸. The unconscious was considered to be the essential reality of the psyche, even the psyche itself. *"The unconscious is like a big circle that includes the consciousness as a smaller circle. There can be no fact of consciousness without an unconscious preparation whereas the unconscious can do without the conscious stage, still having a psychic value. The unconscious is the psyche itself in its essential reality. Its intimate nature is as unknown as that of the external reality, and the consciousness gets informed about it in a way just as incomplete as our bodies feel about the outside world"*⁹. Freud is a finalist metaphysician. For him everything is purpose: everything that happens in this world has a precise purpose, depending on and because of this purpose. For him the unconscious aims (as a perverse role) to hide and preserve the ideas banished from the conscious. It is amazing how Freud absolutized the role of the unconscious to such an extent that he considered it the central axis of the personality structure and the fundamental mechanism of human behavior, regardless of its forms of expression. Starting from this primary, instinctive tensional-energetic beginning, by successive derivations, he oversized the psychoanalytic doctrine, transforming it into a sort of panacea underlying all the phenomena of psychic and social life. Psychoanalysis turns into a 'metapsychology', a 'philosophical' theory claiming to explain the ultimate cause of the sociological, artistic, psychosocial phenomena and problems.

By analyzing the various alternatives and dissidents classical psychoanalysis went through, Denise Saada in his work *L'Héritage de Freud* shows that "it is difficult or even impossible to determine and discern among the current researchers who are those who are part of psychoanalysis and who are those who need to be excluded. The "examination of Freud's legacy" leads to the conclusion of an obvious etrogenity and dispersion among the descendants, some of them trying to overcome the Freudian instincts by resorting to factors related to the sphere of culture and society.

⁷ Sg. Freud, *Metapsychology*, p. 510, apud. Leonard Gavriliu, in *Introductory Study to Sg. Freud, Introduction to Psychoanalysis*, Bucharest, The Didactic and Pedagogical Publishing House, 1980, p.17.

⁸ P.P. Neveanu, *Dictionary of Psychology*, Bucharest, Albatros Publishing House, 1978, 3 43.

⁹ Sg. Freud, *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Schriften*, II, Band, 1925, p.529, about Leonard Gavriliu, cited works, p.23.

The first dissident disciple of Freud was A. Adler who set up his own system of ‘individual psychology’¹⁰. Adler no longer lays the innate tendencies and temptations at the basis of the human behavior origin, but the relationships linking the human personality with its social environment and ‘self-assertion’ process. In 1912 C.G. Jung also separated, attempting to create an original orientation – ‘the psychoanalytical psychology’. He tried to substantiate the basic ideas of psychoanalysis experimentally and developed the typology problems. He tried to approach the problem of the “unconscious” from the point of view of the global manifestations of the collective spirituality – art, mythology, introducing the concept of ‘archetype’ and ‘collective unconscious’. Jung argued the existence of an ancestral and hereditary unconscious, totally separated from the individual unconscious. According to this author, our brain is in possession of ideas and feelings of our ancestors, that, in our turn, we will pass down to our descendants.

For a philosophy of the unconscious¹¹ based on psychoanalysis, the physiological unconscious is deprived of any interest whatsoever, as psychoanalysis is limited to the sphere of the psyche, the psychic (‘relative’) unconscious appears to be conceived as a second subliminal consciousness, which coincides with the psychoanalysis preconscious and does not have major implications for the life of the spirit. Instead, *the metaphysical unconscious*, although regarded by Freud as a symptom of “awareness” of the dominant philosophy that assumes as tacit prerequisite the equivalence of the psyche with the consciousness, epitomizing the unconscious in the transcendent plan, may involve an ontology that takes into account Jung's theory of archetypes. He left open, in the last part of his life, the question of whether beyond the archetypes - structuring elements of the collective unconscious - there is anything metaphysical or metabiologic.

There are philosophers like Fichte, Schelling, Carol Gustav Carus, Schopenhauer who support the existence of both a psychological unconscious and a metaphysical one. The metaphysical unconscious, called by E. von Hartmann the absolute unconscious, is “the unitary metaphysical being of the cosmos with attributes of the unconscious will and of the unconscious

¹⁰ A. Dicu, *Consciousness and Behaviour*, Facla Publishing House, 1977, p.56.

¹¹ V. Dem. Zamfirescu, *cited works*, p. 53.

representation”¹². Eduard von Hartmann was he himself concerned with the relevance at the metaphysical level of the phenomena that elude the consciousness sphere, such as early theories on dreams, the Cartesian conception regarding the innate ideas or Leibniz's argument about the consciousness formation out of a multitude of ‘small perceptions’ which, taken by themselves, are not conscious. Bergson himself based his theory of knowledge on the ‘irrationality’ of the intuitive method, having as a precursor Pascal with his *logique du coeur*, a form of knowledge entirely different from the rational approach, but with a greater acumen in the intimate background of reality.

Despite all the theories about the unconscious, it remains a mystery as long as man's inner experience remains a mystery. Big events happen in human interiority, the exterior is irrelevant. The exterior experience is a mere pretext to understand ourselves better. Thus, the absolute existence is to be found inside and not outside. **The unconscious is the deepest area of our soul, it is our inner being. In our view, the psychological unconscious is hereditary, it is related to the human nature and lies in instincts, powerful feelings, hidden thoughts, emotional throbs, repressions, pleasure, which can be controlled by self-adjustment, while the metaphysical unconscious is beyond us, it is a source of creation, it can somehow identify with the need for Absolute, of transcendence that lies within each of us and which cannot be controlled, not even by the most rational spirits.** Therefore, man needs self-knowledge to discover that Truth, Freedom, Happiness lie inwardly, not outwardly. Although man has the privilege of self-discovery, man refuses self-knowledge because it raises insurmountable difficulties for him; it is not a passive reflection, it is a struggle that requires a synergistic action at the level of the human being’s intelligence, faith and will.

THE UNCONSCIOUS CONSCIOUSNESS

Culture brings about consciousness awakening¹³

The consciousness research, psychologically but, especially, philosophically, claims its approach in relation to the unconscious. We could say that philosophy means, from this

¹² Ibidem.

¹³ C. Rădulescu-Motru, *Course in Psychology*, Bucharest, Esotera Publishing House, Vox Publishing House, 1996, p.42.

perspective, an activity of the consciousness on the unconscious. Incidentally, the original meaning of philosophy is that of **self-knowledge**; it is the ultimate form of self-awareness. Through this, philosophy raises our awareness as to the limits of human consciousness, as to the inability of reason to go beyond the visible reality and to investigate its basis. From this perspective, **we can talk about the drama of metaphysical knowledge of the human spirit, implicitly about the drama of the human consciousness that cannot penetrate the unknown, the infinite, the absolute.** The subject of philosophy as “**Science about the Absolute**”¹⁴ is **transcendence, and the unconscious is the seat of transcendence within ourselves.** Not coincidentally, outstanding philosophers, metaphysicians have developed in their works ideas, theories about consciousness, about the finitude of human consciousness (Pascal, Kant, Sartre and so on), as well as theories about the unconscious, both psychologically and, especially, metaphysically, starting with Leibniz, then, Schopenhauer, Kant, Nietzsche, Bergson, their discoveries generating famous theories about the unconscious, such as Hartmann’s philosophical theory (1869) or Freud’s psychoanalysis (1911). One of the philosophers concerned with probing the unconscious, envisioning psychoanalysis, was Leibniz. “We are not concerned with the concept of unconscious, but only with the idea of conscious. Consciousness is born, according to the philosopher, from “small perceptions” which, taken alone, are not conscious. These subliminal perceptions give birth to consciousness through mutual stimulation”¹⁵. **But he distinguishes different levels of consciousness: “There are apperceptions and perceptions; there are, also, distinct thoughts, entirely transparent and confused thoughts, encompassing an infinite number of elements that are not distinguished as such within ourselves. Leibniz is, therefore, the creator of the psychology of the unconscious”**¹⁶.

I do not intend to make a review of the philosophers who probed the unconscious, because it is not the aim of this article. The idea we started from is that *the unconscious is not a mere psychological notion, but also a metaphysical one. The philosophical path towards the unconscious is through the consciousness.* Therefore, we cannot speak about the unconscious

¹⁴ G.W. Fr. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Bucharest, Humanitas Publishing House, 2004, p.16.

¹⁵ G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* 1765, postum, R.E. Raspe, Amsterdam, Leiozig), Jacques Brunschwig, Paris, Flammarion, 1990.

¹⁶ P. Archambault, G.W. Leibniz, *Sa vie et ses écrits*, in: Leibniz. Choix des Textes avec *Études du Système philosophique*, Paris, Louis-Michud, p.14

without consciousness, as we cannot talk about freedom without determinism. Consciousness means life, and it is dominated mainly by irrational, unconscious events. Here is a paradox: how could we explain this, when man is the only rational being in the universe we know? Why man, who is endowed with reason, acts preponderantly instinctively, first acts and only afterwards thinks about it? Where does consciousness come from and how many of our actions are performed on a background of awareness? It is obvious that man does not think all the time, but only in extreme situations, which he cannot overcome or transform. We put forward the existence of evil in the world as an argument in support of the above mentioned idea. All the history of mankind demonstrates that all the monstrosities committed in wars have no rational justification. Man has not learned the “lesson of history” because the evil proliferates independently of the human being’s intellectual evolution. The human nature is ambivalent, an aspect which throughout the human society development has embraced forms hard to accept. This is the reason why in 1788 Rousseau¹⁷ emphasized that “the human reason developed within society will be able to stifle nature or that civilization has corrupted man”. Within the human relationships, the modern man has not reached the level of Rousseau’s ‘social contract’¹⁸. The human consciousness does not manifest itself by means of moral, virtuous acts. We have many schools, but very few virtuous people.

Today’s man has remained only at the level of psychological, intentional consciousness, oriented only outwardly. It is a fact that the self-conscious man cannot be a victim of chaos. **In all the human existence determinations, from birth till death, understanding the functionality of the relationship between consciousness and unconscious is somehow unraveling the enigma of human nature mystery.** Thus, deciphering the mystery of man means deciphering the mystery of existence, emphasized Berdyaev. Therefore, the Russian philosopher argues that “*the anthropological path is the only path of getting to know the universe and this path requires man’s exceptional self-consciousness*”. It is only in man’s self-consciousness and in the feeling of the self that the divine mysteries are revealed”¹⁹. Inside the human being the absolute existence is revealed, outside only the relative one. The secret of the

¹⁷ J.J. Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, GF Flammarion, Paris, 1992.

¹⁸ Idem, *Du contract social*, GF. Flammarion, Paris, 2001.

¹⁹ N. Berdyaev, *The Sense of Creation*, Bucharest, Humanitas Publishing House, 1992.

world is hidden in the human consciousness; this exceptional human self-consciousness is one of the truths acquired as a result of philosophizing, it is the truth that precedes any creative act of philosophical knowledge.

We cannot speak about a clear boundary between consciousness and unconscious because they are inter conditioned. The whole human creation illustrates this idea. But, perhaps, we can find the most admirable explanation in our specialized literature, in the work of the greatest Romanian philosopher from the interwar period. We refer to Lucian Blaga²⁰, who explained the stylistic matrix of a people's spiritual creation through unconscious abysmal factors. In their spiritual substance, the two instances of the human soul can be regarded analogically, but not in terms of their structure and content. Only in this way does the 'unconscious' acquire an effective explanatory potency in relation to the phenomena of the consciousness.

The polemics on the unconscious reveal the acuteness of the problem concerning the need for understanding human nature. The entire organization of our mental life is nothing but the process of this permanent opposition, harmonization and articulation of the unconscious and the conscious. The approach of the unconscious makes sense only to the extent that it involves the thesis according to which consciousness is a fundamental structure of our being's organization, a being that naturally is not unconscious, but through its organization is endowed with an unconscious. This means that "without our being's conscious organization there is no unconscious. Without this constitution, man would remain a child or a newborn baby"²¹.

The vertically hierarchical architectural structure of the psyche accepted today differs fundamentally from the one formulated by Freud, which, at the same time, he continues through the idea of level organization, which can be found in the Austrian thinker's work as the notion of psychic apparatus. The idea of the sovereignty of one level on top of the other and the net separation between conscious and unconscious, between the normal and the pathological thinking are ruled out. Consciousness is no longer conceived as being built upon an unconscious, but coexisting with the unconscious and expressing itself along with it. Any mental function

²⁰ Lucian Blaga, *The Trilogy of Culture*, Bucharest, The Publishing House for Universal Literature, 1969.

²¹ H. Ey, *Consciousness*, Bucharest, The Encyclopaedic Publishing House, 1983. 23. In fact, Ey's whole work demonstrates the natural subordination of the unconscious to the conscious being's structures by their repression and framing.

appears, articulates and manifests itself with an unconscious field, with tendencies, forming activities etc. The content of the consciousness itself presupposes the area it is emerging from and along with which the unconscious manifests itself. The approach of the unconscious makes sense only to the extent to which man's development as a conscious being is involved. The meaning and purpose of the consciousness development is getting free from the unconscious determinations, a movement of defeating and assimilating it in a part of the world model that the subject masters. Therefore, the unconscious remains as "the shadow of the subject's own body, a co-substantial structure of its being. The conscious must work along with the unconscious as a requirement, as what has to become".²² The consciousness establishes itself according to the order of reality, it agrees with it, unlike the unconscious that has complete freedom in shaping its fantasies, in organizing the desires that obey only the impulses. The word consciousness (cum scientia) etymologically means knowing together. Consciousness is this light that brings together and unifies my entire experience. On the other hand, consciousness 'means choice', Bergson said.²³ Consciousness moves towards a new and complicated task. The behavioral automatisms, the long embedded skills tend to unconsciously exercise. Incidentally, all the past is preserved in the unconscious, and the consciousness allows only those elements useful for the present to pass into its field. Consciousness is somehow a kind of axiological triage, is linked to the present, to reality, to action. Although the behavior may be conscious, its deep meaning can be unconscious. Charles Baudouin said that the "unconscious" is "the edge where behavior outruns consciousness"²⁴.

Does the concept of unconscious introduce fatality in human life?

It is an undeniable truth that, despite the human capacity for self-knowledge, we will not know and we will never be able to know more than an insignificant portion of the soul as the most important part is hidden in the unconscious, which is unapproachable. We learn all our life,

²² Ibidem, p.23.

²³ H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, Alcan, apud. Andre Vergez & Denis Huisman, *Course of Philosophy*, Humanitas Printing House, 1995, p.43.

²⁴ Ch. Baudouin, *L'âme et l'action*, p. 26, Editions du Mont Blanc, Geneve, apud. Ibidem, p.28.

we get educated, we struggle to awaken our consciousness through culture²⁵, but the unconscious is the one that determines our behaviours, having a spontaneous, automatic and occult action.

No matter how much we may evolve on the consciousness event plan, we realize that something always eludes our knowledge. The fact that our consciousness is limited makes us realize, without restraint, that we cannot control everything. There are aspects that have led to skeptical, fatalistic appreciations as to the approach of the unconscious. *The theory of the unconscious is an aspect of pessimistic fatalism*: “The powers of the conscious ego do not matter faced with the considerable, overwhelming and supernatural forces of the unconscious. Trying to fight or oppose these forces is, therefore, useless: the fight is unequal, we will always be defeated. It is best to submit ourselves, to let ourselves be driven away by the trend of unconscious tendencies”²⁶. Man “bears the burden of the unconscious”²⁷ as Freud said in the sense that we cannot ignore a certain psychic determinism: human behavior is deeply motivated, in the mental life there is nothing arbitrary, nothing random and indeterminate, everything down to the most insignificant gestures, words, emotions has either a conscious cause or, more often than not, there is a hidden cause in the deep structures of the unconscious. In this first stage of drawing up his deterministic conception, he denied both the existence of the “free will”²⁸ and that of “haphazard” in the development of the psychic phenomena: “I believe in the external haphazard (real), but I do not believe in the inner one (mental). Freud called this conception of his absolute psychological determinism.²⁹ Such an approach generates indisputably a fatalistic vision of human existence, because it cancels human freedom. It is difficult to accept such a perspective, because it somehow cancels the size of rationality and human intelligibility. There are authors who do not assign any role to the unconscious, even denying its existence: “it is an

²⁵ C. Rădulescu-Motru, *cited works*, p.42-50.

²⁶ St. Odobleja, *The Critique of the Unconscious in The Consonantist Psychology*, Bucharest, The Scientific and Encyclopaedic Publishing House, 1982, p.637.

²⁷ Sg. Freud, *Introduction to Psychoanalysis*, The Didactic and Pedagogical Publishing House, 1980, pp.256-257.

²⁸ “Determinism - Robert S. Woodworth and Mary R. Sheenan write - is the belief or scientific postulate that all events in nature have their sufficient. As applied to the human organism determinism means that every act or thought or emotion has its sufficient causes, though these may be very complex and difficult to disentangle because of the complexity of the organism and of the environment. *Freud believed heartily in determinism. He would not admit that any act “just happened” or that it was due to „free will”... Where there is no conscious motive there must be an unconscious one*” (Contemporary Schools of Psychology, Methuen & co.Ltd., London, 1965, p.274), apud. Ibidem, p.30.

²⁹ Ibidem, p.30.

absurd fiction and unacceptable fiction, having no reason to be present in psychology; it has never been studied seriously: it has always been studied entirely superficially”³⁰. But analyzing the human behaviors, we can notice that man does not think all the time, but only in extreme situations that he cannot change or transform. Very often, man instinctively acts contrary to his intelligent nature, without thinking enough and without weighing the consequences of its acts. Very few people, in this diversity of life situations, pass the consciousness and morality test.

Instead of conclusions

The great rationalist philosophers, starting with Pascal, who envisioned the Cartesian rationalism, culminating with Imm. Kant investigated the limits of human consciousness and found out that the vast drama of metaphysical knowledge of the human spirit is that reason cannot penetrate beyond the visible reality and investigate thereunder. There is in each of us a longing for the Absolute, a longing for perfection that comes from the depth of our soul, hence the need for metaphysics. Through self-examination we can “discover consciousness”³¹ which is meant to fulfill a great work, operating an “ontological mutation” of man towards his transcendence, and the seat of transcendence in ourselves lies in the unconscious. Human aspiration towards the Absolute, towards divinity, the need to search, the need for introspection emerge from human interiority, which entitles us to support both the idea of a metaphysics of the unconscious, and that of a metaphysical unconscious.

The philosophical way towards the unconscious is through the consciousness where we can accede only through self-knowledge. The consciousness shows us the limits of human cognoscibility, as well as the fact that there is something deeper within us than ourselves. It is the idea we rely upon when we argue that philosophy precedes psychoanalysis.

BIBLIOGRAPHY:

1. Aristotle, (2004), *Metaphysics*, Bucharest, Iri Publishing House.
2. Aristotle, (1969), *On the Soul*, Bucharest, The Scientific Publishing House.
3. Berdyaev, N., (1992), *The Sense of Creation*, Bucharest, Humanitas Publishing House.

³⁰ St. Odobleja, cited works, p.641.

³¹ G. Pohoată, *Discovering the Consciousness*, Cogito no.2, Vol. 6/June 2014, Bucharest, Pro Universitaria Publishing House, p. 45-51.

4. Blaga, L., (1969), *The Trilogy of Culture*, Bucharest, The Publishing House for Universal Literature.
5. Dicu, A., (1977), *Consciousness and Behaviour*, Bucharest, Facla Publishing House.
6. Ey, H., (1983), *Consciousness*, Bucharest, The Scientific and Encyclopaedic Publishing House.
7. Freud, Sg., (1980), *Introduction to Psychoanalysis*, Bucharest, The Didactic and Pedagogical Publishing House.
8. Hegel, G.W., Fr., (2004), *Lectures on the Philosophy of Religion*, Bucharest, Humanitas Publishing House.
9. Kant, Imm., (1969), *The Critique of Pure Reason*, Bucharest, The Scientific Publishing House.
10. Laertios, Diogenes (1963), *On the Philosophers' Lives and Doctrines*, Bucharest, The Academy Publishing House.
11. Leibniz, G.W., (1990), *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* (1765, postum, R.E. Raspe, Amsterdam, Leibzig), Jacques Brunschwig, Paris, Flammarion.
12. Neveanu, P.P., (1978), *Dictionary of Psychology*, Bucharest, Albatros Publishing House.
13. Odobleja, Șt., (1982), *The Consonantist Psychology*, Bucharest, The Scientific and Encyclopaedic Publishing House.
14. Pascal, Bl., (1995), *Pensées*, Boring International, Paris.
15. Pohoăț, G., (2014), *Discovering the Consciousness*, Cogito no.2, Vol. 6, Bucharest, Pro Universitaria Publishing House.
16. Rădulescu-Motru, C., (1996), *Course in Psychology*, Bucharest, Esotera Publishing House, Vox Publishing House.
17. Rousseau, J.J., (1992), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF Flammarion, Paris.
18. Rousseau, J.J., (2001), *Du contract social*, GF. Flammarion, Paris.
19. Saada, D., (1966), *L'Héritage de Freud*, Aubier, Editions Montaigne.
20. Vergez, A., & Huisman, D., (1995), *Course in Psychology*, Bucharest, Humanitas Publishing House.
21. Zamfirescu, D.V., (2009), *The Philosophy of the Unconscious*, 3rd complete edition, Bucharest, Trei Publishing House.

THE IRON SOLDIER OR ABOUT A DIFFERENT TYPE OF FUND RAISING

Valeria Soroștineanu

Assoc. Prof., PhD, "Lucian Blaga" University of Sibiu

Abstract: The most interesting way of fund raising took place not only in Sibiu, but in many other cities of the Dualist State by the so-called iron soldier (known under other names: The Iron Brave man of Sibiu, Hermannstädter Wehrmann in Eisen or Nagyszebeni Vasvitèz).

For the Dualist State, these iron soldiers were mentioned in all big cities from the German part, but this model became popular in the Hungarian part, too. We have to admit that in Sibiu the initiative was general Victor Njegovan's, command of Army XII of Sibiu between 1914-1916, raising from soldiers on the front the sum of 9200 crowns.

It is obvious that there was a double motivation : to raise funds and to keep in the memory of people, as it was mentioned in the Romanian newspaper Telegraful Roman of Sibiu « the feeling of sacrifice for the future generations so that the name of those who lived would be kept, of those who worked and especially contributed to taking care of the disabled during the universal war ». The statue was opened on August, the 1st, 1915 and it was placed for a while in the Big Square of Sibiu. The image of the Iron Soldier was reproduced on a series of cards for propaganda and fundraising ; the campaign gathered 41 000 crowns and was declared closed in Summer 1916.

Keywords: war, donation, family, soldier, orphan.

Atentatul de la Sarajevo din 28 iunie 1914 și intrarea în prima conflagrație mondială urmau să dea statului dualist ocazia mult așteptată pentru a limita drastic ambițiile slavilor de sud din imperiul printr-o lecție dură dată Serbiei. Mai mult, ca importanță strict politică, lecția dată celor vinovați de asasinat, urma să impună ordinea imperiului dualist în Balcani, în dauna Rusiei, principala competitoră din zonă.

Deloc impresionat de aderarea României la alianța cu Germania, Austro-Ungaria și Italia, așa cum era la fel de dornic de continuarea maghiarizării în partea maghiară a imperiului, primul-

ministru al Ungariei, Tisza Istvan a considerat că, în ceea ce îi privește strict pe românii din Transilvania și Banat nu au excelat niciodată, nu excelau și asemenea unei axiome, nu urmau să exceleze niciodată în a fi loiali patriei ungare.

Cu toate acestea, în primii ani ai conflictului, comportamentul românilor în ansamblu s-a integrat în cel comun, de respectare a ordinelor primite, dimpotrivă, așa cum a menționat în memoriile sale, Sextil Pușcariu, „simțul datoriei” a fost încă prezent. Ulterior, sub presiunea diplomației germane, autoritățile de la Budapesta au fost nevoite să declanșeze alte tratative cu reprezentanții Partidului Național Român, imaginea oficială, indusă la Viena, fiind aceea a unei posibile reconcilieri din mers cu elita românească, căreia i s-a promis o eventuală relaxare a legislației școlare.

În plan intern însă, dincolo de cele declarate cancelariilor diplomatice, mai ales pentru urechile diplomaților din România, a cărei intrare în război era așteptată, pentru supușii coroanei ungare, autoritățile au demonstrat mereu o stare de neîncredere și un comportament care a dus, în final, la efectul opus celui urmărit. Românilor mobilizați li s-au acordat satisfacții minore: purtarea cocardelor tricolore sau intonarea cântecului „Deșteaptă-te române!”. Ordinele de mobilizare au fost publicate și în limba română, pentru prima dată după 1867 iar chemarea la luptă a părut justificată, inclusiv pentru cei înrolați, răzbunarea asasinării arhiducelui moștenitor Franz-Ferdinand, de la care și românii avuseseră mari așteptări. (Maior, 2004:171-187)

La mai puțin de un an, pe front, dacă ar fi să menționăm doar purtarea cocardelor tricolore, acestea au fost pentru orice ofițer maghiar, motiv de frondă și insultă, sever pedepsită în regimintele de honvezi.

Diferența care s-a menținut în continuare între atitudinea autorităților și națiune a română ar fi necesitat, pentru reconstituirea încrederii între cele două comunități, exact ceea ce războiul a refuzat să mai ofere, timpul. Situația a fost similară prezentării unui tablou al colaborării dintre societatea oficială și cea românească, la care în timp, un ochi atent putea observa deja fisuri care erau tot mai evidente.

La începutul anului 1915, Alexandru Vaida-Voevod observa ceea ce el numea: „o calmare a spiritelor”, care s-a dovedit a fi doar de suprafață, declanșându-se, mai ales după trecerea Italiei de partea Antantei, pe frontul intern, prin acuzații la adresa membrilor elitei, cu privire la lipsa lor de loialitate. (Maior, 2004:171-187)

Teama a fost sporită și de numărul mare de dezertori, care devine evident odată cu anul 1915, numărul lor se estima la 20.000, alături de ei fiind și absolvenții secției de pedagogie ai Institutului teologic-pedagogic de la Sibiu, promoția anului menționat. Mai mult, situarea orașului Sibiu, ca și Brașov în imediata apropiere a graniței cu România, a dus și la includerea lor într-o serie de acțiuni de propagandă, din partea ambelor state, deși puține acțiuni directe ale regatului român au fost probate în timp. Prim-pretorul din Miercurea-Sibiului își anunța superiorii de existența unor depozite clandestine de armament organizate de români pe teritoriul plasei sale. Într-o telegramă din 27 iulie 1915, ministerul de interne a cerut tuturor comișilor, dar mai ales celor din Brașov și Sibiu să combată răspândirea unor hărți cu România Mare și o posibilă stare de spirit defetistă în rândul soldaților români, care să ducă la dezertări în așteptarea unei “invazii românești”.

Din raportul secret nr. 481 din 23 12 1915 al șefului poliției de graniță, Imre Homer înaintat ministrului de interne, acesta s-a plâns de starea de spirit a românilor, fiind sigur că după atacul armatelor ruse, “România va porni împotriva noastră”. În contrapartidă, de la începutul războiului, prin satele românești s-a răspândit zvonul că Rusia a atacat România și a invadat Moldova. (Voicu, 1985:156)

Ar fi însă incomplet să nu menționăm și faptul că pentru unii lideri ai mișcării naționale românești de după 1910, problema românilor din statul dualist, în contextul conflictului mondial nu se putea rezolva decât prin intervenția României, victoria fiind considerată, prea facil, ca fiind la îndemână. Astfel, plecat din 1914 în România, Octavian Goga alege să lupte în mod deschis împotriva statului dualist, fiind cunoscute eforturile sale pentru a înființa o Legiune română în Italia, care se organiza deja la începutul anului 1915. Alături de el, alți membrii ai elitei românești, au ales să treacă în România, cazul lui Onisifor Ghibu, referent școlar la Sibiu și parohul Ioan Moța din Orăștie, care au fost, ulterior, demiși din posturi de către Consistoriul arhidiecezan de la Sibiu, în luna noiembrie a anului 1915. (*Telegraful Român*, T.R., an LXIII, nr. 116, 1915:467.)

În ceea ce privește istoriografia subiectului, ea și-a avut, fără îndoială punctul de pornire în spațiul german, unde s-a realizat o împletire interesantă a mitului cavalerului medieval care luptă pentru o cauză dreaptă și popularitatea imensă creată în jurul lui Paul von Hindenburg, eroul de la Tanenberg și Lacurile Mazuriene. Nu a fost nici o îndoială că popularitatea imensă de care s-a bucurat Paul von Hindenburg, general și apoi feldmareșal al armatei germane, a ocultat

și persoana împăratului Wilhelm al II-lea, destul de atent inițial în a se impune ca lider salvator al Germaniei și chiar al Europei. Ca punct de pornire pentru ceea ce s-a numit în genere ostașul de fier au stat două modele: statuia de fier a lui Paul von Hindenburg, ridicată în apropierea coloanei Victoriei din Berlin, suprem omagiu pentru militarul, salvator al celui de-al doilea Reich german și Ostașul de fier de la Viena. Ca și cronologie, întreaga activitate de strângere de fonduri s-a derulat în intervalul 1915- 1917.

În spațiul german s-a manifestat o simbolistică foarte variată pentru monumentele ridicate, de la motivul crucii de fier și al cavalerului, cele mai des uzitate, la blazoanele orașelor, simboluri animaliere, vegetale, reprezentarea unei cărți, a unui scut, simbolizând puterea de apărare a orașului, harta Germaniei sau uși cu simbolul crucii de fier la intrarea în biserici sau în clădiri publice.

Inevitabilă a fost și asimilarea unor figuri de sfinți, ocrotitori ai țării sau patroni ai orașelor, primari de burguri germane, urmați apoi de personaje din istoria medievală. Dintre sfinți cei mai des reprezentanți au fost: Sf. Mihail, considerat patronul Germaniei iar ca patroni ai orașelor, cazul Sf. Reinhold, patronul orașului Dortmund. Personajele istorice, care au dat personalitate cavalerilor îmbrăcați în fier, care i-au reprezentat pe: Roland, campionul absolut al reprezentărilor cavalerului de fier, Charlemagne, Henric Leul, duce de Saxonia, Gottfried "Götz" von Berlichingen sau pe împăratul Friederich Barbarossa.

O altă categorie a fost cea a personajelor care au instaurat cel de-al doilea reich german, de la Otto von Bismark la generalul cazul generalului August Karl von Goeben, care a dat identitatea sa ostașului de fier din orașul natal, Stade.

Cele mai multe statui de cavaleri au preferat să aibă chipul omniprezentului general Paul von Hindenburg dar și a altor și a altor ofițeri, care se ilustraseră în război și puteau fi confiscate de diverse orașe germane, sub motivul locului de naștere, al studiilor sau pur și simplu ca simbol: astfel statui de fier ale lui Hindenburg, reprezentat ca și un cavaler teuton au fost menționate și în orașe din actuala Polonie. Urmează apoi Coloana lui August von Mackensen la Torgau, unde personajul menționat a urmat gimnaziul. La fel, menționăm și pe prințul moștenitor al Bavariei, Rupprecht, comandantul armatelor germane din Lorena și monumentul său de la Neuburg an der Donau, la fel și pe generalul Otto von Emmich. Marinarii nu au lipsit nici ei din procesul de promovare, cele mai cunoscute cazuri fiind ale lui Karl von Muller, căpitanul crucișătorului

Emden din orașul cu același nume și mai ales al amiralului Tirpitz, a cărui statuie bătută în cuie de la Wilhelmshaven, s-a alăturat celei care reprezenta un submarin.

În această vastă și bine organizată activitate au fost mobilizate și comunitățile germane din S.U.A și America de Sud.

Nici aliații nu au fost uitați, cum în anul 1915, anul ridicării celor mai multe astfel de statui, de exemplu, în orașul german Amberg, monumentul a fost dedicat adunării de fonduri pentru Crucea Roșie din Bulgaria iar la Istanbul, un tun de fier, instalat în fața ministerului de război în iunie 1916, sărbătorea eșecul naval al Antantei de a ocupa strâmtoarea Dardanele în aprilie 1915. (http://www.munzeleverling.de/download/Kriegsnagelungen_August_2012)

Dacă urmărim istoriografia subiectului, Martin Kronenberg a reușit să ofere o imagine completă a etapelor de construire a cultului eroilor în Germania primului război mondial prin includerea școlilor și în edificarea statuiilor de lemn, îmbrăcate ulterior în fier, în cadrul unor ceremonii, unde școala asigură un decor obligatoriu .(Kronenberg: 2010)

În lucrarea menționată, autorul a prezentat în amănunt felul în care ostașul de fier s-a integrat într-o activitate mult mai vastă și bine organizată cu importanță cel puțin duală, de strângere de fonduri pentru cei care au suferit în spatele frontului, familiile celor plecați pe front cu precădere și crearea și alimentarea patriotismului național. Așa cum au fost semnalate cazuri în toate statele beligerante, implicarea școlii în susținerea acestei atitudini a fost, alături de intervenția elementului politic cea mai importantă componentă.

În mediul german, modelul cel mai des uzitat, crucea de fier a fost și subiectul unei lucrări, aparținând lui Benno Fritzke și Paul Matzdorf, care urmărea dezbateră principalului subiect, ridicarea de astfel de monumente de război ca suport pentru ceea ce în general a fost numit ajutorul de război. Ridicate în fața principalelor clădiri din oraș, de obicei în fața primăriei, întregul ceremonial de la baterea primului cui și până la inaugurarea statuii în sine, a presupus, în timp, respectarea unei ceremonii, cu un program, care putea ajunge la 24 de puncte, cu evidente trimiteri la epoca medievală .(Benno Fritzke și Paul Matzdorf)

În spațiul monarhiei dualiste, alături de modelul german, o altă sursă de inspirație a fost cea a trunchiului de copac din centrul Vienei, păstrat sub sticlă în corpul palatului Equitabile din actuala piață Sf.Ștefan, datat în secolul al XV-lea și în care au fost bătute cuie de fier, motivațiile oferite de-a lungul timpului fiind de o mare diversitate.

Cele mai numeroase legende referitoare la acest subiect aparțin secolelor XVII și XVIII și s-au bazat cu precădere pe motive de sorginte medievală: într-o perioadă precreștină, a făcut parte dintr-o pădure sacră din apropierea Vienei, după apariția burgului medieval, în trunchiul de copac s-au bătut cuie pentru ca să poarte noroc calfelor din breasla lăcătușilor, asemenea monedelor aruncate în fântâni ale dorințelor, mai ales ca mulțumire pentru vindecare. Nu au lipsit nici legendele negre, care îl implicau pe diavol în ascunderea de către ucenic a unui prețios cui furat de la meșter sau convingerea acestuia să își de-a fata de soție calfei, care reușise să construiască un lacăt imposibil de deschis, lăsând înăuntru trunchiul de copac. https://en.wikipedia.org/wiki/Stock_im_Eisen)

Pentru că imaginea unui cavaler era mult mai potrivită cu imaginea războiului, a fost cea mai des uzitată imagine pentru a ajuta, ceea ce a fost onorabil, familiile văduvelor și orfanilor de război. După ce primul cavaler de fier a fost inaugurat la Viena în 6 martie 1915, s-a dezvoltat o întreagă literatură, care stabilea în amănunt întregul proces, de la sfaturi practice la costuri și schițe, așa cum întregul proces a fost reconstituit în mediul austriac de către Gotthold Riegelmann. (Riegelmann)

Un inventar interesant al statuilor îmbrăcate în fier a realizat pentru spațiul german și al fostului stat dualist, dr. Dietlinde Munzel-Everling, al cărei repertoriu a fost postat pe internet odată cu anul 2012 (Munzel-Everling, 2008)

Deși s-a considerat ca având specificitate doar în spațiul german, ostașii sau cavalerii de fier au fost menționați și în partea ungară a imperiului, începând cu cel inaugurat la Budapesta, în piața Francisc Deak, în cursul anului 1915, în prezența arhiducelui Carol-Ștefan și a arhiducesei Augusta, modelul ales fiind al unui cavaler din timpul domniei regelui Matei Corvin.

Pentru Banat au fost menționate asemenea inițiative la Arad-un cavaler, inaugurat în 1915 și la Oradea- un soldat de fier, numit Paznicul de la Isonzo a fost ridicat la 17 iulie 1917 în fața Primăriei.

În Bucovina motivul preferat a fost vulturul, la Cernăuți, monumentul, ridicat în iunie 1916 a simbolizat eliberarea de sub ruși, care în momentul cuceririi orașului au demontat vulturul imperial de pe primăria orașului. Monumente similare au fost ridicate în : Vatra Dornei, Rădăuți și Câmpulung, cu o completare interesantă pentru monumentul din Rădăuți, un buzdugan, realizat de către un elev de gimnaziu, care a fost inaugurat în aceeași zi cu cel din Cluj, la 18 august 1915.

În Transilvania modelul ostașului sau al cavalerului de fier, a fost menționat în : Cluj, Sibiu, Brașov și Odorhei. De cele mai multe ori, donația propriu-zisă a fost însoțită și de menționarea ei în cărțile de onoare.

La Cluj, *Telegraful român* și *Foaia Poporului* au prezentat ceremonia din data de 18 august 1915, dedicată *Santinelei Carpaților*, nume dat soldatului de fier de aici. La ceremonie, societatea românească i-a ales pe protopopul ortodox al Clujului, Tului Roșescu și pe cel greco-catolic Elie Dăianu să o reprezinte. (T.R., LXIII, 1915 :367, T.R., LXIII, 1915 :459, <http://www.kriegsnagelungen.de/donaumonarchie/>)

Despre *Ostașul de fier* de la Brașov știm doar că a fost cel mai înalt, 4 metri. Un caz interesant a fost cel al ostașului de fier din Odorheiul Secuiesc, operă a sculptorului Istvan Erdely, inaugurat la data de 08 12 1917 în onoarea regimentului 82 de infanterie și cunoscută în spațiul local sub denumirea de *Secuiul de fier*. Conform datelor care țin de istoria locală, structura de lemn a soldatului a fost acoperită cu solzi de fier. Monumentul a fost dezafectat în 19 decembrie 1919 de către armata română. <https://de.wikipedia.org/wiki/Kriegsnagelungen>)

De cele mai multe ori, donația propriu-zisă a fost însoțită și de menționarea ei în cărțile de onoare.

În Sibiu, la fel ca și în alte orașe importante din Transilvania, s-a derulat o campanie bine organizată de strângere de fonduri atât pentru cei de pe front dar și pentru susținerea familiilor celor plecați în război. De la început trebuie subliniat faptul că în afară de sumele adunate în beneficiul filialei locale a Crucii Roșii, care au ajuns în 1915 la suma de 61.000 de coroane, nici o altă inițiativă de a aduna bani în beneficiul orfanilor de război și a invalizilor nu a fost depășită de campania de donații a Ostașului de fier. În Sibiu, Ostașul de fier a mai fost numit în mediul german *Hermannstadter Wehrmann im Eisen*, în cel maghiar, *Nagyzebeni Vitez* și de către români, *Ostaș sibian în fier*.

A fost evident că, tocmai datorită importanței militare a orașului, s-a folosit orice mijloc pentru adunarea de fonduri și în același timp pentru a scoate în evidență în scop propagandistic imaginea victorioasă a Armatei a XII-a, cu sediul în Sibiu și a celor care s-au ilustrat în conducerea ei. Cel care s-a bucurat de o asemenea imagine a fost comandantul Armatei a XII-a, între 1911-1915, generalul Herman Kovess von Koveschazza, învingătorul de la Belgrad și Ivangorod, al cărui tablou în cărbune, expus în vitrina celui mai mare magazin din centrul orașului, a fost tras la sorți, în beneficiul Crucii Roșii. La fel, în presa sibiană au fost prezentate

toate datele legate de victoriile în care s-au ilustrat regimentele care aveau în componență, militari din comitatul Sibiului, cazul regimentului 31 și a victoriei raportate de acesta la Mitrovița/Serbia.

Un alt moment care a scos în evidență importanța pentru propagandă a victoriei militare și a iluziei că ea poate duce la încheierea conflictului a mai fost ilustrată în orașul Sibiu și de sărbătorirea în luna iunie a anului 1915 a victoriei de la Lemberg, când orașul a fost împodobit cu steaguri iar muzica militară a parcurs străzile principale ale orașului, unde în Piața Mare au fost intonate imnul regal și cel german, în fața unui public numeros iar unele case au fost luminate până noaptea târziu. Tocmai pentru a menține moralul ridicat și a legitima într-un fel sacrificiile făcute de populația comitatului Sibiu, ultimii 3 comandanți ai Armatei a XII-a, cu sediul în oraș, baronul Pflanzner-Baltin, Herman Kovess von Kovesshaza, Victor von Nyegovan, alături de generalul Arz von Straussenburg, originar din Transilvania au devenit cetățeni de onoare ai orașului. (T.R. LXIII,1915:387, T.R., LXIII,1915:487, T.R., LXIII,1915:249)

Telegraful Roman a subliniat și el în paginile sale, motivația acestei inițiative, care s-a bucurat de o mare popularitate în Germania dar și în spațiul statului dualist :“sentimentul de jertfă pentru generațiile viitoare, pentru a se păstra numele celor care au trăit, au lucrat și în special au contribuit la îngrijirea invalizilor în anii războiului universal”.După mobilizarea armatei a XII-a și plecarea pe front, noul comandant al Garnizoanei Sibiu odată cu anul 1915, generalul Victor Njegovan a devenit principalul susținător al acestei inițiative, mai mult, adunase de la soldații de pe front suma de 9200 de coroane. Statuia a fost proiectul arhitectului Iosef, baron Bedeus von Scharberg, inițial construit din lemn, scheletul său a fost îmbrăcat în fier, prin baterea a mii de cuie, simple sau cu capetele, acoperite cu aur sau argint. Campania s-a derulat în prima parte a anului 1915 și a luat sfârșit în luna iulie, inaugurarea a avut loc în data de 01 08 1915. Inițial așezată în Piața Mare a orașului, ulterior a fost mutată în magazinul lui Mihail Brekner.

La festivitatea din data menționată, după defilarea militară și cuvântările generalului Njegovan și a comitelui suprem Walbaum, primele cuie au fost bătute în numele împăratului Francisc-Iosif și al primului-ministru ungar Tisza Iosif. Din Comitetul de onoare au făcut parte, alături de episcopul Bisericii Evanghelice C.A., D.F. Teutsch, generalul Victor Njegovan, parohul romano-catolic al Sibiului, principele Egon von Hohenlohe, comitele suprem Friedrich

D.Walbaum, vice-comitele Wilhelm Fabritius, primarul Albrecht Dörr precum și reprezentanții numeroaselor reuniuni și asociații din Sibiu.

Comunitatea românească din Sibiu a fost reprezentată de dr. Ioan Stroia, protopopul Sibiului în numele mitropolitului Ioan Meșianu. Instituțiile românești care s-au remarcat prin contribuțiile sale pentru Ostașul de fier au fost mitropolia ortodoxă, Banca Albina și Asociațiunea pentru cultura și literatura poporului român Astra.

Pentru românii din Sibiu nu a rămas neobservat faptul că în jurul ostașului sau viteazului de fier au fost arborate printre steaguri și tricolorul, care, oricum, a fost arborat pe câteva clădiri românești : seminarul arhidiecezan, reședința arhidiecezană sau casele particulare ale doctorilor Ilie Beu sau Nicolae Ittu.

Tot pentru propagandă și adunarea de fonduri, imaginea *Viteazului de fier* a fost reprodusă pe o serie de ilustrate, campania de adunare a fondurilor, care a ajuns la 41.000 de coroane, a fost declarată încheiată în 1916. (T.R., an LXIII, 1915:503, T. R., an LXIV, 1916:171.)

Așa cum s-a observat ceremoniile de inaugurare a cavalerilor sau a ostașilor de fier s-au derulat mai ales în anul 1915 iar banii strânși au fost donați pentru familiile celor care au murit pe front, respectiv pentru cei care s-au întors cu un handicap sever.

Soarta acestor monumente a fost dată de evoluția ulterioară a evenimentelor militare și implicit politice, cele mai multe, conform surselor bibliografice, au fost distruse de trupele române în cursul anului 1919. Astfel, cu excepția cavalerului de fier de la Sibiu, care astăzi este păstrat în curtea muzeului de istorie din cadrul Complexului Muzeal Național Brukenthal, știm foarte puțin despre soarta celorlalte statui.

Ostașii de fier de la Arad și Oradea au fost distruși după război de către soldații români, la fel și cel din Brașov.

Soldatul de fier de la Odorheiul Secuiesc a avut o evoluție mult mai interesantă, deși statuia a fost distrusă de soldații români în 1919, a fost refăcută în anii '90 și reinstalată în 15 03 2000. (Kriegsnagelungen_August_2012.pdf)A fost, cel puțin pentru spațiul românesc, singura statuie *reactivată*, în mod oficial în folosul istoriei locale a orașului, locuit în proporție de 96% de secui. În locul soldatului de fier original a fost realizată o statuie de bronz, înaltă de 2,60 metri, opera profesorului Szaba Janos, de la Liceul „Palló Imre”, din Odorheiu Secuiesc, care a realizat statuia după fotografii de epocă.

După instalarea din nou a Secuiului de fier în piața Marton Aron, din centrul municipiului Odorheiu Secuiesc a fost clar mai ales pentru comunitatea românească și oficialitățile române că acesta a fost confiscat definitiv pentru istoria maghiară cu accente iredentiste. (a se vedea și faptul că la ceremonia de inaugurare tonul a fost dat de demnitarii care au sosit din Budapesta). În fiecare an, mai ales de Ziua maghiarilor de pretutindeni, depunerea de coroane de către husari la statuia Secuiului de fier a devenit o parte componentă a unui ritual de revigorare a unei istorii, care ne poartă înainte de 1918. (<http://www.cuvantul-liber.ro/news/51945/61/center-b-Cine-s-a-speriat-de-coltii-Lupoaicei-latine-din-Toplita-b-center>),

Fără nici un dubiu, donațiile făcute în numele generic al Soldatului de fier și-au demonstrat eficiența nu numai în Germania sau partea germană a statului dualist dar și în Banat, Bucovina sau Transilvania. Ele au captat atenția întregii comunități, de la elita acesteia dar până la membrii modești ai acesteia, de la militari la civili sau la elevii, care au făcut parte, alături de militari din ceremoniile de inaugurare.

La fel, putem afirma și faptul că, tocmai prin finalitatea pe care au avut-o, în majoritatea cazurilor fondurile au fost destinate celor care au alcătuit frontul de acasă, prin ajutorarea văduvelor, orfanilor și a invalizilor de război, donațiile pentru soldatul de fier s-au încadrat într-un efort conjugat și bine organizat de includere a întregii societăți în susținerea efortului de război și mai ales în găsirea unor motivații, care să justifice ducerea lui până la o victorie, care se va dovedi în următorii ani ai conflictului tot mai departe de capacitatea de rezistență atât a celor de front dar și a celor rămași acasă, să ducă propriul război.

BIBLIOGRAPHY:

1. Maior, 2004, Liviu Maior, *Românii în armata habsburgică*, București, 2004
2. Voicu, 1985, Constantin Voicu, *Biserica strămoșească din Transilvania în lupta pentru unitatea spirituală și națională a poporului român*, Sibiu, 1985
3. Racovițan, Matei, 1993, Mihai, Racovițan, Pamfil, Matei, *Sibiul și Marea Unire*, Sibiu, Cercul militar Sibiu, 1993
4. „Demiși din post” în: *Telegraful Român* (T.R.), an LXIII, nr. 116, 1915
5. http://www.munzeleverling.de/download/Kriegsnagelungen_August_2012, accesat în 14 septembrie 2015

6. Kronberg,2010,Martin Kronenberg, *Die Bedeutung der Schule für die "Heimatfront" im Ersten Weltkrieg: Sammlungen, Hilfsdienste, Feiern und Nagelungen im Deutschen Reich*.Dissertation, [University of Göttingen](http://www.uni-goettingen.de), 2010, accesat în 14 septembrie 2015.
7. Fritzke, Matzdorf, Benno Fritzke și Paul Matzdorf, *Eiserne Kreuz-Nagelungen zum Besten der Kriegshilfe und zur Schaffung von Kriegswahrzeichen* , accesat în 14 septembrie 2015.
8. https://en.wikipedia.org/wiki/Stock_im_Eisen, accesat în 14 septembrie 2015.
9. Riegelmann, Gotthold Riegelmann,*Der Stock in Eisen: praktische Ratschläge zur Errichtung einfacher Nagelholzmale mit Ideenskizzen und Kostenberechnungen*, accesat în 14 septembrie 2015.
10. Munzel-Everling,2008,dr. Dietlinde Munzel-Everling,*Kriegsnagelungen Wehrmann in Eisen Nagel-Roland Eisernes Kreuz*, Wiesbaden, august 2008, accesat în 13 septembrie 2015.
11. *Inaugurare* în:T.R., an LXIII,nr.91,1915,T.R.,an LXIII,1915,nr.114
12. <http://www.kriegsnagelungen.de/donaumonarchie/>-"Für Kaiser, König und Vaterland" – Kriegsnagelungen in der Donaumonarchie im 1. Weltkrieg, accesat în 15 septembrie 2015.
13. http://www.munzel+everling.de/download/munzel_nagelfiguren,2012,http://www.munzel+everling.de/download/Kriegsnagelungen_August_2012.pdf,,
14. <http://www.cuvantul-liber.ro/news/51945/61/center-b-Cine-s-a-speriat-de-coltii-Lupoaiicei-latine-din-Toplita-b-center>,http://archive-ro.com/ro/t/tourinfo.ro/2013-0410_1857040_23/TOURINFO_Turisztikai_Inform%C3%A1ci%C3%B3s_Iroda_Sz%C3%A9kelyudvarhely/,accesate în 15 septembrie 2015.
15. T.R., an LXIII, nr. 96,1915,T.R., an LXIII, nr. 121,1915, T.R., an LXIII, nr. 62, 1915.
16. T.R., an LXIII, nr.125,1915, „Ostașul de fier” în: T. R., an LXIII,nr. 42, 1916.
17. *Kriegsnagelungen_August_2012.pdf*., accesat în 14 septembrie 2015.
18. <http://www.cuvantul-liber.ro/news/51945/61/center-b-Cine-s-a-speriat-de-coltii-Lupoaiicei-latine-din-Toplita-b-center>, accesat în data de 14 septembrie 2015

DIONISIE DECEI/ ELIE CÂMPEANU: TWO ARCHBISHOPS AROUND THE SAME GOAL, THE GREEK-CATHOLIC ARCHPRIESTSHIP OF MUREȘ

Corina Teodor

Assoc. Prof., PhD, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș

Abstract: The present study analyses the manner in which the destinies of two representatives' figures of the Greek-Catholic Church, Dionisie Decei and Elie Câmpeanu interfered in the Greek-Catholic Archdiocesan District of Mureș. The Greek-Catholic Archdiocesan District of Mureș was in an arbitrary manner divided in two in 1913, as the establishment of the new Hungarian Greek-Catholic Eparchy of Hajdudorog had been made to the detriment of the Romanian Greek-Catholic parishes. The analyse concentrates especially on the events of the 1919-1923 period, when serious efforts to reunite the archdiocesan district were made. Although, it was natural for Dionisie Decei whom had lead for a decade the destiny of the Archdiocesan District of Mureș to be the main character after the reunification of the district, he was transferred in 1923 to Teaca. The present study tries to explain why this episode of the fall of 1923 was lost by Dionisie Decei and won by Elie Câmpeanu.

Keywords: the Tîrgu Mureș Greek-Catholic Deanery, Dionisie Decei, Elie Câmpeanu, Ecclesiastical Administration, Greek-Catholic Priesthood.

Documentele de arhivă scot din inerția cunoașterii istorice episoade uitate sau relevă detalii neștiute despre evenimente a căror regie aparent o putem contura, cu ajutorul altor izvoare istorice. Despre un astfel de adagio istoriografic este vorba și în rândurile de față, în sensul că documentele de arhivă conservate la Serviciul Județean Mureș al Arhivelor Naționale clarifică un episod din istoria ecleziastică mureșeană. Deși aparent este doar o filă de istorie locală, care nu poate avea rezonanțe prea mari, cred că putem vedea, dincolo de evenimential și de cei doi reprezentanți ai elitei ecleziastice locale, felul în care reunificarea protopopiatului greco-catolic

al Mureșului, în noul context politic creat de Marea Unire, nu a deschis drum unei selecții obiective în funcțiile ecleziastice, ci a păstrat subiectivitățile pe tapet. Așa se explică de ce personajul care avea toate datele pentru a rămâne și după anul 1923 în fruntea protopopiatului greco-catolic al Mureșului, Dionisie Decei, a fost înlăturat din zonă, iar cel pe care ierarhia de la Blaj îl reorientase deja de câțiva ani spre zona mureșeană, Elie Câmpeanu, a ajuns protopopul Mureșului, după reunirea parțială a parohiilor ce fuseseră în anul 1913 înstrăinate de mitropolia Blajului și anexate noii structuri ecleziastice, episcopia greco-catolică maghiară de Hajdudorog.

Dar înainte de a analiza evenimentele care l-au condus pe Elie Câmpeanu spre funcția de protopop al Țirgu Mureșului, să scrutăm biografiile intelectuale și în traseele profesionale ale celor doi competitori.

Puține au fost momentele în care Dionisie Decei a avut o atitudine confesivă, care să le permită contemporanilor să arunce o privire în universul său privat. Existența în colecția arhivelor mureșene a unui text dactilografiat, nedatat, dar pe care Dionisie Decei pare a-l fi redactat în ultimii ani de viață, devine o piesă prețioasă în tentativa de a-i contura un portret biografic. Așadar, s-a născut la 24 mai 1869, în sudul Transilvaniei, în comuna Hamba din jud. Sibiu, ca fiu al parohului greco-catolic de acolo, Anania Decei, și al Sofiei Dopp. Dionisie a urmat școala confesională greco-catolică din comuna natală, din toamna anului 1875, în clasa învățătorului Ioan Teodor din Săcădate¹, apoi din anul următor a început să frecventeze școala confesională cu limba de predare germană, din Sibiu, avându-l ca învățător pe Iosif Dominic, absolvită în 1880 cu calificativul „sehr gut”, pentru a se înscrie apoi în toamna aceluiași an la gimnaziul superior de stat din Sibiu. Ca mulți din generația sa, a urmat cursurile de teologie la Seminarul greco-catolic din Blaj, începând cu anul 1888, când din 34 de candidați fuseseră admiși doar 11, tânărul Decei fiind al treilea². După ce în iulie 1892 a părăsit Mica Romă, tânărul teolog a funcționat în anul școlar 1892/1893 ca învățător la școala confesională greco-catolică din Sibiu, unde a fost chemat de celebrul protopop Ioan V. Rusu. Evident, în cariera clericală interferențele între public și privat sunt inerente, așa că hirotonia sa a avut loc, în condițiile vacanței scaunului mitropolitan blăjean, la Lugoj, săvârșită de episcopul Victor Mihalyi, la 8/20

¹ Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond *Colecția de manuscrise a filialei*, dosar 158, f. 2.

² *Ibidem*, f. 2.

noiembrie 1893. Introducerea sa în parohia din Orlat s-a făcut la întoarcerea acasă, de către un alt personaj cunoscut, protopopul Sibiului, Nicolae Togan³.

Semnele schimbării i s-au arătat în vara anului 1908, căci la 1 august Victor Mihalyi, devenit mitropolit, l-a transferat la Band, în protopopiatul Mureșului, după ce parohia devenise vacantă⁴. Sosind la Bandul de Câmpie la 8 septembrie 1908, Dionisie Decei a început o dinamică activitate, inițial ca paroh, pentru ca cinci ani mai târziu, după dramatica scindare a protopopiatului Mureșului, să-și asume și responsabilitatea funcției protopopești. Deceniul în care a administrat protopopiatul Mureșului a fost unul plin de dificultățile generate de izbucnirea primului război mondial; totuși, și-a asumat cu multă conștiinciozitate îndeplinirea tuturor responsabilităților, de la cele legate de viața religioasă, la cele legate de învățământul confesional, sprijinirea orfanilor, a văduvelor etc.

Ieșirea din aceste tenebre părea posibilă în momentul în care unirea din 1918 a profilat noi speranțe în lumea românească ardeleană; între acestea și cele legate de retrocedarea parohiilor care în anul 1912 au fost incluse în episcopia maghiară de Hajdudorog. Mitropolitul Vasile Suciul comunica preoților din zona Mureșului la 12 mai 1920 că problema vicariatului Secuimii nu se putea reglementa până la semnarea păcii, răstimp în care preoții și credincioșii erau rugați să ducă „cu răbdare și bunăvoință”⁵ greutățile ce le au, mai ales cele ce derivă din poziția geografică nu tocmai favorabilă a sediului protopopiatului, la Band, la marginea districtului.

Cum protopopiatul rămăsese deocamdată în aceeași configurație antebelică, o nouă cerere a preoților din protopopiat s-a auzit și la sinodul protopopesesc din primăvara anului 1921, în legătură cu transferul sediului protopopiatului la Tîrgu Mureș, cei prezenți declarând oarecum ultimativ că era pentru ultima dată când au mai venit la Band⁶.

Dar semnele schimbării apăruseră totuși, dovadă ceea ce se întâmpla în celălalt protopopiat, al Tîrgu Mureșului, care reinițiasă corespondența cu oficialitățile de la Blaj. Un prim pas spre revenirea la o administrație protopopească românească s-a făcut când mitropolitul Vasile Suciul l-a anunțat pe vicarul foraneu Iuliu Huban, la 31 august 1920, că administrarea

³ *Ibidem*, f. 3; *Unirea*, an III, nr. 47, 25 noiembrie 1893, p. 381.

⁴ Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond *Protopopiatul greco-catolic Tîrgu Mureș*, dosar 992, f. 31.

⁵ *Ibidem*, dosar 1246, f. 8.

⁶ *Ibidem*, dosar 1277, f. 3 v.

interimară a protopopiatului Tîrgu Mureșului i-a fost încredințată lui Ariton Popa, protopopul Reghinului⁷, care trebuia să preia arhiva de la fostul protopop, Iuliu Nistor. Ariton Popa a semnalat încă de la început dificultățile percepute la fața locului, unde funcționau doar patru parohi, căci „am impresia că legătura canonică între preoții și vicarul protopopesesc de la 1918 încoace e aproape nulă și a făcut care ce a vrut și ce a putut”⁸.

După ce în primăvara anului 1921 s-a publicat anunțul pentru ocuparea parohiei Tîrgu Mureșului, Dionisie Decei, îngrijorat de soarta protopopiatului pe care-l conducea, s-a adresat la 2 martie mitropolitului, avertizând mai întâi asupra stării deplorabile în care se găsea casa parohială din oraș: „toate odăile din locuință sunt pline de ștelnițe, care prin ferești, prin crăpăturile ușilor, prin pereți, chiar și prin padimentul odăilor își au cuiburi, de unde roiesc ca albinele primăvara. Odăile sunt scunde, afară de una, nu deplin sănătoase și luminoase, târnațul dărâmat, pivnița și cămara gospodară stricate”⁹. Dar de fapt miza acestei scrisori era una mult mai gravă, ce condensa tocmai punctul de vedere al protopopului față de viitorul imediat al parohiei Tîrgu Mureșului, ca și al protopopiatului pe care îl conducea: răsfoind filele unei istorii recente, el reamintea că această parohie aparținuse până în 1913 de protopopiatul Mureșului. Întrebarea sa, îndreptățită, era în rezonanță cu găsirea celei mai bune soluții pentru viitorul imediat; de fapt, el exprima același punct de vedere care se mai auzise anterior, în sinoadele locale: „oare adevăratul tract protopopesesc greco-catolic român al Mureșului va avea pe viitor doi conducători protopopești: pe mine și pe cel nou desemnat?”¹⁰. Căci asta înțelegea el din anunțul concursului, cu toate că opinia clericilor din subordinea sa era în mod clar pentru reîntregirea teritorială a vechiului protopopiat. Se întrezărea deja faptul că desemnarea unui alt paroh la Tîrgu Mureș îl îndepărta pe Dionisie Decei de speranța reîntregirii protopopiatului Mureșului, prin desemnarea sa ca paroh acolo.

Comunicatul mitropolitului Vasile Sucișu adresat la 27 august 1921 interimarului Ariton Popa conținea anunțul numirii lui Elie Câmpeanu ca paroh la Tîrgu Mureș și protopop al Tîrgu Mureșului (Vicariatul Secuimii); mesajul includea și mulțumirile oficiale pentru efortul de a administra și acest tract, alături de cel al Reghinului: „în urmă, îți mulțumim pentru bunele servicii aduse Bisericii, prin administrarea tractului Mureș și pentru zelul ce l-ai dovedit în

⁷ *Ibidem*, dosar 1248, f. 2.

⁸ *Ibidem*, dosar 1248, f. 11.

⁹ *Ibidem*, dosar 1304, f. 12.

¹⁰ *Ibidem*, dosar 1304, f. 13.

repetate rânduri, alergând din depărtare pentru aranjarea chestiunilor grele din parohia și protopopiatul Tîrgu Mureșului”¹¹.

Pentru Elie Câmpeanu era începutul intrării sale în elita ecleziastică din zona mureșeană, dar și dovada încrederii de care se bucura în cercurile mitropolitane, din moment ce fusese preferat ca personaj cheie la Tîrgu Mureș, în timp ce Dionisie Decei rămânea la Band, într-o situație incertă. În ciuda faptului că lumea renăștea cu greu din cenușa primului război mondial, mitropolitul Suciu nu a ezitat să-l asigure pe același Elie Câmpeanu, la 3 decembrie 1921, de sprijinul total: „dorința noastră fierbinte este ca să te știm cât mai în grabă, așezat în fruntea parohiei și a protopopiatului din Tîrgu Mureș, pentru apărarea și promovarea intereselor noastre bisericești legate de această localitate”¹².

Ariton Popa a predat oficial arhiva protopopiatului pe care l-a administrat interimar și pe cea a arhivei parohiei Tîrgu Mureș la 10 decembrie 1921, prilej de a menționa că atîta vreme cât tractul fusese arbitrar împărțit în două în anul 1913, sigiliul se afla la Band, împreună și cu alte acte, în timp ce altele se aflau se pare la fostul vicar de Hajdudorog, Huban¹³. Deci, administrativ erau încă multe detalii care trebuiau soluționate.

În momentul în care fusese desemnat protopop al Mureșului, vicariatul Secuimii, Elie Câmpeanu era un personaj în deplină maturitate, cu o experiență bogată vizavi de hățișurile naționalismului ardelean și de viața ecleziastică. Născut la 12 iulie 1859 la Gorenii, județul Mureș, a urmat școala primară la Reghin, apoi gimnaziul la Blaj, având profesori emblematici, Ioan Micu Moldovan, Petru Uilăcan, Alexandru Grama ș.a., după care între anii 1879-1883 a fost elevul Seminarului Teologic, absolvit cu calificativul eminent. Cariera sa a început ca învățător la 4 martie 1884, apoi preot la Subcetate, comitatul Ciuc, din 9 iulie 1898 viceprotopop al districtului Giurgeului, iar din 14 octombrie 1908 protopop al aceluiași district¹⁴. A fost momentul în care s-a implicat în acțiunile politice ce au avut drept miză identitatea națională a românilor din Secuime, atitudine care va fi în parte alimentată și de dureroasa știre a dezmembrării unor parohii din structura mitropolitană și trecerea în subordinea noii episcopii greco-catolice maghiare de Hajdudorog. Numele său a apărut în anul 1912 pe lista participanților

¹¹ *Ibidem*, dosar 1289, f. 4 f.-v.

¹² *Ibidem*, dosar 1304, f. 5.

¹³ *Ibidem*, dosar 1306, f. 1-2. Sugestia era ca noul protopop să reunească această arhivă.

¹⁴ Liviu Boar, *Repere biografice*, în vol. *Elie Câmpeanu. Omul și faptele sale*, coord. de Grigore Ploșteanu și Dimitrie Poptămaș, Tîrgu Mureș, Fundația culturală „Vasile Netea”, 1999, p. 9-10.

la întâlnirile de protest de la Blaj, Alba Iulia și Reghin, dar și pe cel al represiunii dispuse de autoritățile statale austro-ungare. Dialogul său epistolar în acele momente cu protopopul Mureșului, Iuliu Nistor, mărturisește un ritm diferit al protestelor, asumat de cei doi, unul energic în cazul lui Câmpeanu, altul mai temperat, în cazul celuiilalt: „dureros m-a atins comunicatul din care constat că ei suferit mult – îi scria Iuliu Nistor la 24 octombrie 1912. După părerea mea, afacerile cu protestele au trebuit să se facă cu multă precauțiune. Eu încă am scos doi preoți de calibrul Victorului tău, dar în afacerea din chestiune nu i-am recercat deloc, neavând, ab initio, încredere în ei. Eu până acum nu am năcaz, nici nu voi avea, că spiritele s-au calmat. Fraților interesați le-am dat sfatul să nu se mai agite, văzând indiferentismul celor chemați a se îngriji de soarta noastră în cazul de față. Ar fi bine ca și tu să încerci o apropiere către cei de la administrație, capacitându-i că prin protestele făcute nu s-a intenționat agitație, ci mai mult s-a exprimat dorința de a rămâne cu limba liturgică a poporului în legăturile mamei arhidieceze și aceasta în urma hotărârei conferinței episcopoești din 17 februarie a.c. Se pot prevedea năcazurile cumplite ce ne așteaptă, dacă vom urma sfaturile românilor care nu de dragul bisericii noastre, ci din interes și egoism strigă în lumea mare să ne luptăm până la sânge. Pentru negligența mai marilor noștri întru a ne apăra e că trebuie să cădem noi jertfă”¹⁵.

În vara fierbinte a anului 1916, după intrarea României în război, protopopul Câmpeanu a trecut granița în Moldova, implicându-se în organizarea unor spitale militare, fiind în continuare un spirit dinamic, predicând soldaților. A revenit la Gheorgheni la finele anului 1918, fiind împuternicit de generalul Traian Moșoiu, comandantul Corpului 4 Armată, să facă schimbările cerute de instaurarea noului regim, în administrația și poliția din localitate¹⁶. De la misionarismul clerical, Elie Câmpeanu și-a transferat eforturile spre misionarismul didactic, căci între anii 1919-1920 a fost profesor suplinitor de limba română, pentru a reveni la cel dintâi, ca urmare a deciziei mitropolitului Vasile Suciul din 27 august 1921, prin care a fost numit paroh al Țirgu Mureșului și protopop al districtului Mureșului, vicariatul Secuimii¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹⁶ *Ibidem*, p. 12-13.

¹⁷ *Ibidem*, p. 13.

Introducerea oficială în funcție a lui Elie Câmpeanu a mai întârziat câteva luni, realizându-se abia la 25 decembrie 1921¹⁸, se pare și din cauza problemelor legate de inventarul parohiei Tîrgu Mureșului, ce trebuia clarificat și semnat de cei care au administrat-o în ultimul deceniu. Se pare că și clarificarea mandatului său de parlamentar, după acceptarea noii funcții de pe scena ecleziastică, a mai întârziat momentul sosirii sale în oraș¹⁹.

De fapt, reintegrarea celor două protopopiate se profila la orizont din momentul în care Elie Câmpeanu fusese instalat paroh al Tîrgu Mureșului, la 10/25 decembrie 1921²⁰ și protopop al parohiilor ce făcuseră parte din Vicariatul Secuimii.

După o carieră clericală deja îndelungată, Elie Câmpeanu cunoștea foarte bine mecanismele instituționale. Transformările de după 1918 au adus o situație inedită, în condițiile în care el administra un protopopiat fără a avea sigiliul oficial, care încă era în posesia lui Dionisie Decei. Tocmai de aceea, a cerut lămuriri în această privință de la mitropolitul Vasile Suciș, care la 11 martie 1922 îi răspundea: „deocamdată până la arondarea de nou a districtelor protopopești, respectiv până la reîncorporarea vicariatului Secuimii în cadrele Arhidiecezei noastre, vei folosi și de acum înainte sigiliul parohial al parohiei P.O. Frăției Tale”²¹.

După instalarea lui Câmpeanu la Tîrgu Mureș, cei doi protopopi au desfășurat o activitate paralelă, convocând fiecare sinoade protopopești cu parohii aflați în subordine. Așa că, pentru primăvara anului 1922 în arhive s-au păstrat atât procesul verbal al sinodului convocat de Elie Câmpeanu la Tg. Mureș, la 4 aprilie²², cât și al celui convocat de Dionisie Decei la Band, la 5 aprilie. Dacă cel dintâi rezumă greutățile prin care a trecut protopopiatul începând cu anul 1912 și se limitează „să invite preoțimea la restaurarea acestui protopopiat”²³, Dionisie Decei apare, în al doilea caz, drept personajul pe care preoții din subordinea sa și-l doreau lider în continuare; de aceea ei au cerut din nou autorităților din Blaj „să limpezească chestia nefericitului de Hajdudorog, căci ne cade atât de greu și avem atâtea inconveniente cu alergările din depărtări

¹⁸ *Ibidem*, dosar 1289, f. 8.

¹⁹ *Ibidem*, dosar 1289, f. 12. Mitropolitul Vasile Suciș îi scria lui Elie Câmpeanu, aflat la Gheorgheni, la 3 decembrie 1921, că îi aprobă cererea unui concediu de două luni pentru a-și reglementa situația de parlamentar, amintindu-i însă: „atunci când ți-am cerut declarația, dacă ești gata să renunți la mandatul de senator, pentru cazul că vei fi numit la Tg. Mureș, am avut în vedere starea dezolată a acelei parohii, care reclamă prezența continuă la reședință a viitorului paroh-protopop”.

²⁰ *Ibidem*, dosar 1334, f. 62.

²¹ *Ibidem*, dosar 1336, f. 18.

²² *Ibidem*, dosar 1313, f. 13-14.

²³ *Ibidem*, dosar 1313, f. 13.

mari la sediul protopopesc de azi – Band, dar fără rezultate. Credem c-a sosit acum timpul pentru rezolvarea și acestei chestiuni de mare însemnătate pentru noi toți. Avem încredere deplină, îl iubim, îl stimăm și am dori să fie al nostru [protopop] până la sfârșit...”²⁴. Răspunsul primit de Dionisie Decei de la Blaj, după ședința consistorială din 2 mai 1922, era în termeni evazivi, conținând doar referința la o multdorită „aranjare viitoare”²⁵.

În schimb, Izidor Marcu, vicarul general arhiepiscopal, îi comunica la 8 august 1922 lui Elie Câmpeanu, că problema din acea zonă se putea tranșa doar după ce existau fondurile necesare: „privitor la cauza bisericească națională din Secuime, am făcut diverse intervenții la Înaltul Minister al Cultelor și vom continua a stărui fără încetare, pentru a ni se pune la îndemână mijloacele materiale de lipsă, fără de care astăzi este foarte greu a aștepta vreun rezultat”²⁶. Era evident așadar, că preferințele oficialităților de la Blaj s-au îndreptat în mod clar spre Elie Câmpeanu.

Documentele de arhivă au conservat și mărturisirile lui Dionisie Decei trimise autorităților de la Blaj, drept răspuns la acuzațiile ce i s-au adus în legătură cu conflictul disciplinar dintre el și Ioan Butnar, fostul învățător la școala confesională din Oroiu Săcuiesc și Oroiu de Câmpie, rămas nesoluționat după ce sentința forului II de instanță a fost atacată și de acuzat și de acuzator. Acest conflict reactualizat tocmai acum, când prioritare erau deciziile legate de cel care urma să joace rolul unui protopop unificator, este destul de straniu, mai ales că în deceniul în care a condus de la Band protopopiatul, Decei a părut a fi un personaj intransigent și autoritar. Așa că dincolo de datele conflictului, transpare limpede că pentru Dionisie Decei a fost începutul sfârșitului, din moment ce la 22 august 1922 tocmai Elie Câmpeanu a fost desemnat de către vicarul Izidor Marcu să cerceteze acuzațiile ce i se aduceau colegului său: că ar fi încasat la înmormântarea fostului preot din Oroiu de Câmpie suma de 480 de lei; că mănâncă înainte de serviciul liturgic²⁷.

După ce acuzațiile au fost în cele din urmă lămurite, a rămas mânia suferită de Decei din cauza acestor acuzații: „asta e recunoștința Bisericii *mele* (s.a.), după un serviciu preoțesc de 30 de ani și de conducător al oficiului protopopesc de 10 ani”²⁸. Cum acuzațiile ce i se aduceau

²⁴ *Ibidem*, dosar 1313, f. 6v.-7.

²⁵ *Ibidem*, dosar 1313, f. 16.

²⁶ *Ibidem*, dosar 1313, f. 17.

²⁷ *Ibidem*, dosar 1365, f. 1.

²⁸ *Ibidem*, dosar 1365, f. 1.

erau în parte istorioare demult apuse și clarificate în urmă cu patru ani, a răbufnit: „sunt îmbătrânit fără de vreme și sărac. În loc de odihnă și liniște, numai cercări!”²⁹. Reconstituirile sale par a fi fără ocolișuri, dezvăluind inclusiv evidența eliminării sale dintre candidații la parohia Tîrgu Mureșului, „unde alt confrate din postul său sigur și mai bun ca cel pe care îl are azi a fost așezat aci, numai ca Decei să n-ajungă, căci nu-l poate suferi. „Cineva” a ajuns la postul acesta, P. On. Ilie Câmpean, ca să-mi supravegheze pașii activității mele și la un moment dat să mă delătore din calea lui pe mine, care am muncit pentru acest tract protopopesc timp de 10 ani, mai cu multe rezultate decât alții în 30 de ani”³⁰.

În plus, dincolo de terna revoltă, Dionisie Decei a destăinuit și detalii în care publicul se amesteca cu privatul, dintr-o istorie recentă: „mi s-a spus să mă liniștesc căci voi putea vorbi la sinod. N-am încăput! Căci actualul fericit e socrul lui dr. Pâclișan! Eu n-am pe nime, numai pe bunul Dumnezeu. Stau și acum aici ca paroh al Bandului de Câmpie și administratorul unui tract împrăștiat ca puține altele, de 10 ani cu distincția silită de vice-protopop onorar!”³¹.

Într-o scrisoare care relua în parte ideile de mai sus, dar elimina acuzațiile directe la adresa lui Elie Câmpeanu, adresată protopopiatului greco-catolic cu sediul la Tîrgu Mureș, din 7 martie 1923, Dionisie Decei își exprima dezamăgirea față de modul în care era supus unor acuzații ce au fost lămurite deja, la cea dintâi fiind absolvit prin ordinul consistorial nr. 241/1921, iar cea de a doua fiind clarificată personal și verbal în fața actualului mitropolit încă din 1918. Astfel că „din aceste motive nici nu pot urma citațiunii de a mă prezenta ca acuzat înaintea oficiului protopopesc greco-catolic al Tg. Mureșului pe ziua de 13 faur 1923”³².

Totuși, această stare de spirit era departe de a ajunge la final, în condițiile în care Elie Câmpeanu a căutat să includă în circuitul investigativ și părerea unor preoți din zonă. Fondul arhivistic a conservat, paradoxal, tocmai depoziția parohului cu care Dionisie Decei s-a aflat în raporturi adesea conflictuale, Ioan Roman din Sântana. Totuși, surprinzător, acesta a fost rezervat în comunicatul transmis lui Elie Câmpeanu: „este adevărat că în Tg.Mureș am auzit – momentan nu-mi aduc aminte de la cine – că dl. Decei este sub anchetă. Curios, că ce anchetă poate să fie,

²⁹ *Ibidem*, dosar 1365, f. 1.

³⁰ *Ibidem*, dosar 1365, f. 1 v.

³¹ *Ibidem*, dosar 1365, f. 2.

³² *Ibidem*, dosar 1365, f. 8. Pe verso Elie Câmpeanu a notat că abia la 24 noiembrie 1927 a fost investigată această situație, în baza solicitării avocatului Horga din Toplița.

întâlnindu-mă cu dl. Decei în Tg. Mureș, am îndrăznit să-l întreb dacă este adevărat sau nu, la ce dl. Decei mi-a spus acuzele pentru care stă sub anchetă”³³.

Se pare că oficialitățile din Blaj au insistat și în lunile următoare pentru reluarea anchetei, în ciuda eforturilor lui Decei de a-și pleda nevinovăția. Cel puțin asta rezultă dintr-o scrisoare trimisă de același Izidor Marcu lui Elie Câmpeanu, la 19 octombrie 1923, prin care îi cerea să-l audieze din nou pe învățătorul Butnar în legătură cu acuza la adresa lui Decei de celebrare liturgică, după ce ar fi mâncat. Audiat trebuia să fie din nou și Decei, care era somat să clarifice când și cum și-a clarificat această acuzație în fața actualului mitropolit, precum și dacă a mai încălcat regula și după această clarificare; finalul epistolei pare a aduce un nou vârf seismic, căci reacția lui Decei, exprimată de acesta în scris în luna februarie, era respinsă prin interogația: „cum înțelege că frângerea ajunului, care smintește pe alții, ar fi numai o chestie de conștiință?”³⁴

Toate aceste acuzații la adresa lui Decei au rămas pe moment fără o rezolvare definitivă, iar documentele de arhivă ne dezvăluie soluția venită din partea mitropoliei din Blaj: la 24 noiembrie 1923 el era transferat („promovat”!) paroh în Teaca și protopop al districtului Fărăgău³⁵. Așa că zarurile fiind aruncate, iar Dionisie Decei pregătit să părăsească parohia Bandul de Câmpie și funcția de administrator protopopesco, a semnat, conform uzanțelor, la 23 noiembrie 1923, un inventar în care enumera documentele existente, protocoalele, cărțile și revistele din bibliotecă, mobilierul și porția canonică, din Band, toate acestea fiindu-i predate celui ce urma să fie administrator interimar, Melinte Pop³⁶.

Documentele de arhivă au păstrat și textul circularei trimisă de Dionisie Decei preoților aflați în subordinea sa, la 24 noiembrie 1923. Era ultima dată când li se adresa, așa că tonul folosit a depășit limita funcției oficiale asumate și a conturat mai mult universul uman în mijlocul căruia s-a consumat mai bine de un deceniu din biografia sa. Emoția era cumva încifrată dincolo de literele documentului, ca și rigoarea și devotamentul său față de misiunea asumată. De remarcat este și felul în care el a vrut să ofere, aproape testamentar, imaginea unei solidarități în care preoții și enoriașii s-au susținut reciproc, chiar și când zilele au fost sub zodia nestatorniciei: „Onorați Frați în Hristos! Cu ziua de azi părăsesc teritoriul districtului greco-catolic român al

³³ *Ibidem*, dosar 1365, f. 9.

³⁴ *Ibidem*, dosar 1365, f. 43.

³⁵ *Ibidem.*, dosar 1344, f. 123.

³⁶ *Ibidem*, dosar 1378, f. 80 f.-v.

Mureșului, pe care l-am condus cu ajutorul vostru prețios, în împrejurări destul de grele, vreme de 10 ani, 8 luni și 6 zile, spre bine și înaintare cu destul noroc. V-am dat atâtea dovezi de iubire nefățărită și V-am arătat interes intensiv pentru toți în general și pentru fieștecarele îndeosebi. Mi-ați răsplătit această muncă a mea prin munca voastră, cu care m-ați ajutat la realizarea problemelor grele care mi-au stat înainte întru înaintarea și înflorirea districtului nostru și ale credincioșilor concrezuți păstoriei noastre. Dumnezeu să vă răsplătească cu bine pentru voi și scumpele voastre familii, binele ce mi-ați făcut. Vă voi fi greșit și eu prin procedurile mele față de voi, dar n-am făcut-o, vă asigur, cu rele intențiuni, ci scopul binelui totdeauna îl aveam înaintea ochilor. Rogu-vă să mă iertați și întrucât pe unul sau altul dintre Frățiile Voastre v-am neîndreptățit cu ceva, spuneți-mi-o limpede și prietenește în Teaca, unde sunt dispus preagratios a mă duce dintre voi. Vă las iubiți frați cu rugămintea clară să vă păstrați și să vă continuați îndemnul meu de până acum, spre muncă pentru Biserică, Neam și Țară și pe viitor, să binevoiți a mă ține în plăcuta voastră amintire și să nu mă uitați din rugăciunile Voastre. Așa voi face și eu! Dumnezeu cu noi cu toții și Maria sfântă ne ocrotească și apere!”³⁷.

Oficial, administrația protopopiatului s-a reîntors la Țirgu Mureș, iar mitropolitul a marcat acest fapt prin vizitația canonică efectuată aici în zilele de 1-4 noiembrie 1923. Protopopul Câmpeanu a fost cel care a difuzat un program al acestei vizitații³⁸, ca principal artizan al momentului. Dionisie Decei se afla încă la Band, marginalizat deja, așa cum putem citi printre rândurile corespondenței sale, în care la 31 octombrie 1923 menționa că nu fusese invitat la Țirgu Mureș, doar a primit programul vizitei mitropolitului, fără alte comentarii. Cu discreție a preferat să invoce probleme legate de sănătate pentru a-și motiva absența³⁹.

După plecarea lui Dionisie Decei din fruntea protopopiatului, deciziile luate de mitropolia Blajului s-au îndreptat mai rapid spre reîntregirea teritorială a acestui protopopiat. Astfel, la 10 mai 1924 administratorul interimar Melinte Pop a primit un ordin mitropolitan legat de o nouă arondare a districtelor protopopești. Momentul era unul decisiv, deși se adăuga precizarea că dispozițiile vor deveni definitive după desființarea episcopiei de Hajdudorog. Protopopiatul Mureșului, cu sediul la Band, a pierdut câteva parohii importante, aflate în vecinătatea Țirgu Mureșului, care au fost trecute în subordinea protopopiatului ce avea sediul în

³⁷ *Ibidem*, dosar 1357, f. 65.

³⁸ *Ibidem*, dosar 1358, f. 3 f.-v.

³⁹ *Ibidem*, dosar 1358, f. 5.

oraș, condus de Elie Câmpeanu, și anume: Bărdești, Ceuașul de Câmpie, Erneiul Mare, Ungheni, Voiniceni, Sângeorgiu de Mureș, Sântana de Mureș, Tirimia Mare și Vaidacuta. Celelalte parohii, ce gravitau în jurul Bandului (Bandul de Câmpie, Sântioana, Hărțău, Mădărașul de Câmpie, Herghelia, Oroiu de Câmpie, Oroiu Secuiesc, Șincai), au rămas deocamdată ca un protopopiat distinct, încredințat interimar lui Emil Tătar, parohul Bandului. Decizia era evident în favoarea protopopiatului administrat de Câmpeanu, fiind modalitatea găsită de conducerea mitropoliei pentru a restaura măcar parțial vechea structură a protopopiatului.

Din punctul de vedere al mitropoliei din Blaj situația parohiilor ce fuseseră trecute în subordinea episcopiei de Hajdudorog apărea aproape rezolvată, căci mitropolitul îi comunica lui Elie Câmpeanu că din 1 iulie 1924, când au fost reunite din nou cu celelalte parohii din vechiul protopopiat, trebuiau să fie socotite ca atare, inclusiv în toate problemele administrativ-financiare⁴⁰.

Așadar, reîntregirea protopopiatului greco-catolic al Mureșului s-a făcut abia după aproape șase ani de la momentul plin de speranțe al unirii Transilvaniei cu Regatul României. Modalitatea reunirii protopopiatului nu a fost cea așteptată, balanța s-a înclinat, paradoxal, în favoarea acelei părți a protopopiatului care în anul 1912 trecuse în componența Vicariatului Secuimii, nu în favoarea celei care rămăsese în subordinea Blajului. Această reîntregire a însemnat, din nefericire, ieșirea de pe scena ecleziastică mureșeană a celui care cu multă dăruire a condus acest protopopiat în vremurile tulburi ale primului război mondial și ale vecinătății nu tocmai confortabile cu episcopia de Hajdudorog, Dionisie Decei. Retras la Teaca până la finalul carierei sale ecleziastice din anul 1940 s-a încăpățânat să spere într-o reabilitare a propriei imagini, afectată de acuzații care păreau mai degrabă scoase din arsenalul subiectivității. În schimb, reîntregirea protopopiatului l-a proiectat pe Elie Câmpeanu într-un personaj influent în mediul ecleziastic și cultural mureșean. Din păcate însă, disputele din culisele acestui episod mărturisesc modul în care regulile obiectivității nu au fost întru totul respectate.

BIBLIOGRAPHY:

⁴⁰ *Ibidem*, dosar 1420, f. 3.

1. Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond Colecția de manuscrise a filialei.
2. Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Mureș, Fond Protopopiatul greco-catolic Țirgu Mureș.
3. *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, Cluj-Napoca, Casa de Editură Viața Creștină, 1998.
4. *Elie Câmpeanu. Omul și faptele sale*, coord. de Grigore Ploșteanu și Dimitrie Poptămaș, Țirgu Mureș, Fundația culturală „Vasile Netea, 1999.
5. Cecilia Cârja, *Biserică și politică. Înființarea episcopiei de Hajdúdorogh (1912)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2012.
6. Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867-1918*, Sibiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.
7. *Românii greco-catolici și Episcopia de Hajdúdorogh (1912). Contribuții documentare*, ediție, studiu introductiv și note de Cecilia Cârja, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2009.

THE RESTORATION OF THE BYZANTINE EMPIRE UNDER THE REIGN OF EMPEROR HERACLIUS I (610-641) AND THE OFFENSIVE AGAINST THE ARABS

Marius Telea

Assoc. Prof., PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: The Restoration of the Byzantine Empire under the Reign of Emperor Heraclius I (610-641) and the Offensive against the Arabs.

At the beginning of the VIIth century, the Byzantine Empire had to face a serious economic, political and financial crisis. After Emperor Mauricius was dethroned, the Empire was led by Phocas (602-610), a former centurion of Thracian origin belonging to the imperial army. On October 5th, 610, Phocas was turned over to Heraclius; the tyrant was beheaded and on the same day, Heraclius, the son of the exarch of Carthage, was crowned emperor by patriarch Sergius of Constantinople.

Heraclius' reign represented a decisive epoch in the process of transition from the universal Roman state to the medieval Greek empire, a process which had already started during the reign of Mauricius (582-602). The conception of universal state was anachronic in the new historical context at the beginning of the VIIth century. Therefore, it was necessary to have an action of reformation of the Byzantine state, which was initiated by Heraclius I and completed by his followers, taking into account the territorial changes suffered by the Empire and the battle for survival which Constantinople was fighting on two fronts: at the Danube, against the Slavs, and in the East, against the Arabs.

Keywords: Heraclius I, restoration, offensive, crisis, Arabs, fronts.

Introducere

Cele aproape cinci secole care au despărțit domnia lui Heraclius I (610-641) de dinastia Comnenilor formează perioada clasică a istoriei Imperiului Bizantin sau ceea ce istoricii numesc *Imperiul grec medieval*. Din punct de vedere teritorial au fost pierdute importante provincii ale

lumii romane: Egiptul, Siria, Palestina și Africa de Nord, dar s-a păstrat Asia Mică, care prezenta o mare coeziune pe plan geografic, economic, social, etnic și religios, având o structură social-economică aparte. De asemenea, Asia Mică și bazinul pontic au devenit, prin pierderea Egiptului, principalul grâнар al Bizanțului. Pe plan etnic Imperiul Bizantin a pierdut populațiile orientale de origine semitică, care nu fuseseră pe deplin elenizate și pe traco-romanii din Balcani, dobândind însă pentru prima dată o mare uniformitate etnică, majoritatea populației fiind formată din greci sau elemente alogene într-o fază avansată de elenizare. Totodată prin pierderea provinciilor orientale, locuite de grupurile religioase dizidente (monofiziții), Ortodoxia devine singura religie în Imperiu, conferind statului bizantin unitate și pe teren religios.

Cea mai profundă transformare a avut loc însă în structura societății bizantine, unde marea proprietate funciară și munca sclavagistă și-au pierdut din importanță, începând cu secolul al VII-lea, iar mica proprietate țărănească liberă devine baza socială a statului bizantin. Dar începând din secolele VIII-IX, printr-un proces de dizolvare a comunității rurale libere și datorită politicii fiscale abuzive a autorității imperiale, s-a ajuns la aservirea treptată a țăranimii de către aristocrația bizantină în curs de feudalizare, subminându-se astfel baza socială a statului. Pe această structură socială, proprie perioadei clasice a istoriei bizantine, s-a sprijinit și noua ordine administrativă, a cărei celulă de bază devine *thema*.

Transformările economice, sociale, administrative, etnice și religioase care au avut loc în această perioadă au reușit să regenereze statul bizantin, care a devenit apt să facă față cu succes graverelor probleme cu care s-a confruntat pe plan extern. Într-o primă etapă (630-843), Imperiul s-a aflat în defensivă la aproape toate granițele. Doar în Macedonia și Grecia continentală, urmașii lui Heraclius I și împărații dinastiei isauriene au reușit să limiteze într-o anumită măsură autonomia populațiilor de origine slavă, pregătind terenul pentru asimilarea lor. În următoarele două secole (843-1025), Imperiul a trecut la o puternică ofensivă pe toate fronturile, care a culminat cu perioada împăraților-soldați de la cumpăna secolelor X-XI, care au adus statul bizantin la întinderea sa maximă din această perioadă. Totuși, transformările din structura societății bizantine și marele efort material la care Imperiul a fost supus sub ultimii împărați macedoneni au provocat criza din secolul al XI-lea, care a marcat sfârșitul carierei de putere universală a Imperiului Bizantin.

1. Decăderea persană

Cele două mari puteri mondiale de până la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al VII-lea erau Imperiul Roman și cel persan: primul va reuși să obțină în detrimentul celui de-al doilea o victorie decisivă, după care va fi și el învins de arabi. În primii ani ai domniei lui Heraclius I, perșii erau mai amenințători ca niciodată, cuceririle lor efemere anunțând parcă pe cele de mai târziu ale arabilor: în anul 612 ei se aflau la Antiohia; în anul 614 la Ierusalim, de unde au luat Sfânta Cruce a Mântuitorului; în anul 618 sau 619 ei ajung la Alexandria. Heraclius I a reluat ofensiva în anul 622 cu rezultate pozitive, în Armenia în anul 625, iar orașul Ninive l-a cucerit în anul 627. Heraclius I a impus condițiile noii păci, în urma căreia persanii au fost constrânși să restituie toate posesiunile lor anterioare. Împăratul s-a întors din această campanie victorios, a fost primit în triumf la Constantinopol în anul 629, aducând cu el și Sfânta Cruce a Mântuitorului care a fost furată și pe care a reșezat-o la Ierusalim. Tot acum Heraclius I și-a luat și titlul oficial de *basileus*¹. Noul titlu era de fapt: *pistos en Hristo basileus* (*rege care are credința în Hristos*), ca un fel de complement adus vechiului titlu tradițional roman, *imperator* sau *autocrator*. Schimbarea este semnificativă cu atât mai mult cu cât în terminologia politică curentă, putea fi interpretat ca o diminuare a demnității imperiale. Titlul de împărat aparținea unicului și universalului împărat în timp ce el avea mai mulți regi ai națiunilor, care revendicau o jurisdicție regională sau tribală². Schimbarea titlului imperial este interpretată ca un semn al noii conștiințe *elenice* a bizantinilor sau ca o imitare a titlului persan de *rege al regilor*. În realitate, factorul decisiv era faptul că *basileus* era un termen biblic și mesianic: în Noul Testament, Hristos este adevăratul și singurul *basileus* sau *rege*, chiar dacă suveranul Imperiului Bizantin, prin credința sa în Hristos se asocia slujirii împărătești a lui Hristos. Astfel, schimbarea reflecta mai întâi integrarea unei ideologii creștine teocratice, filozofiei politice romane oficiale. Pe viitor, titlul de *basileus* devenea privilegiul exclusiv al singurului și universalului suveran al Noii Rome, fiind refuzat acest titlu претенțiilor franci sau slavi³.

¹ *Basileus* desemna la început pe marele rege al Persiei. În titulatura bizantină a fost introdus în timpul lui HERACLIUS I, mai precis în urma victoriilor repurtate de acesta asupra sassanizilor, devenind din acest moment echivalentul latinului *imperator*.

² Georges OSTROGORSKY, *Avtocrator I Samodrzac*, în „GLASNIK SRPSKE AKADEMIJE”, CLXIV, Beograd, 1935, pp. 97-187. Titlul de *basileus* a fost folosit de HERACLIUS I într-o *novelă* din anul 629, cf. J. și P. ZEPOS, *Jus graeco-romanum*, vol. I, Atena, 1931, p. 36.

³ Astfel, împăratul combina două titluri, cel religios și cel secular, intitulându-se drept „*basileus care are credința în Hristos Dumnezeu și împărat al Romanilor*”.

Astfel, Heraclius I și-a asumat în teorie și în practică viziunea universală moștenită de la Constantin I (306-337), Teodosie I (379-395) și Iustinian I (527-565), conferindu-i totodată o dimensiune explicit religioasă. Această moștenire universală a fost păstrată și de succesorii săi precum Constantin al II-lea (641-668), care atunci când arabii amenințau Constantinopolul se gândea chiar la transferul capitalei în Italia. În anul 610, situația Imperiului era atât de tragică încât Heraclius I se gândea la o eventuală retragere la Cartagina, care părea mai sigură decât Constantinopolul. Triburile de slavi și de avari dețineau practic întreaga Peninsulă Balcanică, iar ofensiva persană continua. Antiohia și Damascul au fost cucerite în anul 613, iar cucerirea Ierusalimului, simbol al dominației creștine în Orient s-a produs în anul 614. Toate evenimentele dramatice care au avut loc pe perioada domniei sale, culminând cu apărarea capitalei în fața atacului persan din anul 626, salvată prin protecția icoanei Maicii Domnului, au constituit fondul politicii religioase a împăratului Heraclius I. Armatele bizantine au luptat cu succes, pentru apărarea și prezervarea Imperiului Roman universal.

Atât împăratul cât și patriarhul nu puteau însă neglija păstrarea unității religioase, amenințată de schisma dintre calcedonieni și monofiziți. Problema devenise crucială în zona situată între Armenia, Siria și Egipt, unde aveau loc bătălii decisive, nu numai pentru controlul teritorial și politic, dar și pentru viitorul populațiilor creștine orientale.

2. Marea ofensivă arabă

Până în secolul al VI-lea prezența celor două Imperii, cel persan și cel roman, rivale dar solidare, caracteriza Orientul Apropiat⁴. Mișcările de populații care s-au produs la periferia acestor Imperii au modificat uneori natura relațiilor dintre romani și sassanizi, fără a pune în pericol existența lor. Începând cu secolul al VI-lea lucrurile s-au schimbat, mai ales ca urmare a invaziilor popoarelor germanice în Occident, a expansiunii slave și a creșterii puterii arabe. De aceea, evenimentul cel mai important al secolului al VII-lea rămâne cel al cuceririlor arabe.

În momentul în care scena politică era dominată de lupta dintre romani și persanii sassanizi, Arabia a avut de suportat o transformare deosebit de importantă. Această schimbare s-a simțit mai mult pe plan ideologic, prin pătrunderea creștinismului monofizit moderat legat de Bizanț, a creștinismului nestorian și a iudaismului protejat de perși. Toate aceste religii erau

⁴ P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam*, t. I: *Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien*, Paris, 1951.

prezente în Arabia, dar mai ales în sudul ei. Evreii reușiseră chiar să impună în această zonă un rege arab, convertit la iudaism în secolul al IV-lea d. Hr. În jurul anului 510, un rege adept al iudaismului militant a ajuns la putere și i-a persecutat pe creștini. La rândul său, Bizanțul a contraatacat prin intermediul statului creștin al Etiopiei. În urma unei revolte, la putere a ajuns un sclav pe nume Abraha, apărător al creștinismului, dar care oscila între cele două puteri. Apropierea sa de Bizanț și Etiopia a declanșat o contraofensivă persană, astfel încât pe la anul 600 d. Hr. armata persană a devenit stăpână în zona Yemenului. În această perioadă au prosperat unele centre comerciale precum Mecca, a cărei economie monetară exercita o influență dizolvantă asupra structurilor tribale și a valorilor tradiționale.

La moartea lui Mahomed, Imperiul Bizantin putem spune că se afla într-o poziție destul de confortabilă pe plan extern. După o dispută teribilă care a culminat în secolul al VII-lea cu cucerirea Egiptului, a Siriei și a Palestinei de către perși, Bizanțul condus de Heraclius I (610-641) părea să câștige definitiv confruntarea: sassanizii sunt respinși în spațiul lor tradițional, Mesopotamia și Iran, fără acces la mare, în timp ce bizantinii dețineau tot litoralul mediteranean, din Spania și până în Egipt, din Palestina și până în Italia. Din acest moment puterea Bizanțului părea imposibil de contestat, cu atât mai mult cu cât Persia va intra într-o perioadă de lupte intestinale, care o vor împiedica să privească dincolo de frontiere. În mod simbolic, în anul 629, când Heraclius I a readus Sfânta Cruce la Ierusalim, după ce 15 ani mai înainte perșii au luat-o în capitala lor Ctesiphon, marchează un dublu program: acela al Romei tradiționale și acela al Imperiului romano-creștin născut în secolul al IV-lea, care tindea către dominația întregii lumii de către deținătorii adevărului. Spre deosebire de vechea Romă, Bizanțul învinsese definitiv singurul rival, iar în plus recuperase Sfânta Cruce cea care determinase victoria lui Constantin, primul împărat creștin.

Cu toate acestea, victoria din anul 629 rămânea mai degrabă aparentă decât reală. Chiar dacă Imperiul Bizantin reprezenta o forță militară, el era unit prin cultura romano-elenistică, avea reguli juridice moștenite din dreptul roman, iar unitatea religioasă era asigurată de creștinism. Această forță a cunoscut și unele slăbiciuni. Din punct de vedere militar, nenumăratele războaie cu perșii epuizaseră armata bizantină, iar unele provincii precum Siria și Egiptul erau menținute de garnizoane mult prea dispersate și fără sprijin financiar corespunzător. În privința administrației, încă din secolul al V-lea se înregistrează o transformare prea lentă, fără o eliminare rapidă a ramificațiilor complexe ale unui funcționarat foarte ierarhizat. Unitatea pe

plan cultural era asigurată de o așa-numită elită constantinopolitană care vorbea și scria în limba greacă, o sinteză între valorile elenistice și cele romane, păgâne și creștine, care impunea o imagine omniprezentă a Romei.

În aceste condiții, sub conducerea primilor suverani arabi, califii, supranumiți și ortodocși, (*rașhidun*) Abu-Bakr, Omar, Utman și Ali, Siria, Palestina și Egiptul, marcate de diviziunile pe care le-am pomenit, au trecut fără rezistență în mâinile noilor cuceritori, în timp ce vechiul Imperiu persan se va prăbuși. În anul 661, generalul Muawija a preluat puterea și a întemeiat o adevărată dinastie, aceea a Umayazilor, care va reuși să supună nordul Africii și Spania, lansându-se pe mare, cucerind Cipru și ajungând până la asediarea Constantinopolului.

Ofensiva asupra capitalei s-a desfășurat în mod simultan pe apă și pe uscat timp de 5 ani: din anul 673 până în anul 677. Împăratul Constantin al IV-lea (668-685) a rezistat, astfel încât arabii se vor întoarce în anul 677 în Siria. Acest moment a reprezentat o mare victorie pentru Constantin al IV-lea, cel care a oprit progresul fulminant al arabilor. Ceva mai târziu, între anii 693 și 698, întreaga Africă bizantină împreună cu Cartagina au trecut în mâinile musulmanilor⁵.

Concluzii

La urcarea pe tron a împăratului Heraclius I (610), statul bizantin se afla într-o situație critică, fiind măcinat de o profundă criză economică și financiară. Totodată, Imperiul Bizantin a suferit importante pierderi teritoriale. În această situație deosebit de dificilă, Biserica s-a substituit structurilor administrative ale statului conducând lupta împotriva slavilor și avarilor. Ca urmare a dislocării administrației provinciale, cel mai adesea episcopul era cel care conducea cetatea, o administra și o reprezenta. Domnia împăratului Heraclius I (610-641) a marcat începutul procesului de redresare a statului bizantin. Alături de împărat, Biserica, prin reprezentanții săi, s-a implicat activ în viața politică și socială a statului bizantin. De-a lungul întregii sale domnii, împăratul Heraclius I a avut parte de o susținere totală și necondiționată din partea patriarhului Serghie.

⁵ A. STRATOS, „Les frontières de l’Empire byzantin au cours du VII-e siècle”, în *Actes du XIV-e Congrès International des Etudes Byzantines*, tome II, Bucarest, 1975, p. 432.

BIBLIOGRAPHY:

1. GOUBERT, P., *Byzance avant l'Islam*, t. I: *Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien*, Paris, 1951.
2. OSTROGORSKY, Georges, *Avtocrator I Samodrzac*, în „GLASNIK SRPSKE AKADEMIJE”, CLXIV, Beograd, 1935, pp. 97-187.
3. STRATOS, A., „Les frontières de l'Empire byzantin au cours du VII-e siècle”, în *Actes du XIV-e Congrès International des Etudes Byzantines*, tome II, Bucarest, 1975, pp. 421-434.
4. ZEPOS, J. și P., *Jus graeco-romanum*, vol. I, Atena, 1931.

PARSING THE CULTURAL BAROMETER IN ROMANIA IN THE 3RD MILLENNIUM

Veronica Gaspar

Assoc. Prof., PhD, National Music University, Bucharest

Abstract: Starting from the Cultural Barometer in Romania in addition to several informal inquiries we aim to point out some important reassessments in the collective mentality and to reconsider the challenging ratio between self-perception and opening toward the nowadays cultural values of a global world. We shall bring again into question the specificities of both the Romanian traditional and modern “melting pot” and also to evaluate some present-day discrepancies and common inconsistencies between social entertainment, school, cultural institution and personal aspiration. This short survey aims to discuss the contemporary cultural problems considering opinions, attitudes and behaviours confronted to the concrete cultural / artistic reality.

Keywords: Cultural Barometer, art, entertainment, acculturation, self-image, double language

Barometrul cultural este o unealtă a sociologilor care își propune să observe climatul cultural al unei regiuni și relația tuturor verigilor implicate în comunicarea culturală (producători, verigi de transmisie, consumatori) cu ansamblul societății. El se deosebește de alte mijloace de cercetare/sondare prin amploare și prin unitatea metodologică utilizată. Barometrul oferă o hartă obiectivă a consumului cultural, fără a ierarhiza sau a judeca, după modelul folosit pentru analiza climatului de afaceri, *Global Competitiveness Index of the World Economic Forum* (WEF). În principiu sunt analizate categoriile tradiționale ale culturii, subîmpărțite în „cultură înaltă” și „cultură de consum”, fără extensiile contemporane ale conceptului de cultură, mai problematic

de observat și de cuantificat¹. Autorii analizei citate identifică și „practici culturale hibride” care combină mai multe activități.

Barometrul cultural din România 2014, apărut în 2015 comportă, însă și o serie de analize pe baza datelor colectate și are o componentă statistică mai redusă, spre deosebire de Barometrul cultural din Ungaria 2015, de exemplu. Pentru cineva implicat în domeniile artistice sau în învățământul de artă, Barometrul este relevant mai ales pentru identificarea publicului. Rezultatele elementelor circumstanțiale, prezente în orice sondaj, ca de exemplu categoriile de vârstă, sex, sau nivel de școlaritate sunt mai puțin interesante, deoarece se pot intui sau estima. Și pe cale empirică ne putem lămuri că manifestările populare au mai mare audiență (ca pretutindeni, de altfel) că ceea ce numim „cultură înaltă” este mai așteptată la populația urbană, cu studii superioare, cu rată egală între bărbați și femei etc. Semnalăm o carență importantă în desemnarea respondenților: la categoria „studii medii” sau „studii elementare” nu sunt identificați clar elevii, inclusiv elevii liceelor de arte. Or este o deosebire foarte mare între consumul de artă al elevului care încă nu a terminat liceul și adultul care nu are decât opt clase.

În altă ordine de idei, foarte mulți consumatori împătimiți de carte sau de muzica cultă citesc sau ascultă acasă, fără a frecventa neapărat spectacole sau biblioteci publice. Diferențierea dintre cei care au obiceiul de a merge la spectacole și ceilalți nu privește neapărat consumul cultural, cât o formă de socializare. Lipsesc, de asemenea referințe la mediul familial al consumatorilor de „cultură înaltă” – factor de foarte mare importanță, pe care orice profesor îl cunoaște. O explicație obiectivă a acestei ultime carențe poate fi și dificultatea concretă a unui atare demers, incomparabilă în raport cu vânzarea de bilete, ce pare a fi baza analizelor.

Nu intenționăm însă să zăbovim asupra analizei propriu-zise a documentului, deși comparația cu Barometrele altor țări nu ar fi, nici în acest caz, în favoarea noastră. Ne vom limita a evidenția anumite elemente desprinse din jocul cifrelor, care ar putea schița o sinteză a particularităților specifice românești în privința cererii de artă.

Se constată în primul rând o tendință ascendentă a consumului de artă în ultimii ani, incluzând chiar și domeniile „culturii înalte”. Tendința nu este spectaculoasă, dar există. Se poate

¹ Andrei Crăciun, Alexandra Mitoi: *Consumul cultural în spațiul public. Date generale*, în: *Barometrul de consum cultural* (Cap. 2), pag. 41

compara, de exemplu un sondaj asupra consumului de artă realizat de Fundația Concept în 2001 cu cifrele actuale, care certifică o creștere a numărului de participanți la spectacole. Desigur, o comparație pe deplin relevantă ar trebui făcută între sondaje care utilizează exact același tip de măsurători. O altă caracteristică a românilor este dată de frecventarea mult mai mare a festivalurilor, în comparație cu evenimentele de stagione.

Publicul este sursa de întreținere a unei relative continuități a ideilor și valorilor sociale. El se caracterizează prin comportamente comune înscrise circumstanțial în raport cu un stimul. Definim receptorul public diferit de receptorul individual, deși în ultimă instanță publicul este și suma indivizilor ce îl compun. În societatea arhaică, publicul era co-participant al manifestărilor artistice, care nu aveau doar rol de divertisment sau de manifestare a identității grupului, ci erau întotdeauna legate direct sau indirect de ceremoniale religioase sau apotropaice. Pe măsură ce artele s-au desprins de contextul magic-mistic inițial, devenind din ce în ce mai profesionalizate, rolul spectatorului s-a diminuat, iar artistului nu i s-a mai pretins conformitate cu un anume ritual, ci talent și capacitate de a induce emoții. În zilele noastre, participarea publicului este interioară; manifestările exterioare – încă ordonate după un canon social prestabilit – sunt limitate. Totuși, au persistat și persistă încă și forme de participare activă, care în ultimii ani s-au înmulțit. Cel mai izbitor exemplu îl oferă spectacolele muzicale pentru tineri (concertele *Rock*, de exemplu), dar se pot adăuga și numeroasele festivaluri, carnavaluri, spectacole stradale și *happening*-uri.

Întâlnirea cu mesajul artistic poate avea, sau nu, loc în spațiul public. Ne propunem totuși să analizăm publicul participant direct, nu numai pentru că tocmai comportamentul acestuia este prins în Barometre, dar și deoarece această categorie interesează cu precădere comunicarea socială. Cu alte cuvinte, pentru această categorie participarea în grup la un eveniment este mai importantă decât contactul cu mesajul artistic propriu-zis. Se merge „la concert”, „la film”, „la teatru” ca atare, de multe ori indiferent de ceea ce este prezentat. Muzeul sau biblioteca este rezervat unei pătri mult mai reduse, care și-a format un comportament cultural desprins de contexte comunitare. Artiștii plastici sunt conștienți că o expoziție și mai cu seamă un vernisaj-eveniment aduce într-o zi mai mult public decât aceleași opere la muzeu timp de mai mulți ani. Publicul concertelor la filarmonici, așa-numitul „public de abonament” nu conține, în mod regulat, public specializat sau profesioniști; aceștia preferând să asculte muzică acasă și să

frecventeze sala de concerte doar în ocazii punctuale. Publicul direct (participant la evenimente, parade, festivaluri) poate revedea același spectacol de mai multe ori. El este ținta de elecție a acțiunilor de influență socială; lui i se adresează mesaje ce determină influențarea vânzării (de imagine sau de mărfuri) sau cele care urmăresc modificarea comportamentului social.

Se poate constata că publicul din România acționează diferit față de cel din țările din vest cu o tradiție culturală mai veche. Disproporția dintre frecventarea spectacolelor de stagii și festivaluri este simțitor mai mare în România, ceea ce poate indica faptul că angajamentul într-o acțiune comunitară este mai importantă pentru conaționalii noștri decât receptarea operei de artă în sine. Sesizăm așadar, pe lângă remanența unui reflex mai vechi de împărtășire comunitară și semnele unei nevoi de confirmare a identității, prin participare împreună cu ceilalți la evenimentele culturale. Așadar, inserarea într-un trend atestat social avea virtutea de a atenua un complex de marginalitate sau de non-conformitate.

În sprijinul afirmației de mai sus stă un test informal, efectuat asupra unui număr de studenți, luați la întâmplare de la Facultățile de Interpretare din Universitățile de Muzică din București și Iași, precum și câtorva elevi ai Liceelor de Muzică din București, Tulcea și Constanța. Am întrebat care este părerea lor despre utilitatea unor materii teoretice (numite) care, de fapt, nu sunt frecventate cu plăcere de tinerii instrumentiști. Apoi am cerut unor colegi ai lor să le repete întrebarea, într-un cadru cât mai puțin formal. Firește, un asemenea „test” nu poate fi considerat valabil, întrucât nu îndeplinește condițiile metodologice necesare, dar este foarte interesantă quasi-unanimitatea răspunsurilor. Astfel, când întrebarea a fost pusă de un profesor răspunsurile au fost unanim „ca la carte”: „Da. Cursurile [...] ne sunt utile”. Cei mai mulți respondenți au fost, însă, de părere contrară atunci când au considerat că pot răspunde liber, fără ca imaginea lor publică să aibă de pierdut. Întrebați de ce nu frecventează, totuși aceste cursuri, dacă tot li se par interesante, cele mai multe răspunsuri au invocat calitatea slabă a predării și doar o treime dintre ei au mărturisit că au nevoie de mai mult timp de studiu individual.

Din acest experiment se poate trage următoarea concluzie: imaginea publică, felul în care poți fi perceput de ceilalți determină răspunsul. Ipoteza unui răspuns formal dat profesorului de teama unor eventuale represalii nu se susține, în condițiile în care nu au omis criticarea predării, care este, în fond, mult mai gravă. De fapt, respondenții nu au dorit să etaleze în fața

„celuilalt” – în cazul de față, unui profesor – o imagine neconformă cu standardul intelectual pe care doresc să-l afișeze. Cei mai mulți tineri artiști români, participanți la competițiile internaționale invocă, în cazul obținerii unor rezultate slabe, corupția sau prejudecățile juriilor.

Și răspunsurile celor chestionați în cadrul Barometrului cultural din România confirmă tendința de a delega responsabilitatea personală către altcineva, în situația în care răspunsul corect la întrebări ar știrbi acea imagine „conformă” – singura demnă de a fi declarată. La întrebarea „de ce nu frecvențați mai des concerte?” spre deosebire de respondenții tuturor celorlalte state europene, doar românii au invocat ca motiv principal „oferta limitată sau slaba calitate a spectacolelor propuse”.

	Lipsa unui interes	Lipsa timpului	Prețul ridicat	Ofertă limitată sau calitatea slabă a acestora	Lipsa informațiilor	Alte motive	Nu știu
Austria	33%	20%	20%	14%	4%	7%	2%
Bulgaria	19%	31%	16%	20%	2%	4%	8%
Cehia	29%	26%	26%	12%	2%	2%	3%
Croația	25%	22%	25%	20%	1%	6%	1%
Germania	29%	21%	25%	12%	2%	7%	4%
Grecia	28%	32%	15%	22%	2%	0%	1%
Franta	22%	28%	20%	12%	4%	10%	4%
Italia	40%	26%	17%	8%	3%	4%	2%
Polonia	34%	20%	25%	12%	2%	5%	1%
Regatul Unit al Marii Britanii și Irlandei de Nord	29%	27%	23%	8%	2%	8%	3%
România	18%	15%	28%	30%	3%	4%	2%
Slovacia	27%	22%	25%	18%	3%	4%	1%
Slovenia	22%	24%	31%	10%	3%	9%	1%
Spania	28%	33%	21%	11%	2%	5%	0%
Ungaria	35%	31%	20%	7%	3%	2%	2%

Fig. 1: Principalele motive invocate de europeni pentru justificarea participării reduse la concerte

Nu sunt așadar de neglijat premisele unui comportament duplicitar, ce poate induce cu ușurință o disonanță cognitivă la nivelul auto-aprecierii. Un decalaj similar între aspirația/nevoia personală și ceea ce *se dorește a fi auzit* explică răspunsurile formal-sterotipe date de mulți dintre concetățenii noștri chestionați în privința clasei politice, emisiunilor de televiziune, nevoii de educație sau gospodărirea localității. De exemplu, numeroasele voci ale străzii care cer emisiuni educative la televiziune sunt contrazise de audiența mică a respectivelor emisiuni.

O statistică comparativă este oferită de Barometrul cultural realizat în Ungaria în cursul anului trecut, care, în plus față de documentul românesc, prezintă și date comparative din precedentul Barometru (2014), dar și din statisticile realizate în țările Europei de Vest. Identificarea cauzelor pentru care consumul cultural este redus sau insuficient, prezintă diferențe, dar între primele 27 posibile cauze nu există nici o referire la „slaba ofertă culturală”. Atât în cele două sondaje din Ungaria, 2015, respectiv 2014 cât și în sinteza răspunsurilor din țările Europei occidentale, pe primele două locuri se situează „Bugetul destinat culturii este insuficient” (Government budget reflects low priority for culture) și „Ponderea mică a artelor în programele școlare” (Marginal place of the arts in school curricula). Doar răspunsurile din poziția a șaptea „Minister al culturii slab” (Weak culture ministry) și poziția 22 „Nivel scăzut de cultură al managerilor culturali” (Low professional level of cultural managers) pot indica o carență la nivelul producătorilor de cultură, dar nu este incriminată oferta în sine, ci sunt identificați punctual responsabili unei atari situații. (Fig. 2)

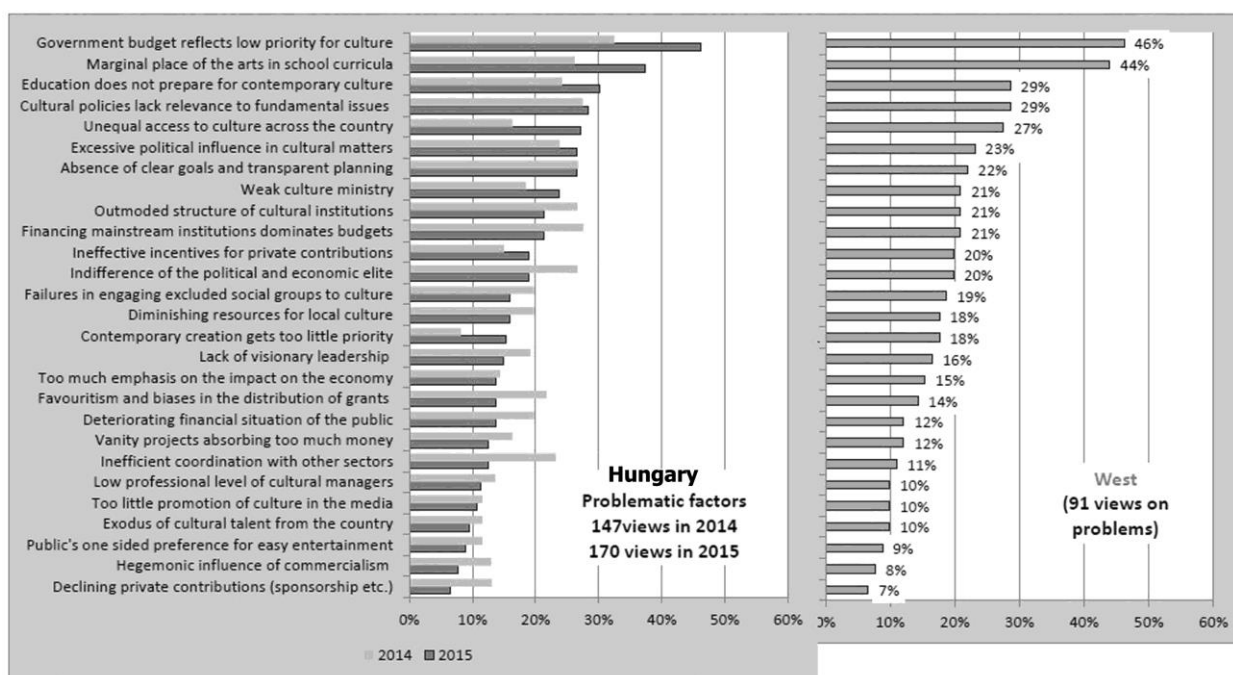


Fig. 2: Estimarea cauzelor consumului redus de cultură în Ungaria (2014.2015) și vestul Europei

Răspunsurile atestă o conștientizare mai mare a rolului statului și al școlii în educarea publicului, implicit asumând ca principală cauză un deficit educațional. Sunt de asemenea

invocate accentul prea mare pus pe aspectele comerciale sau politice, coordonări insuficiente [între actul cultural] și alte domenii, sau indiferența elitei politice [față de cultură]. Autorii Barometrului Maghiar menționează că respondenții vestici sunt mai numeroși decât cei din blocul fostelor țări comuniste.

Mediul educațional în țările din Vestul Europei, Japonia și Coreea de Sud acordă o importanță deosebită educației artistice încă de la vârste mici. În acest fel se realizează un reflex comportamental, dar și social. Cetățeanul nu se simte stânjenit și nu-și pune probleme de cod comportamental, întrucât a fost format de mic, în timp ce foarte mulți dintre românii care nu frecventează muzeele n-o fac, pentru că nu știu exact cum să se comporte înăuntru. În mare măsură publicul nostru de artă este format din artiști și atunci, aproape exclusiv pentru propriul domeniu.

Crearea unui public de artă în România va trebui să țină seama și de comportamentul social și de nevoie de regăsire identitară în și împreună cu propria comunitate. Structura tradițională a culturii române a fost una alcătuită de straturi paralele. Insulele de tradiție folclorică din satele izolate coexistau alături de cultura bisericească și de cea, mult mai puțin numeroasă, dar cosmopolită a clasei superioare, fără a găsi punți de comunicare până în secolele XVII-XVIII. Un prim val de aculturație greco-turcă a influențat mai ales muzica în Principatele Române, concomitent cu un curent central europeană care a influențat așezările urbane ardelenesti, confruntate și cu modificări substanțiale în religie.

În secolul XIX, cultura occidentală pătrunde hotărâtor pe întreg cuprinsul țării, devenind în scurtă vreme dominantă, cu mici excepții în satele izolate. Motorul motivațional a fost aspirația către civilizația europeană percepută ca un factor de înnoire, dar și de progres. Tendința de „a fi în rând cu lumea” se strămutase din enclava propriei comunități către o dimensiune continentală. Afirmăm că acest proces a fost înlesnit, cel puțin la nivel subliminal și de pătrunderea muzicii vestice, care la noi ca și aproape pe tot globul, departe de a întâmpina rezistență, a fost adoptată cu entuziasm. Rezistența la acest proces care amenința serios tradiția autohtonă, în special muzica a fost condusă de specialiști, oameni de cultură și artă preocupați de salvarea culturii naționale, care, la începutul secolului XX, alături de învățători inimoși sau de preoți culegeau folclor, reactivau serbări tradiționale sau organizau altele noi unde promovau portul popular,

poezia, proverbele, ghicitorile, muzica și datinile. Acestea au durat până la cel de al Doilea Război Mondial. Ulterior, după o scurtă tentativă de sovietizare a poporului, tentativă care nu a avut niciun efect, comuniștii au încercat să-și aproprieze tradițiile naționale, ajutați și de dezvoltarea radio-ului și ulterior a televiziunii, dar răspunsul maselor era unul formal, iar elevii siliți să participe la manifestările oficiale nu au constituit o masă de perpetuare – nici a valorilor tradiționale, dar nici a hibridului comunist înlocuitor.

Tradițiile s-au păstrat în instituțiile etnografice, în universități în jurul centrelor de studiu create în perioada interbelică. Radio-ul și școlile de artă create în anii '50, au reușit doar să re-creeze ancestrala diviziune între straturile culturale. De această dată, se separa masa consumatorilor de cultură înaltă de masa culturii de divertisment, fără legătură cu cultura populară autentic legată de o locație anume, sau de pătura mult mai subțire a celor ce perpetuau aculturația europeană.

Școala de artă românească, deja confirmată la nivel internațional de aproape un secol a trecut prin reformele sistemului comunist, care, teoretic, ar fi trebuit să faciliteze accesul, numărul și performanța cursanților. Cu anumite excepții, acest lucru nu s-a generalizat, iar școala de artă, privită generic, continuă de decenii să străbată inerțial o criză pe care valurile de reforme care au urmat în timpul și după epoca comunistă nu au reușit decât s-o adâncească.

Politica de personal din școlile românești de artă a străbătut mai multe reforme:

Anii '60: Politica de cadre a deceniului 7 a dus la o uriașă creștere a personalului angrenat în sistemul de învățământ de artă. Selecția acestora era practic inexistentă, pregătirea, în cele mai multe cazuri formală, bazată pe *numerus clausus*, sau pe pregătire de amatori (absolvenți de școli populare, recurgându-se uneori chiar la persoane educate în pensioanele interbelice). Criteriile de selecție și de avansare în carieră depindeau de dosar, de cariera în partid (personală sau a rudelor) precum și de vechime. Firește, cu excepțiile de rigoare, perfecționarea sau ieșirea din inerție era practic inexistentă. Angajarea era pe viață. Lipsa de orizont în carieră era compensată de stabilitatea postului.

Acest sistem a umplut societatea de cadre, în majoritate angajați în învățământ, deci care amplificau cercul vicios de creatori de profesori, care, la rândul lor deveneau profesori etc., în condițiile în care publicul nu numai că nu sporea, ba chiar dimpotrivă era diminuat atât din cauza lipsei educației artistice în învățământul general, cât și din cauza emigrației masive a populației germane și evreiești care alcătuiau cel mai stabil segment consumator de artă profesionistă. De exemplu, Filarmonica de Craiova, proaspăt înființată de entuziasmul muncitoresc al anilor '50, făcea săli pline cu un ansamblu ad-hoc, care avea mulți angajați amatori sau foști lăutari reciclați, iar în anii '70-'80, o orchestră de profesioniști, absolvenți de învățământ superior concerta în fața unei săli aproape goale.

Anii '80: Sistemul care crea absolvenți care deveneau automat profesori pe viață și care, la rândul lor aveau nevoie pentru norme de un număr de elevi, a hotărât curmarea acestui cerc prin măsuri extreme: reducerea drastică a absolvenților și repartizarea lor descentralizată. Această politică nu a înlăturat criza, ci doar i-a modificat parametrii. Necorelarea legislativă, nu permitea finalizarea soluției; numărul de absolvenți se micșora, dar codul muncii nu permitea disponibilizări masive de personal didactic. Paradoxal, soluția pentru ieșirea din impas și de nu se prezenta public șomajul real o constituia emigrația mai mult sau mai puțin legală! Studenții (elevii) care reușeau să străpungă zidul limitării erau – prin forța lucrului – extrem de profesionalizați, ceea ce nu le mai permitea o altă opțiune profesională. Deși, mult mai performanți și drastic selecționați, nu puteau ocupa posturile mai bune sau cele din orașele lor (posturi gata ocupate). Eliberarea posturilor era mai lentă decât cererea, iar autoritățile se confruntau cu o criză de sistem și de imagine care le scăpase de sub control. Studenția dura 4 –5 ani, cariera didactică 35; emigrările sau decesele accidentale nu eliberau posturile în ritmul necesar... Absolvenții se vedeau condamnați la o activitate formală, inutilă în raport cu competențele și performanțele lor; drept consecință s-a produs o emigrare masivă (80% din absolvenții de secțiilor de interpretare muzicală, 65% din artiștii plastici). Soluția preconizată pentru anii '90 ar fi fost desființarea, prin comasare, a instituțiilor de învățământ artistic, și înlocuirea activității de profil prin mișcarea de amatori. Am prezentat la Conferința Internațională E.L.I.A², dedicată implementării Proiectului Bologna, Gent, aprilie 2001 o caricatură a învățământului de artă de România comunistă, în care elevii intră într-un sistem

²European League of the Institutes of Arts, founded by the European Commission

închis, cu o ieșire îngustă înspre învățământul superior, din care absolvenții se reîntorc în școli.
(Fig. 3)

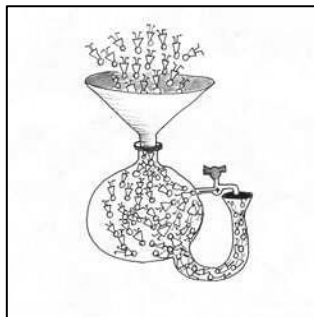


Fig. 3: Schița caricaturală a sistemului de învățământ de artă comunist

Prezentarea acestei imagini, cu titlul „100% Employability: the Communist Experience” a fost provocată de discuțiile privitoare la „găsirea unor strategii pentru sporirea capacității de inserție profesională”.

Anii '90: Revoluția din decembrie '90, a oprit această din urmă aberație, dar a înlocuit-o cu “soluția” anilor '60. Din nou s-au umplut unitățile școlare de cadre angajate pe viață și care perpetuează exact același sistem... Criza de locuri, obiectivă, precum și dificultățile economice au început să se resimtă din nou. Povara acestei iresponsabilități și a lipsei de perspectivă în politica de învățământ a fost și este încă resimțită de societate, grevată de povara bugetară. Criza s-a manifestat și prin acutizarea stărilor și relațiilor conflictuale din mediile academice și artistice, într-o proporție necunoscută anterior. În plus, ceea ce a agravat situația, încă mai mult decât în anii '60, a fost continua deteriorare a mediului artistic. Societatea românească nu mai are cererea de artă pe care o avea cu 40 – 50 de ani în urmă, iar interesele/ preocupările tineretului precum și oferta de timp liber s-au schimbat fundamental.

Anii 2000: Situația învățământului de artă după adoptarea Sistemului Bologna cere o discuție serioasă, separată de o prezentare generală. Deocamdată, menționăm doar, ca efect direct, înrăutățirea performanței profesionale a studenților instituțiilor de artă, cu foarte puține excepții.

Și chiar și numărul excepțiilor s-a diminuat drastic, în condițiile în care tinerii artiști cu adevărat motivați aleg să învețe și să-și clădească o carieră în străinătate. Problema transcende domeniul învățământului de artă și are efecte și în alte țări. De câțiva ani, în Marea Britanie se discută serios despre găsirea unei alternative, iar multe universități europene s-au desprins dejade acest sistem. Anii '90 creaseră universități, școli, departamente noi (în toate domeniile de învățământ) și sporiseră numărul de locuri pentru elevi/studenți pentru a încadra profesorii și nu ca urmare a cererii studenților. Criza demografică ce a survenit după Revoluție precum și oportunitățile de studiu în străinătate rămân așadar, alături de sistemul Bologna, principalele amenințări pentru învățământul de artă.

Încercările de a atenua măcar problemele cu care se confruntă educația artistică, nu au dus deocamdată la rezultate semnificative, deoarece problema este generală, iar soluțiile, nu numai că sunt izolate pe câte un domeniu, dar se mai și schimbă odată cu rotirea echipelor din conducerea Ministerului Educației. Soluția ieșirii din criză ar trebui să combine asigurarea „pieței” de artă prin strategii educaționale, care să modifice fundamental tipul de învățământ artistic și să ofere oportunități prin organizații elastice, capabile de schimbări rapide care să lucreze pe proiecte ce permit mobilitate, parteneriate și, mai ales, o inserție responsabilă în problemele și necesitățile societății.

Societatea are nevoie de Artă, Științe Umaniste și Cercetare Fundamentală deopotrivă. În actualul sistem însă, artiștii sunt izolați, educați insuficient și condamnați să împovăreze o societate care nu le înțelege rostul. Condamnați, pe viață într-un sistem inertial, fără calificare specifică, deoarece ei sunt școlarizați și selecționați pe criterii de performanță artistică, dar încadrați ca profesori după un curriculum pedagogic formal (care este și anacronic), absolvenții artiști umplu școli din ce în ce mai marginale geografic, școli de care nu au nevoie și care n-au nevoie de ei.

Remediarea situației actuale ar fi presupus deja o strategie pe termen lung în care să fie implicate Ministerele Educației, Culturii și Dezvoltării, indiferent de conducerile lor și care să urmărească cu prioritate creșterea publicului consumator de artă. Nu este încă târziu pentru găsirea unor mecanisme care să valorifice și să permanentizeze numeroasele inițiative și proiecte

culturale și artistice ale indivizilor și grupurilor restrânse, care există și așteaptă un cadru de a se manifesta.

Educația publicului românesc implică însă, atât aspecte financiare sau organizatorice, cât, mai ales, favorizarea acelor stimuli prin care societatea românească să-și găsească identitate și rost și în consumul de artă. Barometrul de artă din România contemporană ne relevă un public derutat, în principiu binevoitor și, mai ales conștient de valoarea socială a culturii, dar care nu are încă mijloacele și cunoștințele de a-și armoniza dezideratul abstract cu nevoile sale reale.

BIBLIOGRAPHY:

1. *** *Cultural Climate Barometer*, The Budapest Observatory, Regional Observatory on Culture in East-Central Europe, 2015
2. Cosma, Octavian Lazăr. *Hronicul muzicii românești*, Vol. IV, V, VI, Editura Muzicală, București, 1983-1984
3. Croitoru, Carmen, Becuț, Anda (coord.): *Barometrul de Consum Cultural 2014. Cultura între global și local*, Institutul Național pentru Cercetare și Formare Culturală, Editura Pro Universitaria, București, 2015
4. Djuvara, Neagu (1992): *Între Orient și Occident. Țările române la începutul epocii moderne*, Editura Humanitas, Bucharest, 1995
5. Gaspar, Veronica: „Musical Culture of Minorities in the Romanian Music: Dynamics, Evolution, Role and Interaction in the Surrounding Areas” in: *Musical Romania and the Neighbouring Cultures; Eastern European Studies in Musicology*, Ed, Maciej Gołab, PL Academic Research, Peter Lang GmbH, Frankfurt, Bern, Bruxelles, Newyork, Oxford, Warszawa, Wien 2014, pag. 171-181
6. Gaspar, Veronica: „Die senkrechte Grenze und die kulturelle Herausforderung der globale Gesellschaft” *Journal des Institut für Romanistik*, Philosophische Fakultät, Humboldt-Univerität, Berlin, 2008
7. Ișfănoni, Doina: *Interferențe între magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, Editura Enciclopedică, 2002
8. Paillard, Isabelle (coord.) (1996): *Spațiul public și comunicarea* (Trad. rom.), Editura Polirom, Iași, 2002

GLOBALIZATION, INTERCULTURAL DIALOGUE AND NATIONAL IDENTITY: SOLOMON MARCUS' GERMINAL- GENERATIVE SOLUTION

In Memoriam: Solomon Marcus (1 March 1925 - 17 March 2016)

Cătălin Petre Ioniță

Assoc. Prof., PhD, Politehnica University of Bucharest

Abstract: In 2012, Solomon Marcus proposed a solution and a constructive attitude to avoid the negative side of the impact between globalization and spiritual Romanian identity. Namely <to harmonize our traditional understanding of the Romanian spiritual identity with the global context in which the economic and political life, the cultural activity, Art and Science, Philosophy and Engineering sciences, altogether are evolving today.> How to realize that harmonization? By a better understanding of what Romanian spiritual identity means, and by a better understanding of what the global context means for the contemporary world, its culture, its civilization. The aim of the paper consists in the proof of three facts. (1) Marcus' solution actually is a practical, pragmatic, sustainable and effective solution in what concerns Romanian spiritual national identity. (2) Marcus' solution is fully accorded to the deep stylistic matrix of the Romanian culture. (3) Marcus' solution is the single one which will produce long term results. The main instruments used are indicated in the outline. A main result we have obtained: the fact that the deep stylistic matrix of the Romanian spirituality (and culture) is capable to comprise the whole of the six dialogic categories (identified as a system by Gheorghe Doca, 2009). Much more unexpected is the proof that the Romanian language -since the modern era from, say, 1700 (Dimitrie Cantemir) to the present times- contains by itself into itself the whole system of the six categories of the dialogism. The method we used (i.e., that of the deep stylistic matrix [Lucian Blaga] of a Culture) may be applied to other cultures as well, and to the culture whose determinative stylistic factor is the "globalization" itself - too. Although the present article is the first part of the research, the main arguments of the whole proof of (1)-(3) are exposed.

Keywords: noological abyssal categories (Lucian Blaga), deep stylistic matrix (Lucian Blaga), creode, globalization, the categories of the dialogism.

Outline. The trend to a global society produces a specific issue related to the national cultural identity of the more traditional societies. The latter ones seem to have to do efforts to preserve their spiritual identity. They have to change themselves. But, how to do that without loss? Before that, a sustained intercultural dialog usually sufficed to maintain the national identity of each partner. Each actor was enriched -or almost destroyed. In 2012, Solomon Marcus proposed a solution and, more important, a constructive attitude to avoid the negative side of the impact between globalization and spiritual Romanian identity. Namely *<to harmonize our traditional understanding of the Romanian spiritual identity with the global context in which the economic and political life, the cultural activity, Art and Science, Philosophy and Engineering sciences, altogether are evolving today.>*¹. The aim of the present paper consists in the proof of three facts. (1) Marcus' solution actually is a practical, pragmatic, sustainable and effective solution in what concerns Romanian spiritual national identity. (2) Marcus' solution is fully accorded to the deep stylistic matrix of the Romanian culture. (3) Marcus' solution is the single one which will produce long term results. The main instrument we shall use in the intended proof, is the kernel of the deep stylistic matrix of the Romanian culture as it was discovered by Lucian Blaga (*Orizont și stil [Horizon and Style]*, *Spațiul mioritic [The "Mioritic" Space]*²). The kernel consists of those factors (forms, attitudes, contents) constantly brought into cultural and scientific creation to satisfy an unconscious need to express in that way, and those needs are the callings of the noological abyssal categories proper to the creative unconscious we possess from the deepest level of our being. We shall add to the kernel found by Blaga a new noological abyssal category "the adequacy to the World" (somehow an equivalent to the configuration of a *Weltanschauung*). That kernel was completed by Mircea Vulcanănescu (*Dimensiunea românească a existenței [The Romanian Dimension of the Existence]*). The final configuration was accomplished, we consider, by Constantin Noica (*Sentimentul românesc al ființei [The Romanian Feeling of The Being]*) who revealed it through the fibers which the astonishing expressive power of the Romanian language is capable of. By all those previous features we mentioned, we will show, the deep

¹ [1], pp.96 (in Romanian)

² Michael S. Jones ([2], p. 120) translates *Spațiul mioritic* as *The Ewe-Space*. The sixth chapter of his book [2] (p.119-136) is dedicated to Blaga's philosophy of culture, and contains a rather detailed lucid clear accesible presentation of Blaga's special terms: *stylistic matrix* (we call it the "deep stylistic matrix"), *abyssal categories*, etc., and of their use.

stylistic matrix of the Romanian culture is capable to comprise the whole of the six dialogic categories (identified as a system by Gheorghe Doca, 2009, [4] -in Romanian). Therefore, the (co)relation between the intercultural dialogue and Romanian spiritual identity naturally is sitting into the deep stylistic matrix of the Romanian culture in such a way that it is capable to respect the dignity of other cultural communities together with their truthful values. The kernel of the deep stylistic matrix of the Romanian culture exhibits an astonishing continuity from, say, 1700 (Dimitrie Cantemir) to the present times -and this continuity is still visible even today in the Romanian scientific creations written in Romanian. By this remarkable structural stability, that matrix is -one can say- a true creode forged through the perennial truth of the world. Since <any kind of globalization is not an option but an unavoidable condition of the world we are living through> and <the Romanian language is our home we are living in> (Solomon Marcus, 2013)³ are conditioning each other by and through the noological category “the adequacy to the World”, the sustainability of Marcus’ solution follows. Since the same noological category is that which is bringing together the various stylistic factors into a national cultural matrix (or into an ethnic stylistic matrix) and the culture whose determinative stylistic factor is the “globalization” itself is included too, it follows that the method we have applied to is capable to be applied to other cultures as well (taking into account the proper internal configuration of the stylistic matrix under research). Finally, the most important conclusion would and should be one fact. The issue raised by the triad under discussion escapes from the tower attribute “national” to run along with the deep stylistic matrix of the Romanian culture to a specific end which can be reached through education, culture, an accomplished civilization and competence, and through the care to raise the young to the dignity of a higher and noble humanity. That is precisely the long term meaning Marcus’ solution bears: to benefit of what globalization is bringing to us.

1. Prolog: două introduceri.

1.1 Scopul lucrării: a demonstra că, la problematica ridicată de triada globalizare -dialog intercultural - identitate națională, soluția formulată de Solomon Marcus <*să reușim să conciliem înțelegerea tradițională a identității românești cu aceea care decurge din globalizarea contextului în care se desfășoară nu numai viața economică și politică, ci și activitatea*

³ [5], pp.43 and pp. 6, (in Romanian)

culturală, arta și știința, filosofia și ingineria.> ([1], p.96) este o soluție practică, pragmatică, viabilă, efectivă și în deplin acord cu matricea stilistică de fond a culturii românești. Singura soluție care ar putea da rezultate și pe termen lung.

Problematica: în triada globalizare - dialog intercultural - identitate națională, care ar fi factorul comun care să ne asigure un echilibru structural stabil în întregul complex dinamic al primelor două procese versus creoda ce a treia componentă numește? Un răspuns, dacă nu cumva singurul răspuns, este evident și la îndemână: educația, cultura, civilizația și cultivarea omului întru umanitate. Obiective generale. Care, la rândul lor, ridică întrebarea: cum și prin ce mijloace realiza-vom acestea? Al doilea răspuns cu evidență se ridică: pas cu pas. Rămâne însă la fel de ascuțit în întrebare: *Cum?* Din acest punct, răspunsurile nu mai sunt la îndemână și nici evidente.

Dar cadrul în care aceste răspunsuri au a fi căutate? Principiul acestui cadru? Problema este atât de gravă, încât dimensiunea ei covârșește însuși sistemul la care sperăm precum și sistemul care ne îmbră. Această relație ternară între dimensiunea (complexitatea) problemei și sistemele ce pot fi luate în considerare se impune însă doar dacă sistemele sunt privite static. Dacă vom ține seama de dinamica corelată a sistemelor ce se manifestă, pe scurt de *gestalt*-ul lor, atunci investigarea acestei dinamici ar putea da un sistem de referință stabil, *cadru*l, față de care problema aceluia *cum* să apară sub un unghi nou. Aceasta ne duce direct la utilizarea unui vechi principiu, cu valențe metodologice, a cărui formulare <de pe fapte a lucrurilor ființă se cunoaște, adecă când un lucru iaste făcut înțelegem că lucrul acela pricină înainte mergătoare au avut.> dată de Dimitrie Cantemir⁴ ar trebui, poate, a fi considerată drept un prim reper intern constitutiv al culturii române -aceea care dă identitate. Iar identitatea aceasta, ne spune principiul, este exprimarea *ființei, sau a unei ființări, la încheietura cu istoria* (parafrază a definiției națiunii dată de Mircea Vulcănescu⁵). Acest prim reper, fixat de Dimitrie Cantemir în formulă aprinsă în graiul românesc de pe la 1700, coagulează -din adânc- alte repere. Noțiunea de matrice stilistică

⁴ Citatul complet <*dzicem, că de pe fapte a lucrurilor ființă să cunoaște, adecă, când vreun lucru iaste făcut înțelegem că lucrul acela pricină înainte mǎrgătoare au avut, căci nici un lucru fără pricină să să facă nu să poate*> ([14], p.628/pdf, *Hronicul romano-moldo-vlahilor*, Cartea 7, capitolul XV; textul din [14] poate fi comparat cu [15] p.270/pdf)

⁵ *apud* Alexandru Surdu ([16] p.66): *Apărarea filosofiei românești în lucrările lui Mircea Vulcănescu*

de fond a culturii române (matricea factorilor determinanți de stil -în sensul lui Lucian Blaga) s-ar constitui prin urmare, cel puțin, *întru* cadrul căutat.

Planul cercetării. Găsirea cadrului, a reperelor și a legăturilor lor interne, care să ne îndrume către răspunsuri. Schițăm demersul. Îndemnul lui Dimitrie Cantemir trasează o cale și o metodă (structurându-i opera și conferindu-i sistematicitate). Așezându-ne responsabil și demn, cu identitate, în dialogul intercultural al epocii luminilor. Însă, cadrul căutat, prin Cantemir, chip fugar doar prinse. Rămase izolat, deși, atunci, în atenția lumii strălucirăm nu chiar fulgurant. Făptură însuși cadrul căutat arată când Lucian Blaga ne oferă un instrument firuitor al cercetării: degajarea matricei stilistice sub personanța categoriilor noologice abisale prin care *<a lucrurilor ființă se cunoaște>*. Și instrumentul este făurit, dând seama și de istoricitate, în pragul temporal al dezarticulării postmoderne. Apoi, Mircea Vulcănescu, ([6]), ne delimitează și chipul și făptura cadrului căutat. *Dimensiunea românească a existenței* prinsă-cuprinsă în fibrele limbii române. Ea este nicicum la întâmplare. Constantin Noica, ([7]), ne aduce, încheind (considerăm), revelația fundamentării *Sentimentului românesc al ființei* prin țesătura măiestru croită a graiului românesc ce ține surprinzător întregul celor șase categorii ale dialogicului puse în evidență de Gheorghe Doca. Dialogul intercultural și identitatea sufletului românesc pot nunti rodnic, iată, într-o linie stabilă generație de generație.

Sensurile problematicei. Acum, astăzi, o altă întrebare se ridică sub impulsul paradigmei primului item din titlu. Ne pierdem? ne rătăcim? sau, doar încă nu am înțeles mersul lumii aduse în pragul încăperii ce locuim?

Or, în chiar linia roditoare ce traversează generațiile, la încheietura cu istoria viitoare a faptului de azi, revenim la formularea soluției ce Solomon Marcus ne indică.

<Un pariu major al culturii noastre este acum să reușim să conciliem înțelegerea tradițională a identității românești cu aceea care decurge din globalizarea contextului în care se desfășoară nu numai viața economică și politică, ci și activitatea culturală, arta și știința, filosofia și ingineria. Ne aflăm, *mutatis mutandis*, în condițiile care l-au condus pe Titu Maiorescu la inițierea Societății *Junimea*, în anul 1863. Ce înseamnă, azi, a stabili o relație corectă între tradiție și înnoire, între local și universal? Înseamnă, de exemplu, să înțelegem că o expresie ca *România europeană* nu este nici pleonastică, nici

oximoronică; să înțelegem că nu e nicio contradicție între a folosi limba română în România, a-i studia și [109]respecta istoria, pe de o parte, și a scrie în limba engleză, atunci când comunicăm cu lumea și vrem să ne afirmăm la scară planetară, pe de altă parte. Dar și multe altele.> ([1], p.96-97)

Nu întâmplător formularea dată de Dimitrie Cantemir rezumată în <*de pe fapte a lucrurilor ființă se cunoaște, că pricină înainte mergătoare au avut*> stă ca prim reper atrăgând atenția asupra uimitoarei puteri expresive a graiului românesc. Cum ne îndeamnă Solomon Marcus să procedăm, o rostim scris în limba engleză. *On facts the things' being is known, since a cause they have had before.* Verificarea gramaticală mecanic-algoritmă efectuată de programul „Spelling & Grammar” (sub Windows-10) dă valoarea maximă de 100,0 pentru indicele de inteligibilitate structurală (Flesh Reading Easy), iar pentru indicele nivelului de școlarizare începând de la care fraza este susceptibilă de a fi înțeleasă (Flesh-Kincaid Grade Level) valoarea este de 2,5. Sunt valori ce indică, practic, un *maximum*.

Este acum legitim sentimentul că, noi, românii⁶, avem ceva de spus lumii și că este cu puțință a face aceasta cu demnitate și finețe? Este acum legitim sentimentul că un sens este cu puțință a aduce lumii, prin sufletul nostru palpitând în și spre *lumea cea mare*, fie că aceasta se deschide către noi sau nu -dar noi rămânând deschiși către ea?

Or, surprinzătoare dovadă că, Da! -este cu puțință-, în sensul problematicei în discuție, Da! -este cu puțință să spunem ceva adânc nou rostindu-ne pe noi înșine, iată, ne aduce Michael S. Jones când dedică o întreagă carte, ([2]), în engleză, analizei filosofiei lui Lucian Blaga căutând o deslușire, mai mult decât s-a spus în Vest, asupra sentimentului religios în intimitatea sa atât de uman transcendentă.⁷

Față de sensurile problematicei, este evidentă acum *adecvația* la problematică a soluției formulate de Solomon Marcus.

⁶ ăștia *get-beget de la coada vacii* (sintagmă oltenească curentă în perioada interbelică și menținută apoi în viu grai)

⁷ <Because of historical circumstances, Blaga's philosophy has not become known outside of his own country [...] This is unfortunate, for two reasons: first, because Blaga's philosophy is a thing of beauty that would be appreciated by many outside of Romania, and second, because Blaga's philosophy can shed light on issues that are still discussed in philosophy today. [...] The thesis of this book is that Blaga's philosophy has contemporary relevance to Anglo-American philosophy.> ([2], p.19; [3] p.23-24)

Sensul soluției. Că soluția aceasta nu este un vis, ci o soluție practică, pragmatică și efectivă prin care identitatea noastră națională se împlinește fără a se rătăci – și se împlinește, viabil, cu știință deoarece <limba română este casa mea> iar <globalizarea de toate felurile nu este o opțiune, ci o condiție inevitabilă a lumii în care trăim> (Solomon Marcus, 2013, [5] p.6, p.43) – teza aceasta o vom argumenta, în prezentul studiu, urmând nucleul matricei stilistice românești de la Cantemir la Noica și îmbogățirea ei prin factorii determinanți de stil aduși de Alexandru Surdu și Solomon Marcus⁸. Unicitatea soluției ni se înfățișează ca urmare a personanței unei singulare categorii noologice abisale „modul adecvării la lume” al cărei rol, vom arăta, coagulează întreaga matrice stilistică a unui autor. Totodată, această categorie a fost și este răspunzătoare de perenitatea matricei stilistice de fond a unei culturi.

Prefigurarea unor prime concluzii. Întâi, de maximă importanță considerăm, o concluzie își face proba. Matricea stilistică de fond a culturii române, acel blând demn și tragic iubitor *spațiu mioritic* cu vatra de emanație în orizontul ființei noastre ce pătrunde până și creația științifică modernă românească, rămâne creodă intactă activă și generativă în lungul întregii linii de la Dimitrie Cantemir, la Titu Maiorescu și Eminescu, la Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, până la mâinele de astăzi care, departe de a sfârși o epocă, poartă firul străbun în zorii ce lumina o deșteaptă. De nu de mai mică însemnătate, o a doua concluzie se ridică: întreaga chestiune a triadei în discuție, se așază acum firesc, nu sub național, ci sub matricea stilistică a Culturii române care în faptă trebuie să se dezvăluie.

1.2 Să aducem în atenție, în contextul său, citatul din Solomon Marcus.

<**O nouă înțelegere a identității.** Un pariu major al culturii noastre este acum să reușim să conciliem înțelegerea tradițională a identității românești cu aceea care decurge din globalizarea contextului în care se desfășoară nu numai viața economică și politică, ci și activitatea culturală, arta și știința, filosofia și ingineria. Ne aflăm, *mutatis mutandis*, în condițiile care l-au condus pe Titu Maiorescu la inițierea Societății *Junimea*, în anul 1863. Ce înseamnă, azi, a stabili o relație corectă între tradiție și înnoire,

⁸ În ([19], p.811-822) sunt distinși anumiți factori determinanți de stil (în sensul lui Lucian Blaga) proprii lui Solomon Marcus, prin care acesta îmbogățește matricea stilistică de fond a Culturii române. Factorii determinanți de stil (în sensul lui Lucian Blaga) proprii lui Alexandru Surdu -deși nu sunt aceiași, nici total disjuncți nu sunt- și au similară valoare de îmbogățire a matricii stilistice de fond a Culturii Române (avem în minte, printre altele, unele deja citate, superbul volum *Dragobetele*).

între local și universal? Înseamnă, de exemplu, să înțelegem că o expresie ca *România europeană* nu este nici pleonastică, nici oximoronică; să înțelegem că nu e nicio contradicție între a folosi limba română în România, a-i studia și respecta istoria, pe de o parte, și a scrie în limba engleză, atunci când comunicăm cu lumea și vrem să ne afirmăm la scară planetară, pe de altă parte. Dar și multe altele.> ([1], p.96-97)

Citatul face parte din interviul *Actuala reglementare a moștenirii culturale este cu totul nedreaptă* (Viața Românească, ianuarie 2012) luat de Marian Drăghici lui Solomon Marcus. La ultima întrebare din interviu

<[...] Ca observator atent al lumii în care trăim, antrenat zilnic pe Internet, care credeți că este cea mai importantă cucerire benefică – la nivel de personalități, instituții, mișcare de idei –, în viața noastră culturală și nu numai, după Revoluție?>([1], p.94)

răspunsul punctează: **libertatea** (câștigul cel mai de preț), **răsfățați ai istoriei** (tinerii care după 1990 au putut face doctorate sau stagii de cercetare în străinătate, similar mișcării perioadei „1848” până spre 1940: școlirea tinerilor în occident, mișcare ce a produs școala românească firesc corelată cu școlile naționale europene ale perioadei, iar de peste 20 de ani metabolismul nostru cu lumea decurge în mod normal), **să nu ne speriem că ne pleacă tinerele talente** (fapt normal și valabil pentru multe alte țări, a avea în Vest o comunitate științifică și culturală românească este un sprijin deosebit pentru țară, apariția Internetului a potențat la dimensiuni uriașe interacțiunea noastră cu lumea, în particular cu românii din Vest - numărul crescut al cercetărilor în colaborare cu cei din Vest), **o nouă înțelegere a identității** (citatul).

Ultima parte a răspunsului punctează, neîndoielnic, viziunea unei soluții la problematica identității spirituale românești actuale în contextul globalizării și, implicit, în contextul unui dialog intercultural extins dincolo de regional și legături istorice între națiuni. Dar nu independent de regional și de acele legături istorice, care, latent măcar, își proiectează semnificația însuflețitoare ori dureroasă, luminează adumbrită în palidă scânteie, dincolo de epoca și momentul în care au fost active.

O nouă înțelegere a identității românești înseamnă nu atât altă înțelegere ori o înțelegere diferită -gen rupere de trecut, aspect viu dureros prezent încă în memoria noastră- cât o înțelegere de mai mare profunzime. În acest fel, înțelegerea tradițională la care se face apel devine rodnică.

Iar rodnicia aparține, prin sămânță, doar tulpinii roditoare cu rădăcini adânci mustind de sevă ce se trage din pământ spre văzduh înflorind.

Partea a doua a citatului aduce în prim plan necesitatea cultivării continue a limbii române -ca mediu înalt adecvat exprimării vii a spiritului românesc- și necesitatea deschiderii noastre către afirmarea în lume. Chiar contextul globalizării, prin conjunctura (re)integrării europene și a reasezării unor raporturi globale, oare nu oferă prilejul unei asemenea afirmări?

Aceste aspecte au fost și sunt subliniate -de o viață cel puțin- nu numai de Solomon Marcus și Alexandru Surdu (pentru a lua ca reper generația acestora) ci și de întreaga pleiadă de cărturari români începând de la Dimitrie Cantemir până astăzi, un astăzi care -deja- a devenit mâine. Generațiile mature de acum și cele care se pregătesc să vină, observăm, subliniază aceleași două aspecte de necesitate vitală pentru identitatea spirituală românească.

Caracterul soluției marcusiene prefigurate, însă, este mai larg. Privește nu numai ce suntem și ce vom deveni, ci -mai ales- *cum vom deveni*. Cu aceasta, îndemnul marcusian -ca soluție- este solidar acelei caracteristici proprii ființei românești de *a deveni-întru* împlinindu-se. Această naturalețe a soluției cere ea însăși, din punctul de vedere al unei mai profunde înțelegeri, o cercetare mai amănunțită. Pe de altă parte, nu surprinzător acum, naturalețea soluției marcusiene este confirmată de faptul că acel special caracter al *devenirii-întru* (cu alte exprimări dar fără a varia în conținut) îl găsim prezent sub forma programatică a proiectelor 9, 10, 11 din *Strategia de dezvoltare a României în următorii 20 de ani* (studiu al Academiei Române, 2015-2016)⁹. Tulburătoare coincidență a reîntâlnirii termenilor specifici temei citatului din Solomon Marcus.

În fața acestei coincidențe, incitând la a căuta legea mai profundă sub care coincidența survine, principiul vechi *de pe fapte a lucrurilor ființă se cunoaște, că pricină înainte mergătoare au avut*

⁹ **Proiect 9.** *Cultura Românească între național, localizare în zona proximală și universal – Europa Multilingvistică, Cultura Electronică* (coordonator Acad. **Alexandru Surdu**), Vol. I p.375-402, Vol. II, p.385-404; **Proiect 10.** *România – Societate a Cunoașterii și a valorii adăugate la ceea ce are* (coordonator: Acad. **Traian Gheorghe Filip**), Vol. I, p.411-435, Vol. II, p.405- 444; **Proiect 11.** *România în era globalizării – Spațiu și tradiție de întâlnire a civilizațiilor, de echilibru și moderație* (coordonator: Profesor universitar dr. **Dan Dungaci**), Vol. I, p.441-477, Vol. II: p.445-460; în *Strategia de dezvoltare a României în următorii 20 de ani*, coordonator: Acad. **Ionel-Valentin Vlad**, Editura Academiei Române, București, 2015 (Vol. I), 2016 (Vol. II)

dă un punct de plecare metodei de cercetare asupra cerinței formulate prin soluția marcusiană. Coincidența semnalată arată că soluția nu este rod al unei simple intuiții de moment încadrată cu bun simț spre o posibilă prefigurare a viitorului. Că așa ar trebui să fie, de va fi să fie. Coincidența subliniază soluția ca necesară și cumva – nu altoită, ci– în firea lucrurilor.

Prin urmare, soluția, deși necesară, este viabilă dacă este în firea lucrurilor și din firea lor. Rămâne a găsi cum ea poate trece, organic nesilit față de spiritul românesc, în faptă. Instrumentele operante în această linie a cercetării a raportului soluției cu spiritul românesc –cerând o (re)înțelegere de mai mare profunzime a acestuia– sunt matricea stilistică de fond a culturii românești și cele șase categorii ale dialogicului.

2. Termenii tehnici și extensiunea lor

2.1. Noțiunea de creodă.

Termenul *creodă* (*creode*, în engleză) a fost introdus, în 1957, de C. H. Waddington în eforturile sale spre constituirea unei *biologii teoretice* ([8], p.32). Termenul este format din cuvintele eline $\chi\rho\eta$ (*chre*) -este necesar- și $\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ (*hodos*) -drum, cale. Termenul referă la caracteristica derulării proceselor în evoluția embrionului. Dacă la un moment anterior atingerii fazei adulte procesul dezvoltării embrionului este ușor perturbat, atunci după un anumit timp -dar înaintea atingerii fazei adulte- procesul revine la derularea normală către starea adultă. Numele *creodă* referă, în esență, la orice sistem evolutiv care trecând printr-o succesiune de stări și perturbat ușor într-o fază intermediară („împins” a trece local prin alte stări vecine celei în care perturbația a intervenit) revine după un anumit timp -anterior atingerii stării finale- la succesiunea inițială de stări până la faza finală. Nu doar embrionul este o creodă. O rachetă teleghidată găsindu-și drumul către ținta fixă, este o creodă ([8], p.32), i.e., un obiect care prin mișcarea sa -ca sistem- cade sub conceptul de *creodă*. Orice sistem adaptiv (cibernetic) este o creodă. Însă, nu fiecare creodă este necesar un sistem adaptiv (cibernetic), deoarece mecanismul de control intern poate fi altceva decât mecanismul de feedback. Poate fi altceva, deoarece -în ciuda unor constrângeri exterioare- procesul de evoluție revine la derularea normală către starea

finală în virtutea unor mecanisme interne care își îndeplinesc funcția fără efectuarea unui feedback. Am spune că sistemul are propriile sale resurse interne -de nesesizat de eventualele mecanisme de feedback active în relația cu mediul exterior- și doar în virtutea acestor resurse interne sistemul revine, prin generații succesive eventual, după un timp, la derularea normală a proceselor interne de evoluție. Evident, sistemele vii au această caracteristică (sunt creode). Să remarcăm faptul că deși conștiința noastră are și funcția unui mecanism de feedback în ceea ce privește comportarea și -eventual- atitudinile, posedăm resurse interne (inconștiente) prin care în mod stabil suntem împinși la a ne exprima (în sensul cel mai larg) într-un anume fel și nu altul (aducem constant anume trăsături de conținut sau de anume forme). Observația oferă un argument de natură teoretică asupra posibilității acțiunii unor factori inconștienți (mai fini decât instinctele) care ar „regla” ascuns și din ascuns exprimarea (comportarea, acțiunea) și/sau conținutul ei, ori -cel puțin- forma acestui conținut. Acești factori, dacă pot fi delimitați prin analiză ulterioară, sunt ceea ce Lucian Blaga numește factori determinanți de stil. Revenind la *creodă*, noțiunea fost formalizată de René Thom în cadrul teoriei sale matematice a morfogenezei și stabilității structurale. Teoria, dedicată inițial modelării constructive a proceselor și entităților biologice, s-a dovedit -și demonstrat a fi- de fapt o teorie matematică universală a modelelor (orice modelare -construcție de modele- se supune necesar acestei teorii). Deoarece în problema anunțată în titlu nu urmărim modelarea proceselor aferente triadei în chestiune, teoria matematică a morfogenezei și stabilității structurale nu ne oferă -cel puțin acum- un teren fertil de lucru.

2.2. Sistemul celor șase categorii ale dialogismului

Sistemul celor șase categorii ale dialogismului a fost configurat (descoperit) -ca structură de momente necesare oricărui act ce stă sub dialogism- de Gheorghe Doca, în 2009.

<Deschiderile aduse de reflecția asupra „temei dialogului” [...] ar putea fi, în esență, cuprinse de o imagine a dialogismului construită în următoarele șase trăsături constitutive: (1) *primordialitatea relației*; (2) *deschiderea la/către lume, la/către altul, la/către sine*; (3) *ieșirea din sine și*

disponibilitatea pentru întâlnire; (4) alteritatea; (5) reciprocitatea; (6) întoarcerea îmbogățită la/către sine.> ([4], Vol.1, p.264)¹⁰

Prin *dialogism* se înțelege <capacitatea specifică și definitivă umană> prin care actul de a dialoga este cu puțină, prin *dialogic* se înțelege actualizarea capacității pe care dialogismul o numește -iar, prin *dialogicitate* se înțelege sensul dialogismului sau al dialogicului ([4], Vol.1, p.64)¹¹. Cele șase trăsături constitutive sunt nume pentru tot atâtea momente ale manifestării dialogismului. Totodată ele sunt și momente ale manifestării dialogicului¹² sau ale dialogicității¹³. Cum fiecare din momente cuprinde o manifestare care nu este parte a altei manifestări, cele șase trăsături sunt *categorii* în sensul propriu și original al termenului filosofic (genuri supreme de existență -adică de manifestare a ceva, modalități sau moduri de a se arăta într-un anume fel)¹⁴. Relația, din *primordialitatea relației*, referă la relația interlocutivă ([4], Vol.1, p.62). Dintre aceste categorii ale dialogismului, fie una sau alta, fie doar unele, au fost utilizate de mulți alți autori -dar niciodată toate împreună. Gheorghe Doca este primul cercetător care a configurat sistemul care cuprinde într-un întreg toate cele șase categorii. Cum orice actualizare a capacității de a dialoga, adică a efectua actul numit dialog, cere fie o comunicare efectivă (este conținută în relația interlocutivă), fie *o deschidere către/la un anume* (eventual către sine), fie cel puțin *disponibilitatea* de a sesiza ceva (a întâlni, fie și cu sine printr-o obiectivare în fața conștiinței a subiectivității proprii), fie de a percepe un altul sau altceva (*alteritatea*), fie cel puțin *reciprocitatea* la manifestările altuia, urmează faptul că primele cinci categorii epuizează manifestările posibile prin actul dialogului. A șasea categorie, *întoarcerea îmbogățită la/ către sine*, este proprie doar dialogismului și dialogicului. Ea are caracter opțional relativ la actul dialogului. În consecință, ansamblul celor șase categorii epuizează, prin

¹⁰ ne aparține numerotarea ce subliniază ordonarea dată de Gh. Doca

¹¹ Sens, aici, are semnificația din definiția dată de Frege: sensul a ceva (concept, obiect, entitate) referă la modul nostru de acces la acel ceva sau la modul în care acel ceva ne este dat. Utilizarea aici a acestei semnificații pentru sens, nu împietăiește asupra nici uneia dintre precizările date de Gh. Doca ([4], Vol.1, p.64 și p.56-63, p.71-72) pentru pragmatica și semantica termenului *dialogicitate*.

¹² ca moduri de actualizare

¹³ ca moduri de acces sau moduri în care ne este dată capacitatea de a dialoga ori actualizarea acestei capacități

¹⁴ Deosebim între verbele *a fi* și *a exista*: referința lor ca nume (ori concepte) este diferită. *A exista*, prin etimologia sa *ex-sisto*, referă la o manifestare din altceva sau a unui ceva în afara sa. Fără intenția pedanteriei, *ousia* (*ființa*, sau un *fiind*, o *ființare*) denumește ceea ce exercită activitatea *a fi* – de aceea toate celelalte se spun despre ea și niciodată ea nu se spune despre altceva – și referim la ea prin simplul *este* (și nu prin *este într-un anume fel*, i.e. se arată într-un anume fel). Exemplul elin: vântul are existență, dar nu exercită activitatea *a fi* (Cum este vântul înainte de a bate? Nu este! Deci, vântul doar manifestare a mișcării aerului denumește. Fără aer, vântul nu ar fi.) Pentru lămuriri mai complete ([17], p. 24)

combinațiile lor, manifestările dialogismului și dialogicului. Astfel, sistemul celor șase categorii ale dialogismului (sau ale dialogicului) este necesar. Totodată, evident, sistemul este și suficient pentru a surprinde fiecare posibilă manifestare a dialogismului ori a dialogicului.

2.3 Soluția marcusiană în tăcută lucrare germinal-generativă

Să observăm faptul că a șasea categorie este prezentă ca stare și proces în orice act de creație sau descoperire. În particular în cel al artelor sau al științelor. Nu cumva, cel puțin parțial, atitudinile față de marile probleme ale vieții și existenței, actele de revelație prin puterile proprii, sunt urmare a împlinirii în act a celei de-a șasea categorii? Răspunsul este, iară, cu evidență afirmativ. Urmează că însăși cultura, ca stare stabilă, cuprinde o însumare ce se împlinește prin a șasea categorie. Dar, în acest caz, prin *întoarcerea îmbogățită la sine*, identitatea ca atare a celui care astfel se întoarce la sine depășește simplul *ego* și, *deși în sine, din sine deschidere încă păstrează spre afară* -ca urmare a latenței primelor cinci categorii. Aceasta este Cultura care dă identitate.

Dialogul intercultural este efectiv prin a șasea categorie care, privită ca moment, le presupune și cheamă pe celelalte. Prin urmare, dialogul intercultural se poate petrece nu numai fără pierdere de identitate -cât mai ales cu îmbogățirea ei. Efectul catalitic al unei culturi asupra alteia își are, iată, un mecanism structurat prin sistemul categoriilor dialogicului din partea uneia și al categoriilor dialogismului din partea celeilalte.

Vectorul stă atât în grai -prin cele șase categorii graiurile native poartă secretă corespondență structurală negramaticală personantă în rațiunea realității *poieticului*¹⁵ - cât și în aderența de dublă și reciprocă săgetare, mai puțin subliniată până acum, a sistemului celor șase categorii ale dialogismului la mecanismele generative din spiritul¹⁶ omului prin care acesta își transcende biologicul întru acea cultură care dă identitate. **Iată proba neașteptată a faptului că soluția marcusiană este pragmatică și practică:** ține implicit seama de realitatea relațiilor subiacente

¹⁵ *poion* (tradusă astăzi prin *calitate*), în tulburătoare apropiere originară etimologic de *poem* și *poet*, este a treia categorie aristotelică (prima: *ousia*, a doua: *poson* [cantitate])

¹⁶ *nous, noos* -termenul elin corespondent

dialogului intercultural (categoriile dialogicului) și, implicit, de mecanismele interne de acțiune (categoriile dialogismului) -fie ale individului, fie ale unei comunități- **întru** cultura care dă identitate.

Analizând opera eminesciană din unghiul sistemului categoriilor dialogicului și dialogismului ([4]), Gheorghe Doca reușește a ne delimita mecanismul efectului catalitic în cazul lui Eminescu. Se trece dincolo de formare, dincolo de asimilare. Geniul lui Eminescu ni se revelează acum și prin izbucnirea creației din acea întoarcere îmbogățită la sine iterată iar și iar, care reîncepe printr-o deschidere întru o închidere care se deschide¹⁷. Însă același proces constatăm că se petrece -creația fiind orientată acum spre operă științifică, istorică și filosofică- în cazul lui Dimitrie Cantemir.

Câștigăm un prim semn al unei continuități de fond a culturii române, peste veac, continuitate cu suport în ultima categorie. Faptul nu este întâmplător, ci, din adânc, își are legea sa clară mai înaltă. Este suficient să observăm că cele șase categorii ale dialogismului sau ale dialogicului corespund celor șase momente ale întrebării degajate de Heidegger în *Ființă și timp*. Întrebarea nu doar stârnește cunoașterea, ci și o configurează creativ cu și prin substanță.

2.4 Îndemnul marcusian în tăcută lucrare spre o mai profundă înțelegere a identității românești.

Să aplicăm îndemnul marcusian. **Oare cuprinde graiul românesc prin sine cele șase categorii ale dialogismului (sau ale dialogicului)?** Întrebarea vizează măsura puterii expresive a limbii române. Întrebarea nu s-a mai pus și doar acum se poate pune.

Răspunsul, în cazul graiului românesc, este afirmativ. Două justificări ne stau la îndemână. Prima, neașteptat de veche și directă, este chiar fraza *de pe fapte a lucrurilor ființă se cunoaște, că pricină înainte mergătoare au avut*. Să urmărim structura frazei în pragmatica ei. Între cele trei itemuri (1) *fapte*, (2) *ființa lucrurilor*, (3) *pricină* sunt posibile șase relații grupându-le câte

¹⁷ „închidere care se deschide” -concept introdus de Constantin Noica ([7])

două, dar încă aproape fiecare grup de sememe extras păstrează, ca sintagmă, un sens inteligibil întind o acțiune-act pe care îl putem efectua. *Primordialitatea relației* este asigurată de însăși coagularea internă a frazei. *Deschiderea la/către lume* ni se arată prin *a lucrurilor ființă se cunoaște*. Vedem *deschiderea la/către altul* prin acel că *pricină înainte mergătoare au avut* (cauza este deschisă către fapt [altul]). *Deschiderea la/către sine* ni se arată ca *a lucrurilor ființă se cunoaște* prin deschiderea faptelor către ele însele. *Ieșirea din sine și disponibilitatea către întâlnire* ni se arată prin *pricină înainte mergătoare*. Alteritatea se arată, pe de o parte, prin chiar modalitățile de *a fi* diferite ale celor trei itemuri (corespund la trei categorii aristotelice diferite: *acțiunea* [fapta], *ousia* [ființa], *afecțiunea* [pricina afectează]), iar pe de altă parte, trecerea la modalitatea altuia (înțelesul categoriei *alteritate* în sistemul categoriilor dialogismului) – prin trecerea lucrului în faptă, a pricinii în lucru. *Reciprocitatea* ni se arată prin chiar relațiile intra-frază: lucrul se cunoaște prin existența cauzei sale, cauza determină existența lucrului. În fine, *întoarcerea îmbogățită la/către sine* ni se arată atât prin ce primim înțelegând fraza, cât și prin sudura semantică internă a frazei care -astfel- se descompune și se recompune succesiv cu un sens mereu îmbogățit în cuprindere și, apoi, în intensitate. Întreaga frază se descompune în două, cele două în încă două, după care recompunerea la întreg în trei pași îmbogățește sensul global, după care acesta se descompune întărind sensul fiecărei componente, acestea se recompun în trei pași întărind sensul global, ș.a.m.d. Este o structură repetitivă, dar nu simplu repetitivă și nici infinit ciclabilă¹⁸. În consecință, fraza *de pe fapte a lucrurilor ființă se cunoaște, că pricină înainte mergătoare au avut* conține, structural, prin sine însăși, sistemul celor șase categorii ale dialogicului. Trecută în modalitatea citirii sau zicerii, fraza conține -prin ea însăși- sistemul celor șase categorii ale dialogismului.

2.5 Îndemnul marcusian în tăcută lucrare împreună cu *sentimentul românesc al ființei*

A doua justificare a cuprinderii celor șase categorii ale dialogicului în sinele graiului românesc, prin însăși identitatea sa, pornește de la faptul că, în cazul limbii române, graiul poate grăi despre sine prin sine ținându-se de cuvintele pe care nu le găsim în alte graiuri. Încă, nereflexiv și fără oglindă, se poate întreba prin sine despre sine ca despre altceva și despre

¹⁸ Bolero-ul lui Ravel are o asemenea structură: repetitivă, dar nu simplu repetitivă și nici infinit ciclabilă.

altceva poate întreba ca despre sine. Fără a rămâne suspendat. Așa se și ridică corespondența celor șase categorii cu momentele întrebării. Momentele întrebării constituie doar sintaxa întrebării, cea mai general-cuprinzătoare întrebare fiind aceea despre ființă ([9], p.8-9). Pe această cale, însă, justificarea urmărită are a da seamă nu despre ființă ci, are a da seamă, dinspre graiul românesc despre ființă. Lucrarea s-a făcut. Constantin Noica în *Sentimentul românesc al ființei*, așa cum se ivește el prins-cuprins în fibrele limbii române prin momentele sale de flux-reflux proprii, dinspre graiul românesc dezvăluie ființa și ființarea. Volumul cuprinde șase capitole: *Orizontul întrebării, Modulații românești ale ființei, Sentimentul ființei, Rațiunea ființei, Arheii, Seninătatea ființei din perspectivă românească*. Vom constata că fiecare capitol corespunde unei categorii a dialogicului și deopotrivă a dialogismului. Să urmărim ([7], p.162-163), prin cuvintele autorului, intenția volumului și rezumatul primelor cinci capitole.

<[...] am încercat să descriem, potrivit gândului românesc din trecut, fața [...] ființei [...] Am văzut, în primul capitol, cum prinde treptat contur, din formulările obișnuite ale *întrebării*, dar încă mai bine din formulările mai puțin obișnuite puse în joc de limba românească, un fel de orizont al ființei¹⁹; apoi, cum se ivesc, cu *modulațiile românești ale ființei*, născute din iscodiri și întrebări [...] un fel de instantanee ale ei: [...] *n-a fost să fie*, [...] *era să fie* [...] *va fi fiind* [...] *ar fi să fie* [...] *este să fie* [...] *a fost să fie*²⁰; am văzut în al treilea capitol cum, din toate aceste semne și sclipiri ale ființei peste lume, se naște un *sentiment* al ei cu privire la lumea fapturilor reale, dând chiar și realităților individuale de o clipă sorții de a fi sau măcar de a deschide câmpuri ontologice, ca tot atâtea pâlپări de ființă²¹; [...] mai departe [...] putem organiza [...] căutările acestea [...] într-o structură, un fel de arhetip sau un *model al ființei*, care se poate împlini, dar poate și să nu aducă ființa la lumină, sub întunericul lumii individualului, sau cel al luminii *Luceafărului*, sau sub ziua oarbă a neîmplinirilor, cum ar fi în *Tinerețe fără bătrânețe*²²; și am

¹⁹ *Primordialitatea relației*: <potrivit gândului românesc din trecut [...] fața ființei [...] prinde treptat contur [...] din formulările mai puțin obișnuite puse în joc de limba românească>. Prima categorie a dialogicului corespunde *instanțierii* unui fel de orizont al ființei. Termenul „instanțiere” ne-a fost sugerat de Gh. Doca. Dar <potrivit gândului românesc din trecut [...] din formulările mai puțin obișnuite puse> arată că -în primul capitol- activă este prima categorie a dialogismului.

²⁰ A doua categorie a dialogicului: ansamblul sintagmelor indicate acoperă exhaustiv, considerăm, ipostazele deschiderii la/către lume/altul/sine.

²¹ Dar <a deschide câmpuri ontologice> revine la *ieșirea din sine și disponibilitatea către întâlnire*, a treia categorie a dialogismului.

²² Capitolul IV, *Rațiunea ființei*, prin operele analizate, poemul lui Eminescu și basmul cules de Petre Ispirescu, aduce accentul grav, de destin, al unei imposibile uniri atât între acela/aceasta (cer/pământ) cât și acesta/aceea (pământ/cer respectiv trecător/eternitate). Tema *alterității* apare ca imposibilă unire între contrarii -deși, cer și pământ, ambele, sunt. <În toate acestea „a fi” trebuie să aibă o noimă și una singură> ([7], IV, p.86) care <la sugestiile sentimentului românesc al ființei [...] buchetul de semnificații al prepoziției noastre „întru”[...] exprimă

văzut, în al cincilea capitol, cum și-au găsit toate acestea un fel de condensare în *arheii* eminescieni [...] duhuri bune să exprime felul cum se ridică totuși spre ființă lumea, din negurile ei.>

Prin <*cum se ridică din negurile ei lumea spre ființă*>, capitolul V, *Arheii*, își desfășoară firul prin categoria *reciprocității* a dialogismului și, aproape simultan, a dialogicului. Derivat din *archai* [pl.] (*arche* [sing]), termen din filosofia greacă desemnând principiile (ca procese) după care din elemente primare -sau primordiale- se „fac” cele secundare, *arheii* corespund (conform încercării eminesciene din *Archeus*) principiilor din lucruri după care lucrurile sunt ce sunt și nu [120]altceva. Dar principiile lucrurilor sunt anterioare lucrurilor (procesul precedă rezultatul). Principiul unui lucru este chiar dacă lucrul încă nu este. Într-un plan mai abstract -Noica îl subliniază ca atare- principiul lucrului conferă identitatea acelui lucru, reglează existența acelui lucru și prin identitatea ce-i conferă îi delimitează esența. Astfel, principiul reglează existența proprie unui lucru ridicându-l la ființă. Pentru Noica, problema nu este a abstractului, a esenței și a putinței sau neputinței existenței unui lucru dinspre „a fi”, ci, problema este de a găsi cuvântul din grai care, prin sine, să dea seamă de acestea. Cuvântul este *duh* (duhul pogoară, duhul urcă, ceva se face după duhul lui, chiar cuvintele au duhul lor). Astfel, *reciprocitatea* -categorie a dialogismului, deoarece prin *arhei* se cheamă puțința unui lucru de a fi ca reciprocă a lucrului care există- prin cuvântul *duh* și sintagmele ce poate prilejui corespunde categoriei dialogicului cu același nume. Categoria dialogică a *reciprocității* este prinsă în cuvântul *duh*. Acum, graiul românesc -prin *duhul* său- are identitate.

Capitolul VI, *Seninătatea ființei din perspectivă românească*, începe prin <Cultura noastră a avut în trecut trei mari gânditori: limba, un poet și un sculptor> ([7], p.162). După rezumatul primelor cinci capitole, observând că până acum din fața descrisă a ființei <nu este în joc ființa privită în ea însăși, cu bucuria pe care o poate da ea> ([7], p.164) continuă

<Cineva a adus, totuși, bucuria. [...] sculptorul acela al zborului și al esențelor, Brâncuși. El însuși spunea cu îndrăzneala simplității, că vrea să aducă oamenilor bucuria. Alt nume nu-i dădea -- dar ne este limpede [...] privindu-i opera, că era vorba despre bucuria *așezării în ființă*. Brâncuși descrie ce este *durabil*.>([7], p.165).

tocmai situația ființei de a se ivi *prin deschiderea către ceva care poate și să nu fie*.> ([7], IV, p.94) Astfel, prin *întru*, specific limbii române, a patra categorie a dialogicului *alteritatea* (*diversitatea/schimbarea* (*alterarea*)/*modalitatea altuia/modalitatea celui alt*; -pentru primele două semnificații: [4], p.69) este cuprinsă în sinea graiului românesc prin el însuși.

Din acest punct <bucuria așezării în ființă>, moment al *sentimentului românesc al ființei*, devine evident faptul că ultimului capitol îi corespunde ultima categorie a dialogismului: *întoarcerea îmbogățită la/către sine*. Cum bucuria este o capacitate, iar <ființa privită în ea însăși, cu bucuria pe care o poate da ea> stă pentru actualizarea capacității desemnată de „bucurie”, *întoarcerea îmbogățită la/către sine* este aici și categorie a dialogicului. Ce din și în graiul românesc, prin sine însuși, cuprinde această ultimă categorie?

<suntem datori să vedem dacă, pentru bucuria neașteptată, dar semnificativă a creației lui²³, nu se pot totuși găsi antecedente în cultura sau în cuvântul românesc. Și antecedentul – cel principal, pentru că este al limbii, adică al materiei în care se înscrie tot ce este creație – l-am și numit: e prepoziția „întru”, cu iradierea ei în tot ce e românesc> ([7], p.167).

Astfel, prin *întru* și *devenire întru* (sentimentul românesc al ființei actualizând așadar devenirea întru ființă) ultima categorie a dialogismului și, respectiv, a dialogicului, este conținută în graiul românesc prin însăși sinea sa -a graiului românesc.

3. În loc de încheiere

Cu uimire vedem că textul volumului *Sentimentul românesc al ființei* are șase capitole, fiecare dovedindu-se a corespunde exact unei categorii a dialogismului. Reciproc, fiecare categorie a dialogismului corespunde exact unui capitol al așezării *sentimentului românesc al ființei*, ordinea capitolelor fiind identică ordonării din sistemul celor șase categorii ale dialogismului. Constantin Noica a scris nu cu sistemul categoriilor dialogismului în cap, și nici Gheorghe Doca nu a ridicat sistemul având în minte scrierea noiciană²⁴. Singura legătură a fost Eminescu și graiul românesc. Câștigăm dovada unei mai din adânci lucrări configurând cultura românească. Prezența activă a unei matrice stilistice de fond care însemnează, punând pecete, mai mult decât colecția uneltelor modelării în lut, culoare, construcție, materie sonoră, ori fonematică ori material abstract de gând. Încă, poate mai important, reluând momentele întrebării despre ființă și cercetarea ei după cum se arată ea pe sine din sine când se arată, Noica, fără efort parcă, găsește pentru fiecare astfel de moment acele cuvinte de sine stătătoare deja existente în grai – atât de proprii românești

²³ Brâncuși, n.n.

²⁴ Din [4] se vede că autorul a plecat doar de la opera eminesciană și sufletul care i-a dat glas (un arheu, am putea spune, care ridică *lumea la ființă*)

că nu le mai găsim în alte graiuri— prin care momentul este prins și fixat, exact, împreună cu lucrarea sa. Acestea sunt, pe de o parte, calapoadele de gând românesc nu numai turnate ci și ținute, în formă și secret la vedere conținut, de calapoadele de grai românesc²⁵. Concluzia, de negândit, cum că graiul românesc are nu doar afinitate cât identitate cu rostirea ființei (elinește începută) din sentimentul românesc al ființei, oferă nebănuită nouă înțelegere a identității românești. Prima înțelegere, nouă, este aceea că nu am fost copleșiți de gândirea germană asupra ființei și a ceea ce ține de împrejurările ei (nici de aceea, franceză, nici de aceea, latină, nici de aceea greacă) ci, cu bucuria devenirii întru ființă, a noastră, am adus -și încă putem aduce- o perspectivă și o așezare mai firească, mai proaspătă, mai vie, dar tot atât de tare și lipsită de silnicie precum aceea a rațiunii maxime când spre adevăr țintește.

Cu aceasta am câștigat semnul modului probei efectivității pe termen lung a soluției marcusiene. Deoarece, gândirea germană și gândirea franceză a perioadei 1700-1920 a constituit un fenomen de intensitate similară globalizării de astăzi. Dacă nu pierduți am fost atunci scriind în latină, germană, franceză, italiană²⁶ și mai ales în românește, cu atât mai mult astăzi de ce să ne sfiim? Când dar prețios avem aduce lumii: sufletul nostru. Aceasta înseamnă soluția germinal-generativă formulată de Solomon Marcus, pragmatică, practică, efectivă, în acord deplin cu matricea noastră a ființei întregi întru care devenim. Principalele argumente pe care se sprijină afirmațiile (1)-(3), caracterizând singular soluția marcusiană, sunt acum prezente. Partea a doua a studiului, dedicată deslușirii aspectelor tehnice și a valorii instrumentale a (metodei de cercetare a) matricei stilistice de fond a Culturii românești, va oferi suportul viabilității soluției.

Cercetarea de față este doar un început. Sperăm la adâncirea ei și de către alții, câmpul de lucru fiind destul de întins - iar metodele încă ne-epuizate.

Dorim să mulțumim pe această cale: doamnei Maria Gheorghian pentru a ne fi subliniat aspecte mai fine asupra lui Dimitrie Cantemir în dialogul cu știința timpului său ([20]), domnului dr. ist. Dan-Tudor Ionescu și domnului dr. ist. Adrian Dumitru pentru lămuriri asupra anumitor

²⁵ „calapoade de gând”: expresie, cu plasticitatea ei deosebită, utilizată mai ales de L. Blaga, M. Vulcănescu, C. Noica.

²⁶ iar astăzi în engleză

momente din istoria antică (ferindu-ne astfel de o cercetare fără finalitate), domnului profesor dr. Gheorghe Doca pentru critica severă și benefică, domnului Dr. Geo Săvulescu pentru observații care au dus la îmbunătățirea textului (dar și vii dezbateri asupra filosofiei lui Blaga, în cadrul *Școlii de Înțelepciune Constantin Noica*, cu aducerea în atenție a importanței lucrării domnului Michael S. Jones), și -nu în ultimul rând- doamnei Lavinia Spandonide pentru amabilitatea de a ne fi facilitat accesul la volumele epuizate din *Răni deschise* (volumul 5 prilejuindu-ne prezentul studiu).

Încă, vii mulțumiri datorăm organizatorilor conferinței *Globalization, Intercultural Dialogue and National Identity* (GIDNI -3) care, în litera și spiritul vremii, oferă un atât de necesar și oportun prilej al afirmării deschiderii noastre către lume.

În cadrul comunicărilor și dezbaterilor din secțiunea *History and Cultural Mentalities*, nuanțele soluției marcusiene²⁷ au primit -incidental- două, considerăm, confirmări neașteptate. În dezbaterile, ce au urmat comunicării [21], asupra clarificării statutului identității spirituale (naționale) a comunității levantine, formularea găsită de domnul profesor dr. Giordano Altarozzi și doctorand Iulia Alexandra Oprea a confirmat operaționalitatea definiției vulcănesciene a „identității (spirituale) naționale”²⁸. În comunicarea [22] asupra necesității utilizării mijloacelor contemporane de comunicare (globală) în promovarea rolului muzeului, autorul, domnul dr. Dumitru-Cătălin Rogojanu, referindu-se la conținutul muzeal (viața acelor obiecte împletită în viață), a depășit momentul aparentei opoziții față de serviciul organizării promovării prin formularea „să studiem și să respectăm acest conținut, iar în afirmarea lui să utilizăm comunicarea modernă”²⁹

Formularea marcusiană, iată, în câte moduri -neștiute încă- reușește să dea seamă de necesitatea conștientizării darului pe care îl purtăm.

²⁷ o mai profundă înțelegere a identității românești și < a folosi limba română în România, a-i studia și respecta istoria, pe de o parte, și a scrie în limba engleză, atunci când comunicăm cu lumea și vrem să ne afirmăm la scară planetară, pe de altă parte.>

²⁸ Unitate superioară de ordin metafizic (i.e., reală) a unui popor (populații) la încheietura cu istoria -*apud* [16], p.66.

²⁹ Fraza o reproducem din memorie.

BIBLIOGRAPHY:

1. Solomon Marcus: *Răni deschise 5 – Focul și oglinda*; în *Răni deschise* (vol. 5) Editura Spandugino, București, 2015
2. Michael S. Jones: *The Methaphysics of Religion: Lucian Blaga and Contemporary Philosophy*, 2006 (Rosemont Publishing & Printing Corp), Madison Teaneck Fairleigh Dickinson University Press.
3. Michael S. Jones: *Metafizica religiei: Lucian Blaga și filosofia contemporană*, trad. text: Geo Săvulescu, trad. note: Dominic Georgescu, București, Self Publishing (www.self-publishing.ro), 2014
4. Gheorghe Doca: *Eminescu: o perspectivă dialogică*, Vol. 1-2, Editura Academiei Române, București, 2009
5. Solomon Marcus: *Limba Română -între infern și paradis-*, Editura Spandugino 2014
6. Mircea Vulcănescu: *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009
7. Constantin Noica: *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978.
8. C. H. Waddington: *The Strategy of The Genes*, George Allen & Unwin LTD, 1957 (Routledge, 2014)
9. M. Heidegger: *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ediția a 3-a, Humanitas, București, 2012
10. *Strategia de dezvoltare a României în următorii 20 de ani*, coordonator: Acad. Ionel-Valentin Vlad, Editura Academiei Române, București, 2015 (Vol. I), 2016 (Vol. II), <http://www.acad.ro/strategiaAR/strategiaAR.htm>
11. Proiect 9. *Cultura Românească între național, localizare în zona proximă și universal – Europa Multilingvistică, Cultura Electronică* (coordonator Acad. Alexandru Surdu), în [10], Vol. I p.375-402, Vol. II, p.385-404
12. Proiect 10. *România – Societate a Cunoașterii și a valorii adăugate la ceea ce are* (coordonator: Acad. Traian Gheorghe Filip), în [10], Vol. I, p.411-435, Vol. II, p.405- 444
13. Proiect 11. *România în era globalizării – Spațiu și tradiție de întâlnire a civilizațiilor, de echilibru și moderație* (coordonator: Profesor universitar dr. Dan Dungaciu), în [10], Vol. I, p.441-477, Vol. II: p.445-460
14. Dimitrie Cantemir: *Hronicul Romano-Moldo-Vlahilor*, <https://ia801409.us.archive.org/18/items/HroniculRomani-moldo-vlahilor/HroniculRomano-moldo-vlahilor-DimitrieCantemir.pdf> (ultima accesare: 10 mai 2016)

15. Dimitrie Cantemir: *Hronicul Romano-Moldo-Vlahilor* (scriere chirilică, 1836), <https://ia801406.us.archive.org/21/items/khronikulromano00cantgoog/khronikulromano00cantgoog.pdf> (ultima accesare 10 mai 2016)
16. Alexandru Surdu: *Vocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, București, 1995
17. Alexandru Surdu: *Filosofia pentadică I: Problema transcendenței*, Editura Academiei Române, București, 2007
18. Lucian Blaga: *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011
19. Cătălin Ioniță: *Semnificația întâlnirilor cu Solomon Marcus - Conștiența Culturii de matematicitate sa*; în *Întâlniri cu - Meeting with- Solomon Marcus*, Vol.1, Editura Spandugino, București 2011, p.798-822
20. Maria Gheorghian: *Dimitrie Cantemir și știința timpului său*, comunicare - Simpozionul *Rădăcini, momente și echilibru în dinamismul științei românești* (I), 11 februarie 2016, GCI/DLMFS (Grupul de Cercetări Interdisciplinare - Divizia de Logică, Metodologie și Filosofia Științei - CRIFST - Academia Română)
21. Giordano Altarozzi și Iulia Alexandra Oprea: *Multicultural Dialogue in Ottoman Empire and Republic of Turkey: The Levantine Community*, articol prezentat în cadrul GIDNI-3 (19-20 May 2016, Tîrgu Mureș)
22. Dumitru-Cătălin Rogojanu: *New Approaches in Museum Communication*, articol prezentat în cadrul GIDNI-3 (19-20 May 2016, Tîrgu Mureș)

ROMANIA'S GEOPOLITICAL SITUATION IN THE PERIOD OF THE BALKAN WARS AND WORLD WAR I

Gavriil Preda

Assoc. Prof., PhD, "Dimitrie Cantemir" University of Bucharest

Abstract: The Balkan Wars had significant consequences for the territorial and state architecture in the Balkan Peninsula and led, in geopolitical terms, to a clear delineation of spheres of influence in the region. Romania took part to the second Balkan War and due to the pressures exercised by Austria-Hungary, Bucharest distanced itself from the Central Powers. The outbreak of World War I helped Romania to straighten its foreign policy lines, especially with regard to the fulfillment of its fundamental interest: the national unity. The adoption of neutrality was an important step took by the government from Bucharest, marking the estrangement of Romania from the Triple Alliance and the growing rapprochement with the Entente.

Keywords: geopolitical situation, foreign policy, Balkan Wars, Central Powers, Entente

Criza bosniacă din anii 1908-1909 a generat reorientări politice, diplomatice și militare importante, atât din partea marilor puteri, cât și al micilor state balcanice, având implicații deosebite asupra situației geopolitice din sud-estul continentului. Anexarea provinciilor Bosnia și Herțegovina de către Austro-Ungaria, sprijinul dat de Viena Bulgariei, care și-a declarat independența și a anexat Rumelia Orientală, au dus la modificări semnificative ale statu-quo-ului teritorial din Peninsula Balcanică stabilit prin hotărârile Congresului de Pace de la Berlin din 1878. Modul de acțiune al Vienei a provocat „în toate cancelariile din lume un sentiment de neîncredere în monarhie” recunoștea chiar ministrul de externe austro-ungar, contele Berchtold. [1,2001, p. 279] Politica desfășurată de Austro-Ungaria în regiunea balcanică, ofensiva economică a Germaniei în spațiul otoman, implicarea mai activă a Italiei, Franței și Angliei în problemele regiunii au amplificat asperitățile dintre marile puteri, mai ales în chestiunile

Strâmtorilor și ale Orientului Apropiat. După eșecul înregistrat în războiul dus împotriva Japoniei în anii 1904-1905, Rusia a abandonat politica de expansiune în Extremul Orient și s-a concentrat pe chestiunile din Europa. Reorientarea politicii ruse către problemele europene, în special pentru cele din sud-estul continentului (regiunea Mării Negre, Strâmtori și Caucaz), a făcut ca rivalitatea dintre Rusia și Austro-Ungaria să capete noi dimensiuni și să domine geopolitica Balcanilor în anii premergători declanșării Primului război Mondial.

Soluționarea crizei bosniace în favoarea puterilor centrale, în timpul crizei-Rusia și Serbia au fost supuse unui șantajat militar pentru a accepta condițiile impuse de Viena și Berlin, au creat impresia unei victorii politico-diplomatice a celor două imperii germanice. În realitate, rezolvarea politico-teritorială a crizei bosniace în avantajul Austro-Ungariei s-a dovedit a fi un fruct otrăvit, care în loc să consolideze Tripla Alianță a generat tensiuni între statele membre. Austro-Ungaria a trebuit să facă eforturi pentru înlăturarea neîncrederii autorităților de la Roma și București asupra scopurilor politicii sale în Balcani. Italia a perceput anexările teritoriale făcute de Austro-Ungaria ca o amenințare pentru interesele sale din regiunea adriatică. În consecință, Italia a fost încheiat un acord cu Rusia, la Rocconigi, care prevedea, printre altele, menținerea statu-quo-ului teritorial din Balcani și susținerea reciprocă a intereselor italiene în Mediterana Orientală și a celor rusești în „problema Strâmtorilor”. Acordul de la Rocconigi era dovada clară de manifestare a unei politici externe italiene independente care putea sau nu să țină cont de tratatul de alianță semnat cu Germania și Austro-Ungaria.[2, 1987, p. 415]

La rândul lor factorii de decizie politică și militară de la București au urmărit cu mare atenție rivalitatea dintre Rusia și Austro-Ungaria în chestiunile sud-dunărene, fiind preocupați de orice schimbare a balanței de forțe din Balcani și de evoluțiile sferelor de influență din zonă. Guvernele de la București au fost permanent preocupate de atitudinea Bulgariei, țară care a susținut deschis o serie de revendicări teritoriale față de România. [3, 1936, pp. 141-143] Faptul că Austro-Ungaria urmărea o apropiere de Bulgaria a produs nemulțumire la București. Atragerea Bulgariei în Tripla Alianță nu avantaja România pentru că diminua valoarea sa geopolitică în cadrul alianței și, într-o anumită măsură, limita libertatea de manevră a diplomației de la București. Totodată, România urmărea foarte atent evoluția raporturilor dintre Rusia și Bulgaria, întrucât susținerea Sofiei de către Austro-Ungaria a creat nemulțumire la Sankt Petersburg. De aceea autoritățile de la București erau interesate de consolidarea raporturilor cu

state balcanice precum: Serbia, Grecia și Imperiul Otoman, dar și de îmbunătățirea relațiilor cu Rusia, ca factori de echilibru în balanța de forțe regională.

Statele balcanice moderne: Grecia, Bulgaria, Serbia și Muntenegru aveau ca obiectiv comun chestiunea unității naționale, care în fapt însemna eliberarea conaționalilor ce locuiau în teritorii aflate în componența Imperiului Otoman. Realizarea unui astfel de obiectiv era dificilă pentru că neîncrederea și rivalitățile teritoriale dintre statele menționate mai sus ridicau mari obstacole în eforturile de realizare a unui echilibru între interesele specifice fiecărei părți. Procesul de consolidare a statelor balcanice a generat politici diferite din partea marilor puteri față de acesta. Austro-Ungaria era ostilă procesului de consolidare al statelor slave din Balcani, mai ales a Serbiei și Muntenegrului, pentru că afirmarea lor crea un obstacol suplimentar împotriva proiectelor vieneze de expansiune spre Salonic și Adriatică. Existența unui stat sârb puternic, un adevărat *Piemont balcanic*, constituia un factor ce stimula emanciparea națională a slavilor din imperiu. Pe o poziție diametral opusă se situa Rusia. Diplomația rusă și-a concentrat eforturile pentru susținerea statelor slave balcanice împotriva Austro-Ungariei. Acțiunile Rusiei au fost favorizate și de efortul de normalizare a relațiilor dintre Serbia și Bulgaria, îngrijorate de politica de forță promovată de Austro-Ungaria. Ministrul rus de la Belgrad, N.H.Hartwing a fost artizanul apropierei sârbo-bulgare. Diplomația bulgară a fost deosebit de activă în anul 1912 și a reușit în urma negocierilor purtate să semneze un tratat militar cu Serbia (29/13 martie 1912), un acord cu Grecia (16/29 mai 1912), să atragă Muntenegru în alianță și să obțină asigurări de neutralitate condiționată din partea României. Constituirea Ligii Balcanice a fost o reușită a diplomației ruse, fiind percepută ca un mijloc util pentru promovarea intereselor sale și de contracarare a proiectelor geopolitice ale puterilor centrale în Balcani. [1,2001, p. 282]

După constituirea Antantei, României a dobândit o rol geopolitic sporit în ipoteza declanșării unui război european generalizat. Din punct de vedere militar, Rusia era interesată ca România să fie atrasă în sfera de influență a Antantei, pentru că în acest fel nu mai era nevoită să își împartă forțele și pentru apărarea frontierei din sud-est, de la granița cu România. [4, 1922, p. 28] Interesul strategic al ale marilor puteri din Antanta pentru spațiul românesc a fost însoțit și de cel economic. Prin suprafață și populație statul român era cel mai mare din regiunea balcanică. În deceniile premergătoare începerii primului război mondial, România a cunoscut un progres general constant grație unei politici economice protecționiste și stimulării dezvoltării industriei naționale, fiind „, în raport cu puterile sale, (...) unul dintre cele mai prospere

[state]din Europa înainte de 1914”. [5, 1919, p. 157] În perioada 1901-1914 forța motrice s-a dublat, producția industrială a crescut cu 138%, producția agricolă aproape se dublase, reprezentând circa 2/3 din venitul național și peste 83% din exportul românesc. Industria petrolieră a cunoscut o puternică dezvoltare, exportul de produse petroliere atingând în anul 1914 cifra de 1.885.225 tone, clasând România între primii patru producători de petrol ai lumii. Investiții străine masive s-au făcut în industria petrolieră din România, ponderea acestora era în anul 1913 de peste 88%, din care capitalul englez, francez și anglo-olandez însumau circa 56%, [6, 1914, p. 134] iar capitalul german și austriac peste 32% [7, 1922, p. 63-64]. Dezvoltarea agriculturii și industriei au determinat o creștere a exportului de cereale, produse petroliere, produse agricole și animale, valoarea acestuia ajungând la 1,200 miliarde lei aur în anul 1912.

Prin resursele economice și prin valoarea strategică a teritoriului, statul român devenise un partener care interesa în egală măsură cele două grupări militare din Europa, importanța sa geopolitică dobândind o valoare aparte în caz de război. S-a conturat o complemetaritate evidentă între interesele economice ale Franței și Angliei și cele militare ale Rusiei referitoare la România. În asemenea condiții, diplomația de la Sankt Petersburg și cea de la Paris au acționat împreună în chestiunile ce vizau spațiul românesc. Acțiunile inițiate de Sankt-Petersburg și Paris pentru a scoate România din sfera de influență a puterilor centrale s-au desfășurat simultan cu demersurile de constituire a Ligii Balcanice. Ministrul afacerilor externe rus, Serghei Dimitrievici Sazonov, a fost unul dintre partizanii strategiei diplomatice ce a vizat atragerea României în Antantă. [8, 1982, p.]. Guvernul rus a trimis un nou ministru la București, pe Nicolai Nicolaevici Șebeko, un diplomat abil care a reușit să reducă neîncrederea factorilor politici români în politica externă a imperiului țarist. Deosebit de folositoare pentru influențarea opiniei publice românești în favoarea Antantei, implicit pentru diminuarea suspiciunilor față de Rusia, au fost vizitele în România a unor personalități politice, culturale și științifice din Franța. Manifestările de solidaritate ale acestor personalități franceze cu năzuința de unitate națională a românilor a provocat un curent de simpatie pentru Antanta, care s-a consolidat tot mai mult în opinia publică românească. În același timp a avut loc și o creștere a ostilității față de Austro-Ungaria, atitudine alimentată de politica de deznaționalizare promovată în mod agresiv de guvernele de la Budapesta. [9, 2006,]

La 18/31 octombrie 1912, statelor din Liga Balcanică au declarat război Imperiului Otoman, acțiunea lor militară fiind favorizată de faptul că statul otoman se afla în conflict cu

Italia, iar gruparea principală de forțe militare turce era concentrată pe fronturile din Cîneraica și Tripolitania. Declanșarea războiului balcanic a provocat o situație periculoasă pentru pacea și stabilitatea europeană, care depindea de echilibrul de putere dintre cele două blocuri militare, Tripla Alianță și Antanta.

Marile puteri, inclusiv Rusia – principalul susținător al Ligii Balcanice - nu au putut să oprească declanșarea războiului împotriva statului otoman. În scurt timp forțele otomane din Turcia europeană au fost învinse de către armatele bulgare, sârbe, grecești și muntenegrene, fiind direct amenințată chiar capitala Imperiului Otoman. Victoriilor obținute de statele Ligii au fost urmate de ocuparea și anexarea teritoriilor cucerite, acțiuni care au produs modificări majore în arhitectura teritorial-statală și balanța de forțe din Balcani. Înfrângerea Turciei a redeschis ghemul de interese și de rivalități dintre marile puteri în Balcani. Intervenția marilor puteri europene pentru oprirea conflictului s-a făcut în scopul protejării propriilor interese în spațiul balcanic și păstrării echilibrului geopolitic în sud-estul continentului. Rusia nu accepta un Constantinopol grec sau bulgar, pentru Austro-Ungaria se contura posibilitatea blocării expansiunii spre Balcani (*Drang nach Salonik*), iar Franța, Anglia și Germania își vedeau amenințate pozițiile câștigate în Imperiul Otoman. În acest context, la 20 noiembrie 1912 s-a încheiat armistițiul între statele beligerante. Armistițiul a fost cerut de Turcia, dar a fost obținut prin presiunea marilor cancelarii asupra statelor din Liga Balcanică pentru că modificările teritoriale rezultate în urma luptelor preocupau, în egală măsură, puteri mari și puteri mici. Londra a devenit locul în care s-au desfășurat simultan două conferințe privind viitorul regiunii balcanice: Conferința de pace la care au participat statele beligerante: Imperiul Otoman, Bulgaria, Serbia, Grecia și Muntenegru și o Conferința ambasadorilor, la care s-au întrunit reprezentanții diplomați ai puterilor europene cu interese în Balcani: Anglia, Germania, Austro-Ungaria, Franța, Rusia și Italia. Disputa pentru teritorii a spulberat solidaritatea Ligii Balcanice. Bulgaria dorea să obțină întreaga Macedonie și o parte din Tracia, pretenții care au fost respinse de Grecia și Serbia. Destrămarea solidarității balcanice a fost stimulată și de hotărârile luate la Conferința ambasadorilor referitoare la constituirea Albaniei și blocarea accesului Serbiei la Marea Adriatică.

România și-a declarat neutralitatea față de conflictul balcanic, cu condiția menținerii statu-quo-ului. [10, 2006, p.21] Soluția neutralității adoptată de România a dat satisfacție tuturor părților interesate de conflict. Guvernul român a precizat clar că era o neutralitate condiționată,

iar în situația unor modificări teritoriale care afectau echilibrul de putere regional „ România avea să își spună cuvântul”. [11, 1914, p.15]

Atitudinea României a fost realistă și a ținut cont de gruparea de forțe existentă din apropierea granițelor sale în momentul declanșării conflictului. O grupare era formată din Bulgaria și Serbia, susținute de Rusia, iar cealaltă era reprezentată de Austro-Ungaria care sprijinea pe turci. Prin statutul de neutralitate, România și-a asigurat continuitate în politica externă, adică alianța cu Germania și Austro-Ungaria, dar și o anumită libertate de acțiune pentru viitor. În urma modificărilor teritoriale survenite la sud de Dunăre, autoritățile de la București au cerut o compensație teritorială în sudul Dobrogei. Revendicarea teritorială a fost explicată de autoritățile de la București drept o măsură menită să păstreze echilibrul de putere în zonă, întrucât, prin teritoriile anexate, Bulgaria tindea să devină cel mai mare stat din regiunea balcanică. Autoritățile de la București s-au menținut ferm pe această poziție de-a lungul întregii crize balcanice și a fost problema care a dominat fondul relațiilor României cu Viena și Berlin. Ca dovadă că România nu își modifica opțiunile strategice în politica externă, dar înțelegea să își promoveze cu claritate obiectivele de securitate în Balcani, mai ales față de Bulgaria, guvernul de la București a reînnoit tratatul de alianță cu Tripla Alianță, la 5 februarie 1913.

Revendicarea cerută de România a generat reacții diferite în cancelariile europene pentru că a creat o problemă suplimentară în eforturile de restabilizare a regiunii, dar cea mai mare iritare a fost înregistrată la Viena, Sankt Petersburg și Sofia. Cererile României încurcau acțiunile diplomatice vieneze de erodare a Ligii Balcanice. În cadrul Conferinței ambasadorilor de la Londra, Austro-Ungaria, susținută de și Italia, a reușit crearea statului albanez, proiect care a provocat disensiuni între aliații balcanici. Serbia și Grecia au cerut compensații pentru teritoriile atribuite Albaniei, compensații care, în fapt, însemna reducerea câștigurilor teritoriale râvnite de Bulgaria. S-a creat în acest fel o stare de tensiune între Sofia, Atena și Belgrad. Diplomația de la Viena a valorizat această situație pentru a oferi Sofiei sprijinul său diplomatic împotriva Belgradului și Atenei. Diplomația de Viena era pusă în fața a două obiective contradictorii: să atragă Bulgaria de partea sa împotriva Serbiei, dar și să acorde României, stat aliat, satisfacție în chestiunea compensațiilor teritoriale. La rândul său diplomația rusă se confrunta cu o dilemă legată de diferendul teritorial româno-bulgar: nu voia să piardă influența câștigată la Sofia, dar era preocupată să aibă o Românie vecină neutră, în caz de război. Discuțiile româno-bulgare de la Londra privind o posibilă rectificare de frontieră nu au avut nici

un rezultat. Un posibil război româno-bulgar putea genera complicații majore pe continent. Pentru a se evita escaladarea diferendului româno-bulgar, marile cancelarii au acceptat propunerea britanică conform căreia problema teritorială dintre cele două state să fie supus medierii marilor puteri. [12, 1979, pp. 311-316].

Medierea s-a realizat printr-o Conferință a ambasadorilor, desfășurată la Sankt Petersburg în perioada 18 februarie/31 martie – 26 aprilie/9 mai 1913. Protocol încheiat la finalul conferinței respective prevedea printre altele: Bulgaria ceda Românie orașul Silistra și zona apropiată; statul român avea dreptul să subvenționeze școlile și bisericile macedo-românilor din Bulgaria; statul bulgar se obliga să acorde autonomie școlară și religioasă pentru populația macedo-română de pe teritoriul său. Deși s-a ajuns la o rezolvare pașnică a diferendului prin eforturile diplomatice ale marilor puteri europene, prevederile sale au produs nemulțumire atât în Bulgaria, cât și în România. La scurt timp, prin eforturile și sub presiunea marilor puteri, conflictul dintre Imperiul Otoman și aliații balcanici s-a încheiat printr-un Tratat de pace, semnat la Londra la 30 mai 1913. Încheierea Tratatului de pace din 30 mai 1913 nu a însemnat restabilirea încrederii și reducerea tensiunilor interstatale în regiune. În opinia publică și viața politică se mențineau foarte active curentele naționaliste agresive, resentimentele față de vecini. Eforturile de aplicare pe teren a prevederilor privind modificările teritoriale erau blocate de numeroase incidente și șicane între foștii aliați. În același timp s-a realizat o re poziționare a foștilor aliați. Bulgaria s-a considerat neîndreptățită de pacea încheiată și, încurajată de Austro-Ungaria, a pregătit reluarea ostilităților împotriva foștilor aliați, ignorând în mod ostentativ eforturile de mediere ale Rusiei. [11, 1914, pp. 108-109]. La rândul lor, Grecia și Serbia au pus bazele unei alianțe militare împotriva Bulgariei.

România a refuzat propunerile Serbiei și Greciei de alianță împotriva Bulgariei, dar a respins și presiunile Austro-Ungariei de a sprijini Bulgaria în acțiunile sale militare împotriva foștilor aliați, situație care a tensionat relațiile dintre București și Viena. [10, 2006, pp. 21-22]. România dorea să își păstreze libertatea de acțiune față de previzibila evoluție spre conflict a raporturilor dintre foștii aliați balcanici. Pentru statul român, menținerea echilibrului de putere în Balcani era cheia de boltă a politicii sale sud-dunărene. În mod firesc, România a refuzat cu fermitate susținerea unei Bulgarii puternice în detrimentul celorlalte state din Balcani, mai ales slăbirea Serbiei. Poziția autorităților de la București a fost sprijinită de Germania, care considera că singurul punct de sprijin pentru Tripla Alianță în „haosul balcanic” era România. [12, 1979, p.

346]. Și Italia a sprijinit poziția României, în contextul tensiunii apărute între București și Viena. După crearea Albaniei rivalitatea dintre Italia și Austro-Ungaria a cunoscut noi forme. Roma și Viena au făcut eforturi mari pentru includerea noului stat albanez în sfera proprie de influență. Dezacordurile majore dintre statele membre ale Triplei Alianțe în chestiunile balcanice au dat o libertate de manevră mărită diplomației românești. România a declarat public că pentru a se menține echilibrul de forțe la sud de Dunăre, va interveni militar în cazul unui nou război.[11, 1914, 136]. Proiectul geopolitic al Austro-Ungaria de a sprijini constituirea unei Bulgarii Mari a întâmpinat rezistența fermă nu doar a României, dar a intrat în coliziune cu întreaga strategie balcanică a Germaniei și a Italiei. Fără a ține cont de situația geopolitică regională și de posibilele complicații ulterioare, Bulgaria, susținută de Austro-Ungaria, a declanșat la 29 iunie 1913 al doilea război balcanic, prin atacarea foștilor aliați: Serbia, Grecia și Muntenegru. Austro-Ungaria a făcut presiuni asupra României pentru a ajuta Bulgaria în acțiunea sa militară. [10, 2006, p. 24]. România a mobilizat și a cerut Bulgariei oprirea conflictului. Acțiunea agresivă a Bulgariei și intenția Austro-Ungariei de a o sprijini militar au fost percepute ca pericole ce amenințau stabilitatea regională și anihilau eforturile celorlate state europene de stingere a conflictului, ceea ce a dus la „izolare”lor. [1, 2001, 283]. Abandonată de către Germania și Italia, Austro-Ungaria a fost forțată să lase Bulgaria fără sprijinul militar promis.

În situația politico-militară generată de atacul Bulgariei asupra foștilor aliați, marile puteri au apreciat că implicarea în conflict a României era necesară pentru restabilirea păcii în Balcani. Într-un cadrul geopolitic favorabil, sprijinit de acordul Rusiei, Franței, Germaniei și Italiei, România a intrat în război împotriva Bulgariei la 10 iulie 1913. Războiul s-a desfășurat în defavoarea Bulgariei, care a fost obligată să ceară pace. Tratatul de Pace de la București, din 10 august 1913 a stabilit noua hartă a regiunii balcanice. Pacea de la București a fost o premieră în diplomația continentului, fiind prima conferință când statele balcanice și-au stabilit singure noile reglementări dintre ele și „nu s-au mai găsit în anticamera tratativelor unde li se hotăra soarta”. [13,1984,p. 446]

Stabilirea noile frontiere din Balcani s-a făcut ținând cont de respectarea principiului echilibrului de putere. Frontierele Albaniei au fost păstrate în conformitate cu prevederile teritoriale ale Tratatului de la Londra din 17/30 mai 1913 referitoare la acest nou stat balcanic. Macedonia a fost împărțită între Serbia, Grecia și Bulgaria. Sangeakul Novi Pazar a fost divizat între Serbia și Muntenegru. Tracia de vest cu portul Kavala au revenit Greciei, iar Bulgaria a

primit ieșire la Marea Egee cu portul Dedeagaci. Cadrilaterul a fost încorporat de România. [14, 1914, pp. 157-161]

Consecințele geopolitice ale războaielor balcanice au fost resimțite atât în plan regional, cât și la nivel continental. Prin prevederile Tratatului de la București, statele balcanice au dobândit dimensiuni teritoriale și demografice relativ apropiate, factor esențial pentru echilibrul de forțe din regiune. După conferința de pace de la București s-a realizat o re poziționare și consolidare a relațiilor dintre țările balcanice după statutul dobândit la încetarea războaielor: învingătorii: Serbia, Grecia și România, de o parte și învinșii: Bulgaria și Imperiul Otoman, de cealaltă parte. Această distribuție a raporturilor interstatele a însemnat în fapt o nouă divizare a regiunii balcanice între țări învingătoare, care doreau menținerea echilibrului stabilit și țări învinse, care urmăreau modificarea acestuia. Înfrângerea Bulgariei și a Imperiului Otoman a constituit un eșec diplomatic major pentru puterile centrale, mai ales pentru Austro-Ungaria. Reducerea puterii de influență și a prestigiului imperiilor germanice, mai ales a Austro-Ungariei, a însemnat, în același timp, creșterea influenței Rusiei și Franței în regiunea balcanică. Consolidarea Serbiei și Greciei a atras după sine o apropiere tot mai strânsă a Bulgariei și Imperiului Otoman cu Austro-Ungaria și Germania. Berlinul și Viena erau interesate să își refacă pozițiile pierdute și să limiteze concurența capitalului francez și britanic în regiunea balcanică. La 8 noiembrie 1913 Germania a semnat o convenție militară cu Imperiul Otoman care avea drept scop reorganizarea armatei otomane. Prezența și activitatea în Imperiul Otoman a Misiunii militare conduse de generalul Liman von Sanders crea posibilitatea ocupării militare de către Germania a Strâmătorilor, iar eventualitatea ca steagurile germane să „fâlfâie pe meterezele Bosforului”. [15, 1998, p. 176] a provocat o reacție puternică din partea Rusiei. [16, 1954, p. 506]. Prezența militară a Germaniei la Strâmători a adăugat rivalității tradiționale din Balcani dintre Rusia și Austro-Ungaria, una suplimentară, cea dintre Rusia și Germania. Acțiunile Rusiei în regiunea balcanică erau susținute de Franța și Anglia, care și-au declarat opoziția față de strânsa colaborarea militară dintre Germania și Turcia. [10, 2006, p. 22]

Evoluția raporturilor de forțe dintre marile puteri în spațiul balcanic a fost atent urmărită de factorii de decizie de la București. Situația geopolitică impunea o politică realistă și prudentă. Experiența războaielor balcanice a dezvăluit o serie de concluzii interesante, precum: existența unor mari deosebiri între București și Viena privind obiectivele urmărite în politica sud-dunăreană; capacitatea diplomației române de a menține funcționalitatea alianței cu Berlinul și

Viena și în situații de criză majoră, forța României de a-și promova interesele naționale, în pofida disfuncționalităților cu aliații și a presiunilor externe exercitate asupra sa. Prin poziția și acțiunile sale politice, diplomatice și militare, România a dobândit un prestigiu și o recunoaștere internațională mărită după încheierea războaielor balcanice și a Conferinței de pace de la București.

Îndeplinirea scopurilor pentru care România intrase în cel de al doilea război balcanic a adus noi provocări statului român în plan internațional, cărora autoritățile de la București au fost obligate să le găsească soluții adecvate. România se afla în continuare sub presiunea unor acțiuni diplomatice, politice și economice desfășurate de marile puteri asupra sud-estului Europei. În condițiile date, alianța României cu Puterile Centrale rămânea o necesitate și după încheierea Păcii de la București pentru că situația sa de "stat mic, eclipsat de vecinătatea a două enorme imperii" [17, 1930, p. 70] impunea această abordare politică și militară realistă. Dependenta economică a României de Germania, fidelitatea nedezmănițită a regelui Carol I față de politica germană, asociate cu forța militară a statului german care domina în acel timp în Europa și sprijinul acordat de diplomația de la Berlin României în timpul celui de al doilea război balcanic constituiau argumente politice, economice și militare care impunea autorităților de la București să își conserve statutul de stat aliat față de principalul său partener extern - Germania.

Deosebirile de poziție dintre politica externă românească și cea austro-ungară manifestate în timpul crizei balcanice au provocat serioase temeri la nivelul conducerii politice și militare de la Viena. Structurile de informații ale Statului Major General austro-ungar au prezentat numeroase rapoarte și analize referitoare la situația din România, la starea de spirit și nivelul pregătirii de luptă a armatei române, la viața politică și opinia publică, care evidențiau o creștere a sentimentelor ostile față de Austro-Ungaria.

Într-un Memoriu al guvernului imperial din anul 1914, elaborat înainte de începerea războiului mondial se arăta, printre altele, că rezultatele crizei balcanice nu erau „favorabile” pentru Austro-Ungaria și Tripla Alianță, singurele reușite fiind considerate crearea statului albanez și scoaterea Bulgariei din „hipnoza rusă”. Evaluările privind România scoteau în evidență faptul că „alianța României cu puterile imperiale a fost un factor foarte apreciabil” pentru politica externă a Triplei Alianțe. În timpul crizei balcanice acțiunea franco-rusă asupra României s-a exercitat „cu o mare intensitate” și prin „miraculoase manevre” a încurajat „ideea unei Românii Mari”, ceea ce au dus în opinia publică la atitudini „ostile Monarhiei, și au

determinat în politica externă la o cooperare militară cu Serbia”. În continuare în document se menționa că raporturile actuale dintre Austro-Ungaria și România „se plasau în întregime pe terenul alianței”, dar într-un viitor război se prevedea „perspectiva neutralității”, deoarece chiar regele Carol invoca drept argument „opinia publică pentru a motiva imposibilitatea îndeplinirii în întregime de către România a obligațiilor sale de alianță”. În consecință trebuia „considerat ca imposibil de a da alianței cu România o siguranță și o importanță suficientă pentru a servi Austro-Ungariei ca pivot al politicii sale în Balcani”. În concluzie se aprecia că „Atitudinea României obligă în mod necesar Monarhia să acorde Bulgariei ajutorul pe care-l caută de mult timp și să paralizeze rezultatul politicii de încercuire rusă” [4, 1922, pp. 29-42]

Alianța dintre România și Austro-Ungaria era din ce în ce mai dificil de păstrat din cauza politicilor de deznaționalizare dusă de guvernele ungare, iar orientarea Vienei spre Sofia venea ca o contrapondere față de asemenea evoluții. În același timp, diplomația franceză, secondată de cea rusă, au perseverat în acțiunile lor menite să rupă România din Tripla Alianță. În aceste condiții, Rusia era singura mare putere capabilă să sprijine România în eforturile sale de menținere a statu-quo-ului din sud-estul continentului. Vizita împăratului Nicolae II la Constanța și caracterul deosebit de festiv acordat evenimentului de presa română și rusă s-au înscris în rândul acțiunilor menite să consolideze influența Rusiei și Franței în România în detrimentul celei a Puterilor Centrale. Totodată, regele Carol dădea asigurări clare că România rămânea un aliat fidel al Germaniei și Austro-Ungariei. La prima vedere se poate constata o anumită inconsecvență a în acțiunile de politică externă ale statului român. În fapt, prin acțiunile diplomatice desfășurate, România a căutat să evite angajamente care să provoace reacții de ostilitate din partea celor două imperii vecine. Menținerea tratatului cu Tripla Alianță i-a conferit statului român garanția de securitate necesară față de amenințările regionale. După declanșarea Primului Război Mondial, statutul de aliat al Triplei Alianțe a reprezentat un avantaj în negocierile cu Franța și Rusia privind teritoriile românești revendicate de la imperiul austro-ungar și, totodată, constituia o soluție de rezervă față de evoluțiile viitoare ale războiului.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE:

- [1] Jean –Michel Gaillard, Anthony Rowley, *Istoria continentului european (De la 1850 până la sfârșitul secolului al XX-lea)*, Editura Cartier, Chișinău, Moldova, 2001
- [2] Robert Gildea, Barricades and Bordes. Europa 1800-1914, Oxford University Press, 1987
- [3] .General A. Dabija, *Amintirile unui atașat militar în Bulgaria*, București, 1936
- [4] Karl Kautsky, *Documents allemands relative à l'origine de la Guerre*, tome I, Paris, 1922, doc. 14, (*Memoriul guvernului Austro-Ungar privind situația din Balcani în ajunul războiului mondial*)
- [5] Ion I. C. Brătianu, *Politica României în Marele Război*, în „Debaterile Adunării Deputaților”, Sesiunea ordinară 1919-1920, nr. 14 din 30 decembrie 1919
- [6] Moniteur du pétrol roumain, XV (20 ian/2 feb 1914) nr. 2
- [7]. Moniteur du pétrol roumain, XV (10/23 feb 1914), nr 3
- [8] În opinia lui I. G. Duca, Sazonov a fost „inițiatorul și principalul propovăduitor al unei alianțe ruso-române”. Vezi pe larg I.G.Duca, *Amintiri politice*, vol. 1, Jon Dumitru Verlag, Munchen, 1981).
- [9] Carol Nicolae Debie, *O cronică ploieșteană. 1825 – 1974. Cartea a III-a. Diletanții. 1907 – 1949*. Editura „Ploiești Mileniul III”, Ploiești, 2006
- [10] Constantin Vlad, *Diplomația secolului XX*, Fundația Europeană Titulescu, București, 2006
- [11]. *Documentes diplomatiques, Les événements de la Péninsule Balkanique. L'action de la Roumanie*, Bucharest, Imprimerie de L'Etat, 1913
- [12] Gheorghe Nicolae Căzan, Șerban Rădulescu Zoner, *România și Tripla Alianță*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979
- [13] Nicolae Ciachir, Gheorghe Bercan, *Diplomația europeană în epoca modernă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984
- [14] B. Stambler, *Les Roumains et les Bulgares. Le Traité de Bucharest (28 juillet - 10 Aout 1913)*, Paris, 1914
- [15] Henry Kissinger, *Diplomația*, Editura ALL, , 1998
- [16] A.J.P. Taylor, *The Struggle for Mastery in Europe*, Oxford, 1954
- [17] Wiston S. Churchill, *La crise mondiale, tome III 1916-1918*, Paris, 1930, p. 70

NEAMT MONASTERY DURING THE FIRST WORLD WAR I, 1916-1918

Claudiu Cotan

Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Our essay presents some of the events of the World War I directly related to Neamt Monastery of Moldova. The Orthodox Monasteries played an important role in the great national effort for sustaining the Romanian Army during the war. A hospital was arranged at Neamt Monastery for the wounded soldiers, as well as a centre for those in convalescence, supported by the nurse monks. It was also here that a battalion of the Romanian Army was hosted, in the autumn of 1917, which received horses, cattle and aliments on behalf of the monastery. A part of the refugee priests from Transylvania found at this monastery the aid need for surviving during the last months of the war.

Keywords: Monastery, monks, War, Hospital, priests, front

România a intrat în război, în august 1916, cu încredere că acțiunile militare planificate de aliați în Balcani și Dobrogea vor conferi Armatei române avantajul unei ofensive rapide în Transilvania, provincia pe care românii doreau să o alăture țării la încheierea conflictelor. Ofensiva militară din Transilvania a stârnit entuziasmul populației românești. Animați de dorința eliberării fraților români de peste munți, ostașii români au luptat cu multă dăruire. Ofensiva militară română nu s-a împlinit, iar Armata română a suferit înfrângeri pe fronturile din Transilvania și Dobrogea. În regiunea Dunării acțiunile militare germano-bulgare conduse de feldmareșalul Mackensen au zdrobit regimentele române, care au cunoscut la Turtucaia cea mai grea înfrângere din timpul Primului Război Mondial. Regele Ferdinand, Armata română și guvernul s-au retras în Moldova.

Mitropolitul Pimen al Moldovei și Sucevei, care în timpul războaielor balcanice ceruse călugărilor și călugărițelor din mănăstirile Moldovei să paricipe ca infirmieri și asistente la susținerea spitalelor militare, a stăruit ca, odată cu izbucnirea Primului Război Mondial, o parte dintre aceștia să dobândească pregătirea necesară pentru a fi prezenți în spitalele de răniți.

Campania din anii 1916-1918 i-a adus mitropolitului Pimen supranumele de „*mitropolit al Războiului și întregirii Neamului Românesc*”, cuvinte consemnate pe piatra mormântului său. De altfel, evenimentele din anii războiului au fost consemnate de mitropolit în câteva dintre lucrările sale tipărite după război (*Din vremea Marelui Război*, 1919, 63 p.; *Amintiri din Marele Război*, 1923, 84 p.; *Mărășești, locul biruinței, cu Biserica neamului*, 1924, 70 p.). În 1913, mitropolitul Pimen intervenea la Ministerul de Război pentru a trimite la mănăstirile de călugări și călugărițe câte un medic care să țină cursuri de chirurgie, bandaje și alte cunoștințe medicale. Astfel: „... *atât în campania din 1913 cât și în cea din 1916-1918, echipe de călugări și călugărițe, fiind trimise la diferite spitale de răniți, au adus mari beneficii țării*”¹. Mitropolitul Pimen a adresat, la 17 ianuarie 1913, o scrisoare către toate mănăstirile pentru a fi citită în mai multe rânduri, în dorința de a mobiliza monahii din Moldova în sprijinirea Armatei române în timpul celui de-al doilea război balcanic: ... *adevărata călugărie se desăvârșește nu numai în rugăciuni și îndeletniciri duhovnicești, ci, unite cu acestea, să fie și faptele, care să aducă foloase omenirii la toate cerințele vieții... În adevăr, care altă faptă va fi mai bună înaintea lui Dumnezeu, decât aceea de a îngriji de ostașul viteaz rănit și căzut în luptă, din a cărui rană curge sânge pornit din o inimă caldă pentru țară și neamul lui! Și câtă mulțumire unită cu recunoștință, pleacă din sufletul celui rănit și suferind, care, departe de mamă și familie, întâlnește o mână bună pentru el, care cu blândețe spălându-i și legându-i rana îl scapă de la moarte, și-i dă nădejde de a se întoarce la ai săi și a vedea roadele sângelui vărsat pentru țara lui. Iată idealul călugărismului!... E vremea ca toți fiii țării, de orice stare și orice vârstă, să aducă jertfa cuvenită, căci zilele grele sunt. Călugărițele din mănăstirile noastre să vegheze și să se pregătească. Cele bătrâne în singurătate să se roage lui Dumnezeu pentru țară și oastea*

¹ Teoctist Stupcaru, „Activitatea călugărilor din eparhia Moldovei în timpul Războiului”, în *Viața monahală*, Anul I, nr.11-12, pp. 315-327. În vara anului 1913, după o pregătire făcută călugărilor sanitari de către căpitanul Dr. Bălănescu, o grupă de 16 călugări de la Mănăstirea Neamț, sub conducerea lui Teoctist Stupcaru, starețul mănăstirii, s-a pus la dispoziția Crucii Roșii în urma unei înțelegeri dintre mitropolitul Pimen și președintele Crucii Roșii, Ioan Kalinderu. Călugării sanitari au fost distribuiți în spitalul condus de dr. Obreja pentru a pleca în Bulgaria. Aceștia au îngrijit ostașii români la Teliș, în lazaretul de holeră, apoi în spitalul de holerici stabilit la Turnu Măgurele, unde au rămas până la stingerea epidemiei. Acești călugări au primit aprecierile Crucii Roșii: „*După cum ați aflat, Societatea Națională a Crucii Roșii din România, dacă și-a îndeplinit misiunea față de țară, atrăgând laudele tuturor, aceasta se datorește în parte prețiosului concurs dat de cuvioșii părinți, care s-au grăbit la chemarea noastră sub conducerea P. C. Voastre, fără a ține seamă că nu mai era vorba de îngrijirea răniților de război, ci de îngrijirea holericii. Societatea vă transmite mulțumirile cele mai călduroase și vă roagă a comunica tuturor cuvioșilor părinți cari au luat parte la această campanie sentimentele noastre de gratitudine. În amintirea acestor fapte, vă rog a primi însemnele Crucii Roșii pe care le trimitem odată cu aceasta, făcând urări să le purtați sănătos... Ioan Kalinderu*”. Teoctist Stupcaru prezintă numele călugărilor care au luat parte la război ca infirmieri și pe cele ale călugărițelor care au activat în spitalele militare (p. 316-327).

noastră, cele tinere în corturi și spitale să îngrijească de răniți”². La chemarea mitropolitului pentru pregătirea sanitară au răspuns 47 de călugări de al Mănăstirea Neamț. Pentru aceștia au fost ținute cursuri de igienă, anatomie, mică chirurgie și ședințe pentru bandaje, tratarea fracturilor și transportul cu targa³.

La îngrijirea bolnavilor în timpul celui de-al doilea război balcanic au participat doar călugării infirmieri, care au ajutat soldații bolnavi de holeră din lazaretul de la Turnu Măgurele. Pentru activitatea lor au fost decorați și călugării de la Mănăstirea Neamț, în frunte cu starețul Teoctist Stupcanu, care a primit *Coroana României*, iar cinci călugări medalia *Serviciul Credincios*, clasa I. Mitropolitul Pimen a susținut prin cuvântările sale moralul trupelor române, iar prin scrisori a îndemnat la sprijinirea „Crucii Roșii” și a flotei române⁴.

Probabil că cel mai important rol l-a avut mitropolitul Pimen în anii Marelui Război, contribuind la organizarea clerului militar și a monahilor care au slujit în spitalele de campanie sau în cele de îngrijire a răniților și bolnavilor din spitalele înființate în mănăstiri. A luat măsuri ca un număr important de călugări să fie convocați la Mănăstirea Cetățuia, unde au urmat cursurile de asistență medicală și brancardieri. Conducător al călugărilor infirmieri a fost desemnat arhimandritul Teoctist Stupcaru, cel care avea o mare experiență dobândită cu doi ani înainte (temeiul nr.153 din 14/27 ian. 1915 al Mitropoliei Moldovei și Sucevei). Un lot de 49 de călugări au primit pregătirea necesară la Spitalul Militar din Iași (Copou), urmat de al doilea lot la 2/15 martie 1915, compus din 41 de călugări și frați de mănăstire. Aceasta explică de ce, la solicitarea Crucii Roșii, la mobilizarea din 15/28 august 1916, mitropolitul Pimen a putut să trimită la București 90 de călugări, dintre care o parte erau de la Mănăstirea Neamț, spre a servi ca infirmieri și brancardieri⁵.

Clopotele Mănăstirii Neamț au anunțat timp de trei zile mobilizarea Armatei și intrarea României în război. Arhimandritului Teoctist Stupcaru, profesor de muzică la Seminarul „Veniamin Costachi”, i s-a comunicat de către mitropolitul Pimen, prin ordinul circular nr. 2676 din 17 august 1916, ca: „...pregătindu-se un număr de peste 50 de călugări spre a servi ca

² Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 51/1923, Implicarea călugărilor din Moldova în Primul Război Mondial.

³ Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 116/1912, Ajutoare pentru Flota de război și pentru Crucea Roșie, doc. nr 876/23 martie.

⁴ Vezi Pimen, mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Jurământul și cuvinte ostășești*, București, 1914.

⁵ Claudiu Cotan, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial*, Edit. Universitară, București, 2015, pp. 91-93.

infirmieri și brancardieri pentru ostașii răniți, care călugări urmează a fi puși la dispoziția Societății Cruce Roșie spre a dispune de ei după necesități, pentru buna orânduială, vă însărcinăm cu calitatea de șef al misiunii acestor călugări sanitari; invitându-vă a îndeplini această sarcină cu toată destoinicia și devotamentul, făcându-vă singur pildă pentru executarea acestui creștinesc și patriotic serviciu. Veți da cuvenitele povețe călugărilor infirmieri întru îndeplinirea sarcinilor ce li se vor da de către Societatea Crucea Roșie și în cazul când vreunul din ei ar săvârși vreo abatere oarecare, ne veți raporta spre a lua cuvenitele măsuri. Măine, joi 18 august 1916, veți porni cu acești călugări la București, unde vă veți prezenta Onor. Societății Cruce Roșie, spre a primi ordinele de urmare”. Acesta, în fruntea monahilor infirmieri, a ajuns în București unde au fost cazați la Internatul Teologic condus de părintele Constantin Nazarie, responsabilul preoților militari. Acești călugări au îngrijit de răniții de la Turtucaia la Spitalul organizat la Școala de Poduri și Șosele condus dr. Reiner și la Spitalul de la Internatul Teologic coordonat de medicul Cobilovici. Din Mănăstirea Neamț au pornit spre spitalele Crucii Roșii 18 călugări infirmieri. Mănăstirea a trimis după câteva zile alți nouă călugări pentru spitalele militare. Patru călugări nemțeni au activat în spitalele din Piatra Neamț. Ca exemplu de patriotism, călugărul Filotei Moroșanu, de la Mănăstirea Neamț, cerea mitropolitului Pimen aprobarea să lupte pe front ca soldat⁶.

De Mănăstirea Neamț se leagă și un important eveniment ce viza protejarea tezaurului mănăstirii, pentru paza căruia se pare că au fost trimiși și câțiva soldați de către Comandamentul Garnizoanei Piatra Neamț⁷. Amenințarea ocupației dușmane a obligat autoritățile politice române să ia una dintre cele mai greșite decizii din anii războiului. Astfel, a luat drumul Rusiei, unde situația politică era confuză din cauza mișcărilor revoluționare, Tezaurul Băncii Naționale a României, dar și câteva tezaure particulare. La acest tezaur s-au adăugat și cele mai importante dintre obiectele bisericești de valoare strânse din mănăstirile și bisericile importante din Moldova, Oltenia și Muntenia.

Sub presiunea evenimentelor, Marele Cartier General l-a însărcinat pe directorul Muzeului de Artă din București, Alexandru Tzigara Samurcaș, cu inventarierea obiectelor bisericești care se găseau în mănăstiri și biserici pentru a fi salvate din fața vitregiilor războiului.

⁶ Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 81/1916, vol. II, Războiul 1916-1918.

⁷ Meletie Mitrofor, *Istoria Sfintei Monastiri Neamtu în timpul Marelui Război 1916-1918*, Tipografia Mănăstirii Neamțu, 1927, p. 6.

Alexandru Tzigara Samurçaș a adunat cele mai importante obiecte bisericești din mănăstirile din Moldova pentru a nu fi furate sau distruse de soldații ruși. Acesta a inventariat și obiectele bisericești din mănăstirile și bisericile din Oltenia și Muntenia, care au fost ridicate și transportate la Iași. Cele șapte lăzi cu obiecte bisericești de valoare, țesături scumpe, candelă, cădelnițe, sfeșnice, cruci și sfinte vase din argint și aur au luat drumul Rusiei.

Alexandru Tzigara Samurçaș amintește în memoriile sale despre misiunea primită din partea Marelui Cartier General al Armatei române. Din relatarea sa nu uită să pomenească și de conflictele pe care le-a avut în timpul misiunii. La Mănăstirea Neamț, Samurçaș s-a lovit de refuzul stareșului Meletie de a ceda obiectele de valoare pe care le deținea. Mitropolia din Iași a cerut mănăstirilor prin ordinul circular nr. 2287 din 13 iulie 1916, ca obiectele sacre, documentele și manuscrisele mănăstirești să nu fie înstrăinate sub nicio formă, indiferent de persoana care făcea o astfel de solicitare. Mitropolitul Pimen specifica în ordinul său că doar în urma unei înțelegeri între Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Casa Bisericii și Sfânta Mitropolie, comunicată mănăstirilor, se vor putea ridica obiectele de valoare pe care le dețineau acestea. Ținând cont de acest ordin, stareșul Meletie Niculiță de la Mănăstirea Neamț s-a opus acțiunii coordonate de Samurçaș. Stareșul s-a plâns mitropolitului Pimen de situația tensionată pe care a trăit-o la Mănăstirea Neamț, când la 14 octombrie 1916, Samurçaș i-a cerut să predea tezaurul mănăstirii. La această solicitare, stareșul a prezentat ordinul Mitropoliei din 13 iulie 1916, care îi interzicea să cedeze obiectele de valoare pe care le deținea mănăstirea. Stareșul Meletie a încercat să obțină acordul Mitropoliei din Iași, dar în lipsa unei astfel de aprobări, sub amenințarea arestării sale, a cedat tezaurul mănăstirii.

Într-un proces-verbal înaintat mitropolitului Pimen, stareșul Meletie a prezentat încercările prin care a trecut din cauza acțiunii lui Samurçaș: *„După aceasta am condus pe D-l Samurçaș la locul unde era depus tezaurul, de unde a ales ce a crezut mai de valoare și așezându-le în o ladă de chiparos, s-a încheiat un proces verbal de obiectele ridicate. După aceasta D-l Maior Kiriac a procedat la facerea anchetei, pentru faptul că eu am refuzat de prima dată ordinul Marelui Cartier. A încheiat un proces verbal cu interogatorul atât a D-lui Samurçaș, cât și al meu.*

După terminarea procesului verbal, D-l Maior în hotărârea sa, fără să se refere la vreun alt ordin, m-a declarat arestat, precum și să fiu condus sub escortă la Marele Cartier, deoarece am refuzat de a mă supune ordinului de mai sus; dând totodată ordin la jandarmi, ca eu să merg

până la Piatra Neamț cu ce trăsură voi voi. Am telegrafiat chiar atunci Înalț Prea Sfinției Voastre, că sunt arestat, sub nr. 344. Prezentându-mă la compania de jandarmi din Piatra Neamț, am stat puțin; apoi cu același jandarm am plecat la gară cu trăsura, după care am plecat cu trenul la Bacău.

În ziua de 18 m-am prezentat la D-l Colonel Batîr cu actele; m-a primit bine, spunându-mi în puțină discuție ce am avut, că am și eu puțină dreptate, apoi în rezoluția sa pusă pe acte m-a trimis la Consiliul de Război; și prezentându-mă la Consiliu, care deja știa chestiunea, au început unii din d-nii Consilieri a mă acuza, că nu m-am supus ordinului Marelui Cartier și se pronunța zicând: că am să înfund pușcăria, alții că mă vor bate etc. dar cercetându-mă puțin la Consiliu, au înaintat actele la Pretoriat, acolo nefiind timp, D-l maior Schipari a amânat ședința pe ziua de 19 și mi-a dat drumul în oraș.

M-am dus la Prea Cucernicul Protoereu, unde m-a primit foarte bine, i-am povestit pricina, am rămas în noaptea viitoare acolo. A doua zi 19 octombrie m-am prezentat iarăși la Pretoriat, unde D-l maior Schipari m-a tratat cu un ceai, apoi între alte discuții am arătat și ordinul Înalț Prea Sfinției Voastre nr.. 2287, care tratează despre odoarele bisericești. Apoi d-l maior, ascultând cele declarate de mine, m-a întrebat că de ce m-a arestat, deoarece nu au avut nici un ordin, apoi, luând o copie de pe ordinul Înalț Prea Sfinției Voastre, au alăturat la celelalte acte și eliberându-mi un permis pentru tren, am plecat la mănăstire. Voiam să vin la Iași, dar trebuia să fac cel puțin 5-6 zile cu trenul. Acestea, de mai sus, așa fiind, depun la picioarele Înalț Prea Sfinției Voastre, spre a lua cunoștință de cele întâmplate cu ridicarea Tezaurului mănăstirii Neamțu.... Stareț (s.s.) Arhim. Meletie ”⁸.

Iritat de atitudinea autoritară manifestată de Tzigara-Samurcași, mitropolitul Pimen a adresat lui I. G. Duca, ministrului cultelor și instrucțiunii publice următorul protest: „În legătură cu cele arătate prin telegrama noastră Nr. 3568 din 20 octombrie a.c. avem onoarea a vă înainta raportul nr. 357 a.c. al prea cuviosului stareț al Mănăstirii Neamțu din care se și vede cum el, pentru îndeplinirea sarcinei sale de administrator și păstrător legal al avutul mănăstiresc a fost tratat și arestat, pentru că n-a voit să dea odoarele bisericești, păstrate în

⁸ Arhiva Națională Istorică Centrală, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (A. N. I. C., M. C. I. P.), fond Direcția Contabilității, Dosar nr. 231/1916, f. 4, f. 21 - Copie de pe raportul Nr. 357 din 26 octombrie 1916 al Stăreției Mănăstirii Neamțului. Ridicarea obiectelor bisericești de valoare de către Tzigara Samurcaș.

*mănăstire de veacuri unei persoane care n-avea nicio calitate legală... ”*⁹. Samurcaș a ridicat de la Mănăstirea Neamț o Evanghelie, manuscris slavon din anul 1436, o Evanghelie, manuscris slavon din 1512, o Evanghelie, manuscris slavon din 1555, mai multe cruci cu filigran aurit, două cruci ferecate cu argint aurit, patru discuri ctitoricești, două cădelnițe de argint, un pahar de argint poleit, cinci cruci din anul 1791, o lingură a domnitorului Ștefan Tomșa și un covor oriental¹⁰.

Din nefericire, tezaurul Mănăstirii Neamț a ajuns la Moscova alături de odoarele altor mănăstiri și biserici românești. În anul 1954 o foarte mica parte din tezaurul ajuns în Rusia s-a întors în România. Din nefericire, autoritățile comuniste de la Moscova au confiscat Tezaurul României în momentul în care Armata română a venit în sprijinul românilor din Basarabia. Bolșevicii justificau gestul lor ca fiind o compensarea pentru pierderea Basarabiei. Problema Tezaurului României de la Moscova este și astăzi una dintre paginile diplomatice deschise spre soluționare.

De la începutul războiului în Mănăstirea Neamț a fost organizat un spital militar. Spitalul nr. 33 a funcționat în chiliile Mănăstirii Neamț și în clădirea Seminarului Teologic. Mănăstirea a ajutat și la dotarea spitalului cu o parte din mobilierul necesar, chiar unii dintre călugări oferind unele dintre lucrurile necesare îngrijirii bolnavilor¹¹. Pentru administrarea spitalului a fost numit inițial arhimadritul Evghenie Ungureanu, fost stareț al Mănăstirii Neamț, iar după câteva luni conducerea acestuia a fost dată arhimadritului Meletie, starețul mănăstirii. La buna funcționare a spitalului au ajutat 12 călugări. De asemenea, transporturile necesare spitalului au fost asigurate de carele și căruțele mănăstirii. Primii răniți au sosit aici în luna decembrie a anului 1916. Spitalul a rămas în mănăstire până în luna mai a anului 1918, fiind îngrijiți aproape 800 de soldați și ofițeri¹².

La intrarea României în război, Regimentul 55 Infanterie, care a trecut prin localitățile Vânători și Pipirig, pentru a ajunge la Vama Prisăcani, a primit din partea Mănăstirii Neamț 13

⁹ Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 81, Războiul 1916-1918, vol. I, doc. nr. 3687/3 noiembrie 1916.

¹⁰ Viorica Moisuc, *Românii și politica externă rusească. Un secol din istoria Tezaurului românesc „păstrat” la Moscova*, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2013, p. 181.

¹¹ Meletie Mitrofor, op. cit., p. 7.

¹² Ibidem, p. 9.

vite pentru hrana soldaților. Tot pentru Armată s-au oferit 18 dintre caii mănăstirii pentru a fi folosit la transport¹³.

La 15 octombrie 1917, s-a instalat în această mănăstire Batalionul II Vânători de Munte, pentru care s-a pus la dispoziție bolnița (spitalul călugărilor), monahii bolnavi și bătrâni fiind mutați la Schitul Pocrov. Soldații au fost cantonați în toate clădirile care mai erau libere, chiar și în casele episcopului Nicodim, primind din partea mănăstirii cai, vite și alimente¹⁴. După retragerea Batalionul II Vânători de Munte la Târgu Neamț, în mănăstire a cantonat, pentru un an, Școala Superioară de Infanterie sub comanda generalului Alexiu¹⁵.

Din 6 iulie 1917, în Mănăstirea Neamț s-a instalat un „spital de infirmi” al *Societății Invalizilor de Război*. La acest centru, colonelul Elian solicita mărirea numărului de locuri, pentru ca la 30 martie 1917, mitropolitului Pimen să i se comunice că se găseau în mănăstire 250 de infirmi. Raportul nr. 98 al starețului Meletie, din 11 aprilie 1917, îl înștiința pe Pimen că în mănăstire au fost semnalate 20 de cazuri de tifos exantematic printre soldații răniți și că se solicita Direcției pentru Sănătate Publică măsuri severe pentru a nu se extinde epidemia. La 13 iulie 1917, spitalul mănăstirii a trecut sub administrația Societății Invalizilor, starețul Meletie renunțând la conducere, nu fără a fi existat unele conflicte cu autoritățile statului. În 26 martie 1918, au fost evacuați ultimii invalizi.

În aprilie 1918, prin dispoziția circulară nr. 909, mitropolitul Pimen a cerut tuturor stareților și starețelor din cuprinsul Arhiepiscopiei Iașilor să aducă la cunoștință prin rapoarte amănunțite dacă au ajutat armata, răniții, refugiații, orfanii și dacă călugări sau călugărițe din aceste mănăstiri au activat în spitalele militare. În raportul Mănăstirii Neamț se preciza că toate chiliile mănăstirești au fost puse la dispoziția armatei și refugiaților, că în casele călugărilor s-a amenajat un spital militar, în casa veche a bolniței a fost instalat un spital pentru coalescenți, ambele administrate de starețul Meletie cu ajutorul unor infirmieri seminariști: Ioan Chirilă, Dragomir Palașanu și Vasile Teodorescu sprijiniți de mai mulți călugări. O cantină pentru preoții refugiați din Transilvania a fost organizată la Mitropolia din Iași. La solicitarea Mitropoliei, preoții ardeleni au fost transferați la Mănăstirea Neamț. Preoții transilvăneni au contribuit la

¹³ Ibidem, p. 9.

¹⁴ Ibidem, p. 10.

¹⁵ Ibidem, p. 10.

rândul lor printr-o serie de prelegeri duhovnicești la întărirea sufletească a invalizilor internați în spitalul mănăstirii.

Adresa nr. 3718 din 31 iulie 1918, emisă de Crucea Roșie a apreciat în mod deosebit jertfa monahilor, conduși de arhimadritul Teoctist Stupcaru, ce au slujit în spitalele sale : „În urma închiderii spitalelor Crucii Roșii, părintele Arhimadrit Teoctist Stupcaru mobilizat la aceste spitale în calitate de șef al misiunii călugărilor infirmieri, detașați la aceste spitale, este liber de orice sarcini pe ziua de 31 iulie 1918, aducându-i-se din partea Societății cele mai frumoase mulțumiri, pentru modul cum a condus echipele călugărilor din tot timpul războiului și cum a știut să mențină bunele raporturi între ei și personalul spitalicesc de orice grad”. Pentru activitatea depusă, arhimadritul Teoctist a fost decorat cu ordinul „Crucea Regina Maria”, clasa I, iar călugării Dionisie Sângeorgean, Gorgonie Mocanu, Vasile Teodorescu, Hristofor Popescu, Mina Prodan, Gherontie Visarion și Varlaam Popescu au primit ordinul „Crucea Regina Maria”, clasa III. În cei doi ani de război o parte dintre călugării infirmieri s-au îmbolnăvit și au fost înlocuiți cu alții. Câțiva au murit la datorie. Prin spitalele Crucii Roșii au trecut peste 120 de călugări¹⁶. Pentru patriotismul dovedit, dar și pentru devotamentul creștin de care au dat dovadă unii dintre călugări au primit din partea mitropolitului Pimen distincții și ranguri bisericești de protosingheli și arhimadriți.

BIBLIOGRAPHY:

1. Arhiva Națională Istorică Centrală, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (A. N. I. C., M. C. I. P.), Direcția Contabilității, Dosar nr. 231/1916.
2. Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 51/1923, Implicarea călugărilor din Moldova în Primul Război Mondial.
3. Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 116/1912, Ajutoare pentru Flota de război și pentru Crucea Roșie, doc. nr 876/23 martie.
4. Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 81, Războiul 1916-1918, vol. I, doc. nr. 3687/3 noiembrie 1916.
5. Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 81/1916, vol. II, Războiul 1916-1918.

¹⁶ Teoctist Stupcaru, „Activitatea călugărilor din Eparhia Moldovei în timpul războiului”, în *Viața Monahală*, Anul I, nr. 11-12, ianuarie-februarie 1934, pp. 315-327.

6. Cotan, Claudiu, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial*, Edit. Universitară, București, 2015.
7. Meletie, Mitrofor, *Istoria Sfintei Monastiri Neamțu în timpul Marelui Război 1916-1918*, Tipografia Mănăstirii Neamțu, 1927.
8. Moisuc, Viorica, *Românii și politica externă rusească. Un secol din istoria Tezaurului românesc „păstrat” la Moscova*, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2013.
9. Pimen, mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Jurământul și cuvinte ostășești*, București, 1914.
10. Stupcaru, Teoctist, „Activitatea călugărilor din eparhia Moldovei în timpul Războiului”, în *Viața monahală*, Anul I, nr.11-12, pp. 315-327.

THE ARCHTYPOLGY OF LONELINESS: ARAHNE, GORGONA-MEDOUSA, NARCIS, MIDAS

Adriana Cîteia

Assoc. Prof., PhD, Ovidius University of Constanța

Abstract: This study proposes to analyze the idea of metamorphosis through the solitude and isolation, from a perspective of post-jungian archetipology. The archetypes of Arahne, Gorgona, Narcis and Midas are structured by a direct metamorphosis as a defensive reaction to a crisis, a punishment or a gift. The return to the self was defined as a descending in an internal space, and as a physicall dissociation from others. Incompatibility, disharmony and confrontation in a personal relationship with a God and with the others ocuupy the centre of the miths. The metamorphosis and the isolation makes the whole world and the relationships with the otherness, irrelevant.

Keywords: solitude, isolation, metamorphosis, archetipology.

Arhetipul este un reper original, un sistem de referență al inconștientului colectiv și personal, punctul zero, punctul motivant al unei serii comportamentale, plasat în timp real sau mitic (*chronos adylos*), atribuit unei divinități fondatoare sau unui erou întemeietor.

Arheologia termenului ar putea avea ca punct de plecare opera lui Philon Iudeul, *De opificio mundi*¹, sensul său fiind acela de *imago Dei* în om.

În conținuturile colective ale inconștientului există tipare originare, imagini universale, din vremuri arhaice, care se transmit de la o generație la alta, influențând structura unei matrici culturale și identitățile individuale care o compun. Structura arhetipală a individului și

¹ Philo Iudaeus, *De opificio mundi*, vol. I, p. 1-35, în *Philonis Iudaei summi philosophi...opera*, vol. I, II, Lyon, 1561, apud C.G. Jung, *Opere complete*, 1, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, Editura Trei, București, 2003, p. 15 și index.

comunității sau haplogrupului din care face parte se exprimă în formule conștiente, transmise prin tradiție, sub forma unui mesaj esoteric, dar și a miturilor și basmelor².

Așadar, arhetipul este un model, o matrice comportamentală. Structura arhetipală a omului antic și modern este proiectată într-un scenariu mitic care ascunde aventura descoperirii de sine cu ceea ce este moștenit, împrumutat, dar și cu ceea ce este propriu unui tip de identitate.

Patru mituri, aparent fără legătură prezintă patru impostaze ale incompatibilității cu ceilalți, ale retragerii în sine și suspendării oricărei forme de comunicare. Arahne își țese în singurătate pânza, Medousa Gorgona nu se poate privi și nu poate privi pe nimeni, decât în oglinda (în scutul) rațiunii, lui Midas îi este interzis să vorbească despre aventura întâlnirii cu Pan și Dionysos, iar Narcis nu aude nici o chemare din exterior.

I. Arahne

Mitul povestește că lydiana Arahne era neîntrecută în meșteșugul torsului și țesutului. Potrivea lâna în caier, o răsucea în fire lungi și moi ca norii, cosea cu atâta îndemânare încât nymfele își părăseau podgoriile și apele ca să-i vadă pânzele minunate. Încrezătoare în talentul său, tânăra fiica a lui Idmon o provoacă la întrecere pe Athena. Preschimbată în bătrână, zeița o sfătuiește să-și ceară iertare pentru cuvintele prea îndrăznețe, dar Arahne refuză trufașă³.

Întrecerea începe: „ele împletesc între fire aur ușor și în alesăturile pânzei desfășoară povești vechi”⁴. Atena țese în colțurile pânzei sale patru metamorfoze: Rhodope și Haemus, odinioară muritori, transformați în munți, regina pigmeilor transformată în cocor, Antigona preschimbată în pasăre, fiicele lui Cecrops transformate în treptele unui templu. Marginile pânzei sunt brodate cu măslini, arborii sacri ai zeiței, „vestitori de pace”.

Arahne redă aventurile lui Zeus, metamorfozat în taur, vultur, ploaie de aur, flacăra, șarpe, păstor; legenda răpirii Europei, poveștile lui Asteris, Leda și Nykteida, metamorfozele lui Poseidon, Apollo și Dionysos.

² *Ibidem*.

³ Ovidius, *Metamorfoze*, ediția a doua revizuită, traducere și note David Popescu, VI, p. 179 și urm.

⁴ *Ibidem*.

Zeița rupe pânza Arahnei; înspăimântată, fiica lui Idmon încearcă să se spânzure, dar Athena rostește o formulă magică, stropind-o cu suc din planta Hekatei. Transformată în păianjen, Arahne își țese pânza la nesfârșit.

Cauza metamorfozei este un *hybris*- îndrăzneala de a provoca la întrecere o zeiță (în mitul lui Marsyas, cântărețul la flaut care l-a provocat la întrecere pe Apollo este jupuit de viu); pedeapsa este actul repetitiv al țeserii pânzei pe care oamenii o distrug mereu, dar și disprețul și teama foștilor semenii. Arahne este pedepsită la o eternă singurătate: transformată în micul păianjen, nimeni nu o mai recunoaște.

Efortul repetat, inutil este în mitologia greacă și pedeapsa lui Sisif (condamnat pentru lipsa de ospitalitate, să împingă iar și iar o piatră uriașă până în vârful unui munte) sau a Danaidelor (condamnate de zei pentru neascultare, să umple cu apă, un vas spart).

Comună celor trei mituri este revolta împotriva divinității, a destinului. Sisif e axeinic ca Polifem (își ucide oaspeții), indiscret ca Midas (povestește tuturor despre răpirea Aeginei de Zeus), este un personaj-Trickster, în sensul homeric de șiret, *aimylometos* (îl păcălește pe Hades și „evadează” din Împărăția Umbrelor); Danaidele nesocotesc dorința tatălui lor de a se căsători cu fiii lui Aegyptos și îiucid în noaptea nunții. Actul repetitiv al pedepsei este asociat, în cele trei mituri cu dezamăgirea, iluzia, inutilitatea.

În mitul Arahnei, simbolul transformării este firul. Arahne imită tripla ipostază a Moirei: potrivește lâna în caier și toarce, asemeni lui Clotho, răsuțește ghemul propriului destin, ca Lahesis și încearcă să îl întrerupă ca Astropos, prin metamorfoza thanatică. Scurtul episod de la începutul legendei, în care Arahne toarce firul moale de lână și îl desfășoară, amintește de ghemul Ariadnei, desfășurat în Labirintul lui Minos: este momentul asumării încrezătoare, a propriului destin. Labirintul Arahnei este însă, fragil, efemer, construit repetat, ca unic loc de refugiu.

Firul simbolizează legătura dintre stările Ființei, dintre lumea de aici și Lumea de Dincolo⁵. Firul, ghemul, labirintul sunt arhetipuri iconice ale Sinelui. Firul Ariadnei este simbolul întoarcerii la lumină, al regăsirii de sine; firul Arahnei are sensul pierderii de sine.

⁵ Rene Guenon, *Simboluri ale științei sacre*, Editura Humantas, București, 1997, p. 359-369, 384-387.

Urzeala sugerează dezvoltarea în timp, dinamica viață-moarte. Țesătura terminată și destrămată repetat (motiv care apare și în povestea Penelopei) exprimă un ritm vital, alternanța început-sfârșit, cauză-efect.

Țesătura Arahnei, care o mânie pe Athena ar putea semnifica facultatea intuitivă și discursivă, esența întrecerii cu zeița înțelepciunii.

Firul cu care coase fiica lui Idmon, fir trecut prin urechea acului este simbolul unei *metairesis*- a unei traversări nepermise, din planul uman, în cel divin, dar și a unei stări de limitare a ființei, de definire a stării de existență ca act repetitiv, de dependență de un orizont de semnificații, imposibil de modificat.

Trecerea acului prin pânză este trecerea prin Lume spre o altă stare; este o modalitate de a defini moartea ca ieșire din lume, în raport cu o stare precedentă și (re)nașterea în raport cu starea următoare.

Arahne și Athena țeș, meșteșugul lor având forța unui act ktiziologic; ele croiesc și delimitează lumi. Dacă în cazul zeiței actul demiurgic este firesc, în cazul unei muritoare este un *hybris*; firul leagă nivele cosmice, apropie lumea zeilor de cea a muritorilor, dar sensul acestui demers nu poate fi decât dinspre planul divin spre cel uman. Trecerea prin laț, gestul spânzurării semnifică eliberarea de o condiție limitativă (care pentru Arahne este un eșec, căci zeița intervine cu poțiunea magică a Hekatei).

Arahne alege pentru marginea pânzei sale, vechi motive dyonisiace-iedera și florile, imagini ale morții și renașterii, ale inițierii în misterele zeului.

În hermeneutica jungiană, actul țeserii poate semnifica

-jocul introiecție-proiecție, proiecția unui proces arhetipal, inconștient, pe pânza realității,

-, „adaptarea la lăuntric” care implică individuația (dezvoltarea psihică individuală), în profundă contradicție cu compatibilitatea cu ceilalți. Individul trebuie să producă propriile valori⁶ (așa cum Arahne își produce propriul fir), să-și țeară pânza (contextul existențial), dintr-o nevoie

⁶ C. G. Jung, *Cartea Roșie*, Editura Trei, București, 2013, p. 208.

de autonomie care poate substitui absența din societate, care poate garanta solitudinea deplină, autosuficientă. Dezvăluirea de sine, proiectarea sinelui-labirint într-un act repetitiv, neinteligibil pentru ceilalți, proiectarea existenței individuale în existența generală este pedepsită cu disprețul, teama, incompatibilitatea cu exterioritatea.

Asocierea cu labirintul, ca arhetip al sinelui exteriorizat este posibilă prin combinarea a două simboluri: spirala și razele- infinitul realizat printr-un act repetitiv, de întrerupere și reluare a efortului afirmării de sine; veșnicia ca succesiune de acte efemere, ca victorie repetată a inteligenței creatoare asupra violenței⁷.

Pânza Arahnei are valoarea și rostul unei mandale: este o modalitate de întoarcere la sine și în sine.

II. Mitul Gorgonei este primul episod din aventura lui Perseu⁸. Rolul său pare a fi acela de a inaugura, odată cu uciderea monstrului, narațiunea eroică. Primul impuls este de a-i găsi Gorgonei un loc în bestiariul mitic grec, alături de Minotaurul lui Tezeu, de sirenele lui Odiseu sau de sfînxul oedipian. Uciderea Gorgonei devine astfel un moment necesar în structura monomitului eroului⁹.

Metamorfoza perseică are cel puțin două etape evidente:

-etapa thanatică, legată de intenția lui Polydectes (tatăl vitreg) de a-și ucide nepotul și

-etapa soteriologică, marcată de victoria eroului și ieșirea din ținutul Zeiței Noptii și a Zeului Morții.

Medousa, Euryale și Stheno- cele trei Gorgone sunt trei ipostaze ale culpabilității: Euryale-culpabilitatea sexuală, Stheno-culpabilitatea socială, Medousa-culpabilitatea spirituală născută din păcatul orgoliului¹⁰. A privi către Gorgona Medousa înseamnă a conștientiza propria culpabilitate. Recunoașterea greșelilor, confruntarea cu orice formă de *hybris* ca primă etapă în cunoașterea de sine, dar și ca debut al procesului catartice îl cufundă pe eroul pornit în aventura

⁷ J. Chevallier, A. Gheerbrandt, *Dictionar de simboluri*, vol. II, Editura Artemis, București, f.a., p. 193.

⁸ M. Carrouge, *La Mystique de surhomme*, Gallimard, Paris, 1948.

⁹ Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand faces*, Princeton University Press, 1973.

¹⁰ *Ibidem*.

descoperirii de sine în labirintul vieții interioare, inconștiente. Confruntarea cu propria culpabilitate suspendă relația cu lumea exterioară astfel încât personajul devine fie o *agalma*- o formă împietrită, o expresie a metamorfozei thanatice, fie un erou pornit în aventura salvării de sine.

Medousa nu poate privi spre nimeni și nu poate fi privită decât în scutul Athenei-zeița înțelepciunii. Victoria lui Perseu cu ajutorul lui Hermes și al Athenei (versatilitatea și înțelepciunea) este victoria rațiunii, a autocunoașterii, asupra iraționalului și abandonului de sine.

Postjungienii¹¹ au „descifrat” aventura eroului ca metaforă a dezvoltării eului. Mitul codifică trecerea eului individual prin diferite faze arhetipale de dezvoltare:

1. **faza ouroborică**- a omnipotenței infantile, a lipsei de diferențiere conștientă mamă-copil sau a definirii acestei relații din sistemul de referință al continuității, împlinirii temporale. Ouroboros, șarpele hermetic care își prinde coada este simbolul ciclicității și înnoirii temporale;
2. **faza matriarhală**- dominată de aspectul matern al inconștientului, de imaginea arhetipală a Marii Mame, sinonimă cu iubirea, protecția, dar și cu pedeapsa (recognoscibilă și în mitul Cybellei și al lui Attis);
3. **diferențierea ca act eroic**- ieșirea din cercul ouroboric și instalarea situației conflictuale: în mitul lui Perseu, hotărârea lui Polydeuktes de a-l ucide pe erou și călătoria în ținutul lui Thanatos, pentru a o învinge pe Medousa;
4. **aventura eroică a separării de mamă**, sinonimă cu descoperirea de sine, exprimată în episodul uciderii Gorgonei cu ajutorul armelor magice: masca lui Hades, scutul Athenei, sandalele înaripate ale zeului Hermes (versatilitate hermetică, protecție thanatică, înțelepciune, curaj);
5. **identificarea animei**: Andromeda.

Așadar, lupta cu Medousa marchează momentul desprinderii de arhetipul matern, afirmarea eului eroic, amplificarea ego-conștiinței, momente fundamentale în procesul de individuare. Maturizarea eroului este desăvârșită de identificarea *animei* (Andromeda). Uciderea Gorgonei

¹¹A. Samuels, *Jung și post-jungienii*, Editura Herald, București, 2013, p. 121 și urm.

marchează transformarea eroului-copil în erou războinic, iar uciderea monstrului marin și salvarea Andromedei, metamorfoza eroului-războinic în erou salvator și cuceritor¹².

III. Midas¹³

Mitul A:

Etapele:

- *întâlnirea cu Silen*, răătăcit de cortegiul bahic și ospitalitatea lui Midas;
- *răsplata lui Dyonyssos*: zeul îi făgăduiește regelui frigian că îi va îndeplini orice dorință, iar Midas îi cere darul de a preface în aur tot de atinge;
- *hybris*-ul lăcomiei și consecințele sale: mâncarea și vinul se transformă în aur, iar regele nu se mai poate hrăni. Midas intră astfel în galeria regilor damnați, alături de Tantal și Erysihon;
- *Purificarea* în râul Pactolos.

Mitul B:

Etapele:

- *arbitrajul*: Midas este chemat de Apollo și Pan ca arbitru al unei întreceri muzicale;
- *alegerea*: Midas îl desemnează învingător pe Pan;
- *pedeapsa apollinică*: urechile de măgar pe care regele le ascunde sub o bonetă. Singurul care cunoaștea întîmplarea era un sclav, pe care regele l-a amenințat că îl va ucide dacă divulgă secretul; dar neputându-și respecta promisiunea, sclavul a săpat o groapă în pământ și a șoptit acolo că Midas are urechi de măgar...Din pământ a răsărit o trestie care, la adierea vântului povestea teribilul secret.

Urechile de măgar, ca *pars pro toto* și ca joc ambiguu răsplată dyonisiacă/pedeapsă apollinică sunt simbolul ignoranței și al impulsurilor instinctuale, iar pedeapsa apollinică a

¹² J. Campbell, *op. cit.*, p. 318-352.

¹³ Ovidius, *Metamorfoze*, ed.cit, XI.

metamorfozei îl plasează pe Midas în galeria făpturilor hibride patronate de Dyonissos și Pan. Spre deosebire de metamorfoza din mitul A (care pedepsește orgoliul), metamorfoza din mitul B (care pedepsește ignoranța) are accente ludice: Midas este plasat în cortegiul satirilor. Mitul B ascunde așadar, ideea de metamorfoză panikă, zeul hibrid al pădurii fiind asociat nu doar cu *deimia panike*- frica paroxistică, ci și cu *mania* (nebunia) și cu excesul nemotivat de veselie (unul din atributele lui Pan fiind *polygethes*-nespus de vesel¹⁴). Pan exprimă totalitatea ființei, cu latura sa hylică, ludică, versatilă (este un zeu Trickster, ca și Hermes), cu senzualitatea sa greu de stăpânit; asemeni lui Dyonissos, este un simbol al alterității, ieșirii din sine, înstrăinării și regăsirii de sine, al eliberării de normele cetății.

În ambele variante ale mitului, regele frigian constrâns să aleagă între măsură și nemăsură, între latura sa apolinică și cea dyonisiacă alege dyonisiacul, atitudinea panikă cu sensul său de sumă a tuturor trăirilor aflate la granița cu iraționalul.

Urechile lui Midas ar putea putea simboliza, într-o ipotetică variantă de exegeză a lui Teofrast¹⁵ facultatea auzului impregnat de emotivitate (*pathetikotaten*), variantă ce ar putea explica ireversibilitatea pedepsei din mitul B.

Favorizarea dyonisiacului este o necesitate catartică, de eliberare (gr. *frontis*) a individului de anxietatea tipică unei culturi dominate de *nomos* (lege, normă). Dyonissos și Pan sunt zeii care îmblânzesc contradicțiile și oferă bucurie tuturor. Această dimensiune polygetică este exprimată între limite bine definite: *omofagia*¹⁶ și *extasis*¹⁷- cele două modalități de contestare temporară a responsabilităților individuale și colective.

IV. Narcis

Definirea unei *metakosmia*- lume posibilă, localizată în sine și organizată conform unui sistem propriu de valori, impune rediscutarea conceptului de lume, din sistemul de referință al individualismului desăvârșirii, dar și din perspectiva pericolului alteralizării identitare. Limitele lumii interioare pot fi radical trasate, statice, caz în care izolarea devine închidere ermetică în

¹⁴ Homer, *Imnuri*, traducere, prefață, note de Ioan Acsan, Editura Teora, București, 1998, p. 184.

¹⁵ *Apud* Er. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 76.

¹⁶ R. Otto, *Sacru: despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002.

¹⁷ *Ibidem*.

sine sau pot fi dinamice, permeabile, condiționate de păstrarea relației cu exteriorul, cu „ceilalți”. Imposibilitatea comunicării directe, „față către față” determină metamorfoza lumii în „lumea mea” și a istoriei în „istoria mea”.

Narcisismul sugerează lipsa unui ideal moral sau utilizarea acestuia ca paravan pentru îngăduința de sine. Narcisismul poate fi înțeles și ca o formă de autodesăvârșire în opoziție cu exigențele societății, ca exil lăuntric, închidere în sine autocontradictorie, lipsită de un ideal moral. Înțelegerea strict personală a autodesăvârșirii are drept consecință instrumentalizarea comunității, ieșirea din rol, mutarea în sine și implicit, malformarea identității prin nrecunoașterea de către ceilalți.

Cele patru arhetipuri au în comun ideea de înstrănare de sine și/sau de ceilalți. Dacă în Antichitate modalitățile de exprimare a alterității radicale au fost *tyasul* dionisiac, cortegiul de satiri¹⁸, perimetrarea narcisică de sine, perimetrarea culpabilă de sine a Gorgonei Medousa, lumea medievală a tradus sentimentul pierderii de sine prin metafora Corabiei Nebunilor și a dansului cu moartea¹⁹. Alteralitatea este consecința unei prăbușiri axiologice, care nu distruge, ci transformă identitatea. Ființa hibridă a satirului se află la granița dintre ficționalizarea ludică și cea tragică a identității, fiind expresia unui maniheism identitar zgomotos, într-un spațiu aflat între sine ca subiect creator, și sine ca posibilitate de concentrare cognitivă a individului asupra lui însuși.

Personaje tragi-comice, silenii exprimă necesitatea asumării unei identități fictive, în procesul de catarsis individual. Ipostaza eroică a nebunului ca personaj constă în exteriorizarea a ceea ce este negativ, pentru a proteja ceea ce este normal, pozitiv. Ficționalizarea identității devine astfel un act terapeutic individual. Izolarea cortegiului dionisiac, a Gorgonei Medousa sau a lui Narcis în spații cu coordonate incerte (ca spațiul-oglină) este o măsură necesară menținerii stării de ordine atât în spațiul subiectiv cât și în cetate.

Masca satirului pledează pentru transrealitate, limbajul ei simbolic fiind alcătuit din ocultări și interdicții. Spectacolul alteralității, ca formă radicală de ficționalizare a identității are

¹⁸ Adelina Piatkowsky, *Jocurile cu satiri în antichitatea Greco-romană*, Editura Polirom, Iași, 1998, *passim*.

¹⁹ Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 194-213.

ca momente esențiale un conflict originar și un sacrificiu final, (sacrificiu de sine sau sacrificiul dublului) care conferă personajului dimensiunea eroică dorită.

Masca silenului este o formă de exprimare a rivalității cu sinele, a conflictului dintre tendința de imitare a unui model arhetipal și nevoia de autenticitate. Relația dintre imaginea de sine și dublul său este impusă de nevoia de refacere a unei unități primordiale pierdute²⁰ a ființei. Masca este un *double bind*²¹, un dublu imperativ, contradictoriu, o suprapunere de *mimesis* și *poiesis*. Satirul antic, ca și dansatorul medieval cu moartea exprimă alternanța tragică (styhomitică) între real și fictiv, fascinația alternanței între sinele real și *antimimon pneuma*²² (măștile identităților de rol). *Antimimon*, dublul monstruos specific alteralității este rezultatul ficționalizării provocate de ignorarea reciprocității²³. René Girard definește dorința mimetică drept cauză a *double-bind*-ului și a apariției „dublului monstruos”. Orice dorință mimetică poate declanșa conflictul interior între nevoia de imitare și nevoia de autenticitate. Suspendarea diferenței dintre identitate și reciprocitate, pe care Girard o numește, inspirat de vocabularul mitic-arhetipal *styhomitie*, produce autoimitare și apariția „dublului monstruos” sau ficționalizarea identității prin asumarea rolului „celuilalt”, ca rol dorit.

Aspectul hibrid al satirului este forma de exprimare a unui proteism de tip totemic²⁴, a conflictului primordial dintre natură și civilizație²⁵, a nevoii psihologice de exteriorizare a *antimimon*-ului monstruos. Personajul din spatele măștii se joacă amestecând enstaze temporale proprii, manifestându-se în integralitatea sa prin adoptarea atitudinii ludice. Jocul, rolul exprimă concurența cu sinele, polii tragici și comici ai propriei vieți²⁶.

Purtarea măștii în public, ca și a armurii cavalerului antrenat în turnir, poate fi considerată o formă de *epidexeis*, de prezentare-spectacol în fața celorlalți, de expunere la adăpostul identității de rol. Masca definește dialogul cu ceilalți drept ficțiune, *mimus*²⁷, farsă, dar poate fi și

²⁰ Platon, *Symposion*, Editura Humanitas, București, 1991.

²¹ René Girard, *Violența și sacrul*, Editura Nemira, București, 1995, p. 180-183.

²² “anti-sinele”, *Ibidem*, p. 78.

²³ René Girard, *op. cit.*, p. 171-179.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Johan Huizinga, *Homo ludens*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 214-224.

²⁷ Aristotel, *Poetica*, 1447 b.

forma agonală de exprimare a problemelor fundamentale ale existenței. Masca semnifică antilogia, ambiguitatea judecății umane și a identităților asumate în consecință²⁸.

BIBLIOGRAPHY:

1. Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand faces*, Princeton University Press, 1973
2. Carrouge, M., *La Mystique de surhomme*, Gallimard, Paris, 1948
3. Chevallier, Jean; Gheerbrandt, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. II, Editura Artemis, București, f.a
4. Dodds, Er., *Grecii și iraționalul*, Editura Polirom, Iași, 1998
5. Girard, René, *Violența și sacrul*, Editura Nemira, București, 1995
6. Guenon, René, *Simboluri ale științei sacre*, Editura Humanitas, București, 1997
7. Homer, *Imnuri*, traducere, prefață, note de Ioan Acsan, Editura Teora, București, 1998
8. Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, Editura Humanitas, București, 2002
9. Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Editura Humanitas, București, 1997
10. Jung, C. G., *Opere complete*, 1, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, Editura Trei, București, 2003
11. Jung, C. G., *Cartea Roșie*, Editura Trei, București, 2013
12. Otto, Rudolf, *Sacrul: despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002
13. Piatkowsky, Adelina, *Jocurile cu satiri în antichitatea Greco-romană*, Editura Polirom, Iași, 1998
14. Platon, *Symposion*, Editura Humanitas, București, 1991
15. Samuels, Andrew, *Jung și post-jungienii*, Editura Herald, București, 2013

²⁸ *Ibidem*, p. 232-235.

CIVIL MARRIAGE VERSUS RELIGIOUS MARRIAGE- 120 YEARS OF COHABITATION

Sorin Valer Russu

Assoc. Prof., PhD, Faculty of Greek-Catholic Theology, Blaj

Abstract: This paper deals with a thematic retrospective, when 20 years are celebrated from release of the first Code of Canons of Eastern Churches, CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS¹, by its reception and applicability. Similarly, in 2014, 120 years are celebrated from promulgation of obligatory civil marriage, as solitary action of the State. On this line, the paper refers strictly to sacrament of marriage, by a parallel between vision of the Church and that of Hungarian State as for consequences of this decision throughout time. Subject of civil marriage is approached also from the perspective of Romanian element, the issue becoming delicate, given the fact that a civil marriage involved also introduction of Registers of births, deaths and marriages that obviously followed to be completed in Hungarian, with translation of Romanian names into Hungarian names, practically assisting to a process of Magyarization under the guise of Hungarian liberalism. If reaction of the Hungarian Catholic Church was justified by the ground of Christian teachings, reaction of Romanians was extended by the harm caused to Romanian spirit itself, the issue transforming from one religious into one national, all Romanians being affected, irrespective of their religion.

Keywords: codex, marriage, sacrament, vision, Register of births, deaths and marriages, Romanian spirit.

On 20 year celebration from the appearance of the first canon law of eastern churches, CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS² is necessary a thematic retrospective, through its reception and applicability. I will only refer to sacrament of marriage, considering

¹ Codex canonum Ecclesiarum orientalium, translation by Iulia Vasile Muntean, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.

² Codex canonum Ecclesiarum orientalium, translation by Iulia Vasile Muntean, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001

celebration in 1994, of 100 years from promulgation of obligatory civil marriage, as solitary action undertaken by the State.

“Unirea” newspaper from Blaj offers us, starting with the 6th issue of 1893, a range of articles on intention of the Hungarian liberal government, to introduce civil marriage and Registers of births, deaths and marriages as component of civil law, exonerating the Catholic Church of its right to officiate the wedding ceremonies on its own behalf, in compliance with religious law.

1. The stance of the Catholic Church concerning the civil marriage

Obviously that such an action of the Hungarian government triggered some reactions, the first institution that took official stand contrary to this approach being the Catholic Church from Hungary, by the body of Catholic Episcopacy, invoking in his favour Christian teaching and exclusivity of professing it amongst believers.

Interesting to mention here, the stance of newspaper “Gazeta Transilvaniei” issue 13 from 1893³, that suspects Vatican of influencing the position of Hungarian Catholic Episcopacy, „teaching [...] means of traffic”⁴, to detriment of civil marriage, although arguments invoked by the Church were strictly theological, dogmatic and moral.

“Against this tendency of the state is the teaching of the church, which was set forth also by ecumenical councils, according to which marriage is sacramental, and consequently as the state cannot impose conditions referring to the true receiving of the sacrament of baptism and unction, the same way cannot impose either the conditions of true validation of the sacrament of marriage, and this even more that the sacrament of marriage is the physical act itself of marriage. Thus, there cannot exist amongst Christians marriage without sacramental feature, because if there is no sacrament there won’t be any marriage. Similarly, it was proclaimed in ecumenical Synods, that the right of establishing diriment impediments for marriage exclusively comes to

³ *Unirea*, issue 6, 11.02.1893, p.1

⁴ *Gazeta Transilvaniei*, issue 13, 1893

attribution of the church, which is the only one entitled to judge whether a marriage is valid or not.”⁵

Thus, the Church assuming decisional singularity as regards matrimonial law was not and is not a privilege, but it rests upon the sacrality of the action, meaning the sacrament of marriage itself.

If, things were and are still clear as for the right of the Church to decide unilaterally in the matter of ecclesiastic issues, as concerns the right of the State to interfere with Church, things became substantially dangerous, they could affect the mission itself of the Church. Suspicion thrown on liberal Hungarian government, as for its intention of controlling also activity of the Church was justified by the more and more frequent actions, taken against it: the law of limiting, until dismissal, of confessional education in favour of state education, the law of kindergartens withdrawn from support of the Church, and taken under patronage of the state, etc. Practically, we notice intention of the state of exerting control over all domains of activity, with the goal of centralizing them into sole decisional will, that of the state.

Considering the modern times, wish of State decisional centralization remained constant, irrespectively of the type of political regime, either dictatorial or democratic, attention being always directed towards the Church, with the purpose of diminishing its power and unofficial using some of its prerogatives.

Coming back to civil marriage, it is necessary approaching the subject also by the Romanian element, the problem becoming delicate, due to the fact that a civil marriage also involved introduction of Registers of births, deaths and marriages, that obviously followed to be filled in Hungarian, with translation of Romanian names into Hungarian names, practically assisting to a process of Magyarisation under the guise of Hungarian liberalism. If reaction of the Hungarian Catholic Church was justified by the ground of Christian teachings, reaction of Romanians was extended by the harm caused to Romanian spirit itself, the issue transforming from one religious into one national, all Romanians being affected, irrespectively of their religion. On this line, we find out from “Tribuna”⁶ newspaper that Romanian National Party started to

⁵ *Unirea* issue 6, 11.02.1893, p.1.

⁶ *Tribuna* issue 18, 5.02.1893

seek undertakings to protest against civil marriage and introduction of Registers of births, deaths and marriages, the adopted stance being “in full harmony with our ecclesiastic and national interests”.⁷

Even “Gazeta Transilvaniei”, a periodical with frequent anti Greek-Catholic attitude, by voice of editor Iosifu Romanu, fierce critic of “Unirea”, is on the same part of the barricade in the matter of preserving the identity of Romanian element, interchanging expressions such as [...] monstrous and degenerate principles [...]” with “[...] we agree with the declaration made by “Unirea” [...] and [...] it gives peace that independence of our metropolitan province will be always defended from foreign schemes, subordination”⁸.

Ten months were necessary so that the intention of the government to materialize in a draft bill on “regulating matrimonial law” that followed to be presented to the Parliament, the Crown barely accepting, yet without this definitely engaging on the side of supporters of civil marriage. Worth remembering is the attitude showed by the Crown which, although accepts presentation of the draft bill in the Parliament, does not openly assert the arguments in favour or against, being satisfied with adopting a reserved attitude, with the evident wish of maintaining a balance of the state of affair, without straining relations with the Church of Rome.

Another hypothesis, relatively plausible if we consider its source, “Vaterland” newspaper from Vienna, from November 8, 1893⁹, indicates the long period of expectation of the assent given by the Crown, as a possible overthrow of Wekerle – Tisza government, with the implicit effect of renouncing to the respective draft bill. Should this change had been successful the Crown would have had a more than honourable position in relation with Rome, but also Hungarian parliament. Unfortunately, the government withstood pressure and having internal support, succeeded introducing this into Parliament, following presentation of the draft budget. It is a strategic manoeuvre of the government to overshadow any law in relation with budget law, exactly to minimalise importance of the other draft bills, with the intention that these to be passed without a thorough analysis.

⁷ idem

⁸ *Unirea* issue 6, 1893, *La cestiunea autonomiei catolice (On the issue of Catholic autonomy)*, p. 43

⁹ *Unirea* issue 46, 1893, *Din istoria proiectului de lege despre căsătoria civilă (History of the draft bill on the civil marriage)*, p.370

For Romanians, this was also a period of expectation, yet of different nature, a time for preparation and call for preservation of national identity, even subordinated to the Crown. Significant is also the slogan by which Romanians profess loyalty towards the Crown, “God, Country and Throne”¹⁰, hoping to place the Crown on the side of opponents of civil marriage.

2. Civil marriage between Christian and civic consciousness

Once forwarded for debate before the Parliament, the draft offered whole text of the future matrimonial law, opening for the Church and Catholic believers new expressions of opinion, especially on freedom of conscience. Conscience of Catholic Christian, for whom ecclesiastic law was fundamental, was now severely affected by introduction of the new law that removed marriage from the domain of the sacred and transformed it into civil contractual obligation. Furthermore, Catholic Christian was faced with an unusual option: if one accepted civil marriage at the expense of religious marriage, was liable to the punishment of the Church, and if this accepted religious marriage at the expense of the civil one, was punishable by the State. Which one to choose civil duty or Christian duty? This was the question that the conscience of the Catholic Christian had to answer. Why do we specify “Catholic Christian”? Because this problem was essential only for the Catholic Church, marriage being acknowledged as sacrament, while for the other confessions was not, or like in the case of the Orthodox Church where, although it was acknowledged as sacrament, it was not kept as such. Also, here must be mentioned the fact that in Romania, where the Orthodox Church was predominant, civil marriage was already applied, its introduction not being opposed anymore by any Church.

Interesting is the fact that in the Empire still wasn’t raised the issue of coexistence of the two forms of marriage; the new law did not prohibit religious marriage, as neither the ecclesiastic laws could forbid civil laws.

Analysing the text of the new civil matrimonial code, one can notice ushering in some ecclesiastic phrases, as the following: banns, dispensations, engagement, terms used only within the Church. Such enunciations in civil matrimonial law had the role of influencing the conscience of the citizen to ecclesiastically agree on civil marriage. Although Church made

¹⁰ op.cit., p.370.

efforts to withdraw this legislative initiative, the idea of civil marriage had already found supporters even amongst some Catholic priests¹¹ who did not find the new civil law as being an impediment, but as central administrative measure which followed to organise and systematize the civil institution of marriage.

From the intention of bringing into use civil marriage and until its promulgation, almost two years have passed, “Unirea”¹² newspaper recording this event in the issue 53 from 15 December 1894. From the article entitled “Sanctionarea” (Sanctioning), we also find about the new attitude of citizens but also of the Church as regards civil marriage and Registers of Births, Deaths and Marriages, a resigned attitude: “Nowadays civil marriage is a mandatory law together with divorce. And law is law. And we will obey the law.”¹³ Article comprises, referring to the negative effects of bringing in civil marriage in relation with Christian conscience, also a gloomy forecast regarding the future of the institution of family, underlining:

“- [...] unjust and unfair, injurious, revolts our Christian conscience, Romanian and patriotic, demoralising, ruiner of family life and ignorer of social and state order.

- [...] civil matrimony and divorce destroy our religious conscience, because by marriage we understand not only a bilateral and civil contract, but rather and important and sublime act of religion, a sacrament of the new law.

- [...] only in heavenly blessing do we find a guarantee for peaceful and happy cohabitation of spouses.

- [...] the only base of Romanian families is in the marriage before priests...

- [...]because we consider that the sole and true guarantee for prosperity and material and spiritual well-being was in the morality and integrity of families, as foundation above which rises the social entity of the state.”¹⁴

Other negative effects we encounter amongst the lines of the same article:

¹¹ op.cit., p. 407.

¹² Unirea issue 53, 1894, p. 405

¹³ idem

¹⁴ Ibidem

“- [...] loose morals demoralise, as the base of morality is family life. In addition, family life gets its morality from the sacred feature of marriage. Yet, civil marriage affects the saint character of religious marriage and casts out God from the family. Moreover, without God there is no morality.

- [...] ruins family life, as deprives religious marriage of its sacramental feature and turns it into a simple contract concluded for a determined period of time, likely that the other side to renounce at any time. On the other hand, by divorce marriage is deprived by its indissoluble character and transforms it into concubinage, and the wife, the partner that promised to be true in good times and in bad, is denigrated to the state of a prostitute, only good at satisfying the beastly desires of man.”¹⁵

Therefore, it seemed to be opened an authentic Pandora's box following the civil marriage. Throughout time, we have the possibility of analysing these predictions made more than 100 years ago, accepting fulfilment of some and unsoundness of others.

3. Matrimonial civil code and Code of Canons of the Eastern Churches - intertwinements

Analysing the text of the law on matrimonial civil law proposed by the Hungarian government and text of the chapter referring to marriage from the Code of Canons of Eastern Churches, we cannot help noticing major similarities between different articles, some even identical, small differences being of content and not format. An external factor of the problem itself is development of Romanian language, as means of expressing and synthesising, which allowed concentration of the text in the actual code¹⁶.

Noticing the structure of the matrimonial civil code, we record division of the text of the law into 10 chapters:

- Chap. I. Engagement - comprises articles 1-7, published in Unirea, issue 49 from 8.12.1983

¹⁵ Ibidem

¹⁶ The 7 law articles from Civil marriage code, on engagement, are gathered in Code of Canons of the Eastern Churches in Can. 782 that encompasses only two articles.

- Chap. II. Impediments to marriage - comprises articles 8-31, published in Unirea, issue 49 from 8.12.1893
- Chap. III. Entering into marriage - comprises articles 32-60, published in Unirea, issue 50 from 16.12.1893 and Unirea issue 51 from 23.12.1893
- Chap. IV. Invalidity of marriage - comprises articles 61–93, published in Unirea, issue 51 from 23.12.1893 and Unirea issue 52 from 30.12.1893
- Chap. V. Termination of marriage – comprises articles 94- 126, published in Unirea, issue 52 from 30.12.1893 and Unirea issue 2 from 13.01.1894
- Chap. VI. Separation from bed and board – comprises articles 127- 130, published in Unirea, issue 3 from 20.01.1894
- Chap. VII. Marriages contracted abroad and the foreign married – published in Unirea, issues 131- 143, published in Unirea, issue 3 from 20.01.1894 and Unirea, issue 4 from 27.01.1894
- Chap. VIII. Penal provisions – comprises articles 145-148, published in Unirea, issue 4 from 27.01.1894
- Chap. IX. Different provisions – comprises articles 149-155, published in Unirea, issue 4 from 27.01.1894
- Chap. X. Final provisions – comprises articles 156-167, published in Unirea, issue 5 from 3.02.1894.

Comparing these data with the structure of CCEO¹⁷ which debates marriage in chapter 14¹⁸, is supported the previous assertion on similarities of format between texts, even if the term chapter used by the law is replaced with article in Code of Canons of Eastern Churches, and the term article is replaced with canons.

¹⁷ CCEO – Latin name of Code of Canons of the Eastern Churches

¹⁸ op.cit., p.411

A first observation refers to number of canons reserved for marriage, 80¹⁹ in the case of Code of Canons of Eastern Churches, as opposed to 167 in the Matrimonial civil code.

On enumerating titles of articles from Code of Canons of Eastern Churches, numerically,

- On marriage, can. 776-can. 783
- On pastoral care and those things that must precede celebration of marriage, can.783-can. 789
- On diriment impediments in general, can.790 – can.799
- On impediments specifically, can. 800-can. 812
- On mixed marriages, can. 813-can. 816
- On matrimonial consent, can. 817-can. 827
- On the form for celebration of marriage, can.828-can.842
- On convalidation of marriage, can. 843-can. 852
- On dissolution of the bond, can. 853-can. 866

we notice a different approach of the same theme, yet focusing on the issue of marriage in ecclesiastical context. Researching article by article the text of each code, we incline to believe that the intention of the Hungarian government was not declared against the Catholic Church, as an insult or subversion of its power, but rather to develop a public service, similar to that actual of civil status, keeping own accurate evidence, in full compliance with ecclesiastic registers of births, deaths and marriages. Indubitably, state has left its mark over family as base institution within society, offering it at the same time also possibility of transforming it into an infamous institution, as in the case of divorce. Otherwise, the result of this comparison sums up in the two aspects contrary to the Church and its teaching, divorce and sentence, with the most negative effects over the members of the society.

¹⁹ Chapter IX, Despre căsătorie (On marriage), can.776 – can. 866

4. Conclusions

Nowadays, when civil marriage is constituent part of union of man with woman under civil rapport, a dominant rapport as opposed to the religious one, when issues were moved from the field of marriage to concubinage, we incline to agree with our forerunners, as for negative effects of bringing in civil marriage. Meanwhile, matrimonial civil code, that included also divorce, offered the young a new alternative, that of concubinage or marriage of probation, from here being just a step to marriage between identical sexes.

If more than 100 years ago, the Catholic Church fervently militated against this law, nowadays it is obliged to fight against the effects of the law, with its derivatives. Common sense and fear of God succeeded for a while to compensate for drawbacks of civil marriage, rarely the Christians invoking separation by divorce. And still, with the passage of time to modern period, statistics, not only those of state, civil, but also the ecclesiastical ones, record increase of the number of divorces, of the abandoned children resulted following it, the problem becoming one really serious, developing in a primary theme in re-catechization of fathers, but also the young who wished to start a Christian family.

Publication in 1983 of Code of canon Law, established for the Roman-Catholic Church and subsequently, in 1991 of the new Code of Canons of the Eastern Churches, established for eastern Catholic Churches, is an appeal inviting all Christians to re-evaluate this sublime sacrament, that of marriage, under the sign of authentic love and mutual respect, having as base authentic faith. To praise and worship God, the Catholic Church keeps intact the character of passing down teaching unchanged, neither this new Code of Canons accepting the compromise, be it conjectural, even if from the point of view of canonical matrimonial law is established by **Canon 780** – §1., Marriage of Catholics, even if only one party is Catholic, the marriage of Catholics is regulated not only by divine law but also by canon law, with due regard for the *competence of civil authority concerning the merely civil effects of such a marriage*.

Prayer within the religious ceremony of Greek-Catholic denomination presents to the newlyweds the base principle of Christian family “What therefore God has joined together let not

man separate”²⁰. This quote is not only a simple fragment of text from The Scripture, but represents the essence of Christian moral, having as central point family, a Christian family whose example to be followed we find in the Holy Family.

BIBLIOGRAPHY:

1. Carte de rugăciuni și învățătură creștină, Rânduiala cununiei, Editura Imprimerie de Busagny a Onsy, Franța, 1976,
2. Codex canonum Ecclesiarum orientalium, traducere de Iuliu Vasile Muntean, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001
3. Gazeta Transilvaniei nr.13, 1893
4. Tribuna nr.18, 1893
5. Unirea nr.6, 1893
6. Unirea nr.46, *Din istoria proiectului de lege despre căsătoria civilă*, 1893
7. Unirea nr.53, 1894

²⁰ Carte de rugăciuni și învățătură creștină, Rânduiala cununiei (Book of prayers and Christian teachings, Tradition of marriage), Editura Imprimerie de Busagny a Onsy, Franța, 1976, p.206

RESIDENTIAL INSTITUTE FOR EDUCATION AND LEARNING FOR POOR CHILDREN IN OLD COUNTRY (1939- 1940)

**Diana Mihaela Păunoiu, Scientific Researcher III, PhD, "C.S. Nicolăescu-
Plopșor" Scientific Research Institute, Craiova**

Abstract: Authority regime of King Carol II, started in the night of February 10/11, 1938, imposed a fundamental restructuration with effects over Romanian traditional society. The initiative of royal resident of Olt County, Dinu Simian, to open an Institute of Education and Learning for poor children from oltenian rural areas was part of the carlist "royal project", defined, mainly, by social solidarity, the cult of Romanian Dynasty and the Country. Based on the studied documents from the archives, we propose to analyse and highlight the fact that this institute, besides the facilitation to education of the poor children from rural areas, also had the role to form the "tomorrow's citizens" of the country, faithful to the new regime and King Carol II.

Keywords: social solidarity, Royal residency of Olt County, youth's education, ruler elites, the cult of King Carol II.

Regimul autoritar al regelui Carol al II-lea, instituit în noaptea de 10 spre 11 februarie 1938, s-a tradus în practică printr-un amalgam de reforme și măsuri, menite să transforme în mod radical structurile socio-politice existente și să „redreseze moral națiunea”, afectată de criza interbelică, ale cărei efecte negative, în opinia susținătorilor regimului carlist, se resimțeau în toate domeniile de activitate socio-umană. Justificându-și acțiunile pe falimentul democrației românești tradiționale („vechiului regim”), regele Carol al II-lea și principalii promotori ai „noului regim” au demarat o complexă „operă de asistență socială și culturală”¹, menită, printre altele, să regenereze națiunea română în sensul proclamat de Constituția proclamată la 27 februarie 1938.

¹ Vezi, pentru o analiză detaliată a „politicilor sociale” instiuite de regimul carlist, Antonio Momoc, *Capcanele politice ale sociologiei interbelice. Școala gustiană între carlism și legionarism*, prefață de Zoltán Rostás, București, Editura Curtea Veche, 2012, *passim*.

Noua lege fundamentală, prin afirmarea solidarismului social în detrimentul principiului individualismului, transforma fiecare cetățean român într-un „funcționar social”², care datora totul patriei și regelui Carol al II-lea. Doctrinarii regimului propagau ideea că, pentru realizarea „idealului național”, a cărei esență era stipulată în articolul 4 din Constituția „Regele Carol al II-lea”³, era necesar „să se formeze mai întâi o mentalitate nouă, o spiritualitate unitară, o unitate de concepții în administrarea intereselor generale”⁴. În principiu, rezultatul final al „redresării morale a națiunii” trebuia să fie o nouă comunitate națională, fidelă Conducătorului său, regele Carol al II-lea, și ideologiei noului regim⁵.

În acest context, educația tinerilor și formarea „viitorilor cetățeni” ai țării a constituit un domeniu prioritar pentru susținătorii regimului de autoritate monarhică. Școala și Straja Țării, principalele instituții implicate în educarea tineretului, aveau ca obiectiv general impunerea unor noi modele comportamentale și formarea unei mentalități noi în rândul tinerilor, care, în opinia protagoniștilor carliști, trebuiau să asigure în viitor persistența regimului⁶.

Alături de (re)educarea populației și a tineretului, asistența socială a reprezentat un alt domeniu de interes în cadrul politicilor sociale carliste, existând convingerea că, prin acțiuni solidare, se puteau rezolva diferite fenomene sociale, care, în cazul în care s-ar fi agravat, erau în măsură să perturbe precarul echilibru social. Dimitrie Gusti, aprecia că, într-o țară în care asistența socială

² Paul Negulescu, *Principiile fundamentale ale Constituțiunii din 27 februarie 1938*, București, Atelierele Zanet Corlăteanu, 1938, p. 16.

³ Articolul 4 din Constituția de la 27 februarie 1938 stipula următoarele: „Toți românii, fără deosebire de religie etnică și credință religioasă, sunt datori: a socoti Patria drept cel mai de seamă temei al rostului lor în viață, a se jertfi pentru apărarea integrității, independenței și demnității ei; a contribui prin munca lor la înălțarea ei morală și propășirea economică; a îndeplini cu credință sarcinile obștești ce li se impun prin legi și a contribui de bună voie la împlinirea sarcinilor publice, fără de care ființa Statului nu poate viețui” (*Constituțiunea Regele Carol II. Promulgată prin Înalt Decret Regal Nr. 1045 din 27 Februarie 1938. Publicată în „Monitorul Oficial” Nr. 48 din 27 Februarie 1938*, Editată exclusiv de „Liga pentru Unitatea Culturală a tuturor Românilor”, f. l., 1938, p. 10).

⁴ Paul Negulescu, *op. cit.*, p. 59.

⁵ Pentru o analiză detaliată a mecanismelor prin care promotorii regimului carlist au conceput și încercat să implementeze „proiectul regal” privind „redresarea morală a națiunii”, având la bază ideea de autoritate, de disciplină și de solidaritate a comunităților socio-umane față de regele Carol al II-lea și regimul său, vezi Diana-Mihaela Păunoiu, *Rezidența Regală a Ținutului Olt (1938-1940)*, București, Editura Academiei Române, 2012, p. 35-51; Idem, *Sărbătoare și propagandă în timpul regelui Carol al II-lea*, București, Editura Academiei Române, 2013, *passim*.

⁶ S.J.A.N., Dolj, fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosar nr. 38/1938, f. 40; Paul Negulescu, *op. cit.*, p. 37-39; Diana-Mihaela Păunoiu (2013), *op. cit.*, p. 23-35.

era bine organizată, populația va avea sentimentul securității, „va fi conștientă că la nevoie este ajutată să-și soluționeze problemele și nu va fi lăsată la voia întâmplării”⁷.

Având în vedere faptul că regimul autoritar al regelui Carol al II-lea era dominat de „un misionarism monarhic doritor de pace internă și armonie socială”⁸, putem afirma că inițiativa rezidentului regal al Ținutului Olt, Dinu Simian, de a înființa un Institut de Educație și Învățământ pentru copiii săraci din mediul rural oltenesc se înscria atât în „proiectul regal” carlist de (re)educare a populației în spiritul „noului regim”, definit, în principal, prin solidarismul social, cultul Dinastiei Române și al patriei, cât și în spiritul politicilor sociale inițiate de protagoniștii carliști. Chiar rezidentul regal al Ținutului Olt, în adresa înaintată ministrului Educației Naționale, Petre Andrei, la 6 septembrie 1939, explica faptul că, printre motivele care l-au determinat să înființeze institutul Ținutului Olt, se regăsea dorința autorității locale de a fi „în spiritul ideii, lansată de actualul regim, de a proteja și căuta să îmbunătățească starea fizică a copilului”⁹.

În telegrama, trimisă președintelui Consiliului de Miniștri, Constantin Argetoianu, la 22 octombrie 1939, Dinu Simian completa argumentarea inițiativei sale considerând că prin aceasta „se realiza un prim punct din programul Frontului Renașterii Naționale”¹⁰, referindu-se la promovarea elitelor pe baza principiului meritocrației¹¹.

În revista „Vatra”, se aprecia că, prin înființarea unui Institut de Învățământ și Educație pentru copiii săraci din Ținutul Olt, atingând latura socială a promovării elitelor intelectuale, se încerca „să se dovedească în fapt necesitatea de a se scoate din straturile adânci ale poporului valorile reale”, care, prin ajutorul material acordat de stat, „ar putea constitui elita intelectuală și morală a țării”¹². Totodată, inițiativa rezidentului regal era catalogată ca o „experiență școlară din cele mai interesante”, care urma să-și dovedească în timp eficacitatea.

⁷ „Asistența Socială. Buletinul Asociației pentru Progresul Asistenței Sociale”, București, anul VII, nr. 2, 1938, p. 15.

⁸ Vlad Georgescu, *Istoria românilor. De la origini până în zilele noastre*, Ediția a IV-a și notă asupra ediției de Stelian Neagoe, București, Editura Humanitas, 1996, p. 228.

⁹ S.J.A.N., Dolj, fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosar nr. 116/1939, f. 3.

¹⁰ *Ibidem*, dosar nr. 77/1939, f. 10.

¹¹ S.J.A.N., Olt, fond Prefectura județului Olt, dosar nr. 9/1939, f. 51v.

¹² S.J.A.N., Dolj, fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosar nr. 4/1940, f. 17-18; Ilie Popescu-Teiușan, *Experiențe școlare în Oltenia în 1939*, în „Vatra. Foia Fundației Regale «Principele Carol» și a Ținutului Olt”, Craiova, anul V, nr. 26-29, decembrie 1939, p. 18-19.

Dând explicații Ministrului Educației Naționale, Petre Andrei, pentru nerespectarea procedurii privind înființarea internatelor școlare¹³, Dinu Simian își motiva decizia de înființare a institutului rezidențial prin faptul că fondurile destinate, cu alte ocazii, asistenței sociale a copiilor săraci „n-au ajuns niciodată a satisface scopul pentru care au fost atribuite”. Rezidentul regal afirma următoarele: „În căutarea soluțiunii care să rezolve această problemă, am găsit că este bine să înființăm un institut rezidențial de educație și învățământ al copiilor săraci din Ținut, în care, printr-o selecție riguroasă atât a mijloacelor materiale ale părinților, cât și a pregătirii școlare a copiilor, să găzduim un număr oarecare de absolvenți ai cursului primar din mediul rural, cărora punându-le la dispoziție adăpost, hrană, îmbrăcăminte, supraveghere din punct de vedere educativ și școlastic și posibilitatea de a urma, în condițiuni optime, cursurile liceelor teoretice sau practice de Stat din Craiova, *să-i formăm spre a-i transforma mai târziu în vrednici fii ai țării, cari cu vigoare, cu morală și mintea sănătoasă, să poată să regenereze mai târziu, cadrele celor care vor fi chemați să activeze în viața publică românească* (subl.n.)”¹⁴. Neînțelegerile dintre autoritatea centrală și cea locală au făcut ca inaugurarea noii instituții să fie amânată de la 24 septembrie, cum fusese programată inițial, la 22 octombrie 1939.

Institutul Rezidențial de Educație și Învățământ al copiilor săraci din Ținutului Olt a fost înființat, prin decizia rezidențială, începând cu data de 1 august 1939, sediul fiind amplasat în Craiova, pe strada Sfântul Mina, nr. 24. Pentru anul școlar 1939-1940, au fost admiși în institut un număr de 69 de elevi, dintre care 52 în localul propriu și 17 la internatul Liceului industrial „Regele Ferdinand I”, pentru aceștia din urmă bursele fiind suportate din bugetul rezidenței regale¹⁵.

Selecția elevilor care urmau să beneficieze de pe urma noii „experiențe școlare” a fost riguroasă. Pentru cele 50 de locuri inițiale, s-au înscris 650 de candidați, absolvenți ai învățământului primar, ale căror familii nu aveau posibilități financiare pentru a le susține continuarea studiilor. După verificarea situației financiare, o comisie formată din 6 medici, cei mai buni din Craiova, au evaluat sănătatea candidaților, una dintre cerințele care trebuiau îndeplinite fiind aceea că

¹³ Într-o adresă cu caracter secret, datând din 8 septembrie 1939, ministrul Educației Naționale îi atrăgea atenția rezidentului regal al Ținutului Olt că trebuie să respecte legile și normele generale privind politica școlară a guvernului: „Ca atare nu putem deveni simpli spectatori, anunțați prin telegrame, la unele planuri de activitate, care n-au fost supuse în prealabil aprobării noastre” (S.J.A.N., Dolj, fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosar nr. 48/1939, f. 102).

¹⁴ *Ibidem*, f. 104.

¹⁵ *Ibidem*, dosar nr. 116/1939, f. 5-6.

elevii trebuiau să fie „complet sănătoși”. În urma evaluării medicale au rămas doar 258 de copii. Ultima etapă a trierii a constat în verificarea cunoștințelor școlare, prin susținerea candidaților a unor probe scrise și orale, rămânând numai 78 de candidați, dintre care 8 nu au trecut testele menite să evalueze capacitatea intelectuală a candidaților. Începând cu data de 6 august, cei 70 de elevi au fost cazați pe cheltuiala Ținutului și, în funcție de aptitudinile fiecăruia, pregătiți de către cadre specializate în vederea completării cunoștințelor școlare¹⁶.

La examenele de admitere în învățământul secundar, elevii, selectați de către rezidența regală a Ținutului Olt pentru a beneficia de avantajele institutului nou înființat, au obținut rezultate foarte bune, fiind admiși, printre primii, la cele mai bune licee teoretice, practice și profesionale din Craiova: Colegiul Național „Carol I”, Colegiul Național „Frații Buzești”, Liceul Comercial „Gheorghe Chițu” și Liceul Industrial „Regele Ferdinand I”¹⁷.

Având în vedere cele expuse anterior, se poate afirma că selecția pentru admiterea elevilor provenind din familii de țărani sărace din cuprinsul Ținutului Olt a fost riguroasă, ținându-se cont de criteriul financiar, rezultatele obținute la examenele inițiate de către rezidența regală, precum și de sănătatea copiilor. Totodată, numărul mare (650) al cererilor înaintate rezidenței regale pentru admiterea în cadrul institutului Ținutului Olt, demonstrează că din cauza mijloacelor financiare insuficiente copiii din mediul rural se aflau adesea în imposibilitatea de a-și continua studiile.

Pe de altă parte, se poate afirma că, includerea criteriului „sănătății complete” a candidaților a determinat diminuarea efectelor acțiunii de ajutorare a copiilor săraci din mediul rural oltenesc cu rezultate excepționale la învățătură, deoarece acest criteriu a avut prioritate în defavoarea cunoștințelor școlare ale elevilor.

Definindu-și inițiativa, Dinu Simian, rezidentul regal al Ținutului Olt, aprecia următoarele: „Succint, acesta este Institutul Rezidențial de educație și învățământ: un adăpost de ocrotire și sprijin al copiilor săraci și înzestrați intelectualicește, în care vor fi pregătiți pentru a primi de la școlile de Stat lumina necesară pentru a-i transforma în adevărați oameni utili lor și societății”¹⁸.

Prima „experiență școlară” din țară, cum era denumită în epocă, a luat sfârșit la 15 iunie 1938, fiind un succes: toți elevii găzduiți în Institutul de Educație și Învățământ pentru copiii săraci din

¹⁶ *Ibidem*, f. 4-5.

¹⁷ *Ibidem*, dosar nr. 48/1939, f. 105; „Buletinul Oficial al Ținutului Olt”, Craiova, anul II, nr. 22, 1 noiembrie 1939, p. 12.

¹⁸ S.J.A.N., Dolj, fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosar nr. 116/1939, f. 6.

Ținutul Olt au promovat cursurile școlilor frecventate, 15 elevi obținând chiar rezultate excepționale, fiind premianți ai celor mai bune unități de învățământ din Craiova (8 la Liceul Comercial „Gheorghe Chițu”, 2 la Colegiul Național „Carol I”, 4 la Colegiul Național „Frații Buzești” și unu la Liceul Industrial „Regele Ferdinand I”)¹⁹.

Pentru anul școlar 1940 – 1941, au trecut probele pentru a fi admiși în internatul rezidențial 54 de elevi săraci din mediul rural, din 230 de elevi înscriși inițial. Vârsta maximă a elevilor trebuia să fie 12 ani și jumătate. În perioada 1 august – 1 septembrie 1940, elevii internatului, pe lângă asigurarea celor necesare vieții, erau pregătiți de meditorii institutului în vederea susținerii examenelor de admitere la liceele din orașul Craiova. În total, internatul găzduia, în anul 1940, un număr de 122 de elevi²⁰. Acesta număr arată că obiectivul inițial al rezidentului regal Dinu Simian de a crește locurile disponibile în internat la cifra de 200 nu a fost realizat²¹. De asemenea, comparativ, cu anul înființării, numărul cererilor pentru accesul în internat scăzuse considerabil.

Dincolo de datele statistice privind numărul și admiterea elevilor în cadrul institutului rezidențial regal înființat la inițiativa lui Dinu Simian, o problemă care merită analizată o constituie solemnitatea inaugurării instituției respective, eveniment desfășurat după tiparele propagandistice specifice regimului carlist²². Discursurile reprezentanților autorității centrale și locale sunt importante deoarece relevă faptul că, pe lângă necesitatea acordării unui sprijin material elevilor provenind din familiile sărace ale Ținutului Olt, promotorii Institutului au urmărit și formarea tinerilor în direcția solidarității sociale și a fidelității față de rege și țară.

O dovadă a importanței pe care autoritățile carliste o acordau festivităților propagandistice este reprezentată de faptul că la 23 octombrie 1939, a doua zi după inaugurarea internatului rezidențial regal, Dinu Simian trimitea o adresă ministrului Propagandei Naționale, în care îi raporta acestuia, pe scurt, desfășurarea evenimentului respectiv²³, solicitându-i să dispună „să se

¹⁹ „Buletinul Oficial al Ținutului Olt”, Craiova, anul III, nr. 15, 1 august 1940, p. 19.

²⁰ Idem, anul III, nr. 16, 15 august 1940, p. 19.

²¹ S.J.A.N., Dolj, fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosar nr. 48/1939, f. 207.

²² Diana-Mihaela Păunoiu (2013), *op. cit.*, p. 62-73.

²³ Programul solemnității inaugurării Institutului Rezidențial Regal al Ținutului Olt cuprindea următoarele momente: primirea Ministrului Educației Naționale, Petre Andrei; sfeștania oficială a localului săvârșită în prezența reprezentanților autorităților locale și a invitaților, cuvântări ocazionale, vizitarea localurilor internatului și a instituțiilor școlare, dejun oferit oaspeților de către Dinu Simian. După terminarea slujbei religioase, săvârșită de către un sobor de preoți de la Catedrala „Sf. Dumitru” din Craiova, s-a oficiat sfințirea pavilionului național al stolului de străjeri al institutului, etapă urmată apoi de ridicarea pavilionului conform ceremonialului străjeresc

acorde o cât mai largă publicitate acestei solemnități, pentru ca asemenea fapte să se extindă cât mai mult în cuprinsul țării”²⁴.

Ilie Popescu-Teiușan, directorul Școlii Normale de învățători din Craiova, sublinia, în discursul său, ocazionat de solemnitatea inaugurării institutului rezidențial regal, că efectele „experienței social-pedagogice” inițiate la Craiova prin înființarea internatului pentru copii săraci din Ținutul Olt avea să își vadă efectele în timp când elevii internatului vor fi ajuns adulți, cetățeni recunoscători țării și regimului regelui Carol al II-lea pentru sprijinul acordat în vederea finalizării studiilor lor. Elocvent în acest sens este următorul citat:

„Astăzi ei sunt elevi ai acestor școli și îi aveți de față cu chipurile lor de copii, plini de vo[i]e bună și promițători, poate nu îndeajuns de știutori de ce se petrece cu ei, dar deja cu zâmbetul recunoștinței pentru tot ce s-a făcut și se va face pentru ei.

Când vor fi mari își vor aminti de tot: cum au fost luați de acasă, cum au luptat la examene de tot felul, cum au fost îmbrăcați și înzestrați cu tot ce trebuie unui școlar, cum li s-a pregătit cuibul cald al internatului lor, cum, astăzi, s-a adunat în jurul lor atâta lume aleasă, în frunte cu însuși Ministrul Școalelor [Educației Naționale] și Rezidentul Regal al Ținutului [Olt], cum, în sfârșit, trebuie să [se] fi petrecut ceva în țara copilăriei lor de s-au bucurat ei de atâta dragoste și grijă. Până atunci, mai este încă mult”²⁵.

În același sens, primarul municipiului Craiova, generalul C. Vasiliu, căruia rezidentul regal i-a încredințat conducerea institutului nou creat, considera următoarele: „*Vor pricepe copiii aceștia de țară, vor pricepe binecuvântarea solidarității naționale și vor ști să făurească cu dârzenia lor oltenească, un capitol nou de istorie, capitol de strălucire și pildă, demn de învățătura trecutului și, mai ales, demn de încrederea cu care este privit prin ei viitorul*”²⁶, luându-și angajamentul public că va acționa pentru ca noul așezământ de educație a tineretului „să rămână mereu ceea ce gândul care l-a întemeiat l-a sortit: *Focar de râvnă și muncă românească, focar de iubire și credință pentru Neam, Țară și Rege* (subl. n.)”²⁷.

prestabilit (*Ibidem*, dosar nr. 117/1939, f. 84; „Buletinul Oficial al Ținutului Olt”, Craiova, anul II, nr. 22, 1 noiembrie 1939, p. 12). Pentru o analiză detaliată privind importanța ceremonialul străjeresc de ridicare și/sau coborâre a pavilionului în educarea tineretului și a includerii tinerilor în mecanismul propagandistic al regimului carlist, vezi Diana-Mihaela Păunoiu (2013), *op. cit.*, p. 28-37.

²⁴ S.J.A.N., Dolj, fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosar nr. 106/1939, f. 11.

²⁵ *Ibidem*, dosar nr. 77/1939, f. 13.

²⁶ *Ibidem*, f. 18.

²⁷ *Ibidem*, f. 19; „Buletinul Oficial al Ținutului Olt”, Craiova, anul II, nr. 23, 15 noiembrie 1939, p. 15.

Sava Simniceanu, inspectorul general al Învățământului din Ținutul Olt, aprecia, în discursul său de la 22 octombrie 1939, că înființarea institutului rezidențial regal reprezenta o manifestare în care se evidenția „solidaritatea de grup” destinată să ajute la creerea „elitei conducătoare” a statului²⁸. Adresându-se direct elevilor, acesta exprima clar ce se aștepta de la ei în schimbul sprijinului acordat: „Pentru voi, iubiți elevi, s-a creat acest internat (...). *Școala vrea să facă din voi nu numai oameni cu minți luminate; vrea ca lecțiile, exemplele și îndemnul ce vă dă să le aplicați ca să puteți fi de folos societății, țării și Dinastiei pe care să le slujiți cu iubire și devotament* (subl.n.)”²⁹.

Rezidentul regal al Ținutului Olt, Dinu Simian, declara deschis că principalul rol al reprezentantului regelui într-un teritoriu trebuia să fie dezvoltarea și perpetuarea „cultului iubirii de oameni, de Patrie și de Rege”, transpunerea în practică fiind înființarea Institutului Rezidențial de Educație și Învățământ pentru copii săraci din ținut. Adresându-se direct elevilor institutului, le dădea următoare sfaturi:

„Și acum dragi copii, luați aminte.

Va veni o zi când veți fi mari. Veți tresări în fața problemelor vieții și ale științei. (...) Pe deasupra voastră va flutura și în viitor ca și acum o părticică din acea mantie ocrotitoare a Noului Românii, acel gând Înalt al Majestății Sale Regelui Carol al II-lea care m-a trimis aici ca să desăvârșesc o poruncă și să trezesc la viață nouă tot ce este bun și vrednic de susținut.

Sus inimile!

Peste voi și peste colegii voștri ce vor veni după voi să trăiască de-a pururi imaginea Patriei noastre mult iubite, a României înfrățite în gânduri și simțiri.

Trăiască Majestatea Sa Regele Carol al II-lea!

Trăiască și [să] înflorească aceste scumpe odrasle ale Ținutului Olt!”³⁰.

Seria cuvântărilor ocazionate de solemnitatea inaugurării Institutului Rezidențial de Educație și Învățământ pentru copiii săraci din Ținutul Olt (Internatul Rezidenței Regale a Ținutului Olt) a fost încheiată de discursul Ministrului Educației Naționale, Petre Andrei, care vedea în această primă inițiativă din țară un model ce trebuia extins și amplificat în toate ținuturile statului român,

²⁸ S.J.A.N., Dolj, fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosar nr. 77/1939, f. 17.

²⁹ *Ibidem*, f. 17v.

³⁰ *Ibidem*, 23-24.

în vederea unei „vaste opere de selecțiune și de pregătire a elitelor noastre conducătoare de mâine”³¹.

În sensul cultivării Cultului Regelui Carol al II-lea în rândul tineretului, Petre Andrei îi sfătuia pe elevi să nu uite niciodată sprijinul acordat la începutul vieții lor de către reprezentanții puterii în teritoriu: „Voi, mici și dragi copii, care vă bucurați de dragostea și grija celor care v-au smuls din noianul nevoilor de acasă, spre a vă pune în lumină și valoare, deschizându-vă largi perspective de viitor, *să nu uitați că toate aceste minuni se înfiripă, iau ființă din spiritul și dragostea nețărmuită a Majestății Sale Regelui Carol al II-lea pentru țara și pentru poporul Său; și să vă rugați zi și noapte pentru sănătatea și gloria domniei Lui* (subl. n.)”³².

Așadar, în lumina documentelor analizate anterior, se poate afirma că inițiativa rezidentului regal al Ținutului Olt, Dinu Simian, de a înființa un Institut de Educație și Învățământ pentru copii săraci din mediul rural oltenesc s-a înscris în „proiectul de renaștere națională”, instituit de către regele Carol al II-lea, crearea institutului respectiv având un dublu rol.

Pe de o parte, a însemnat un model de transpunere în practică, la nivel local, a principiului solidarismului social și a principiului meritocrației în alegerea elitelor conducătoare ale statului român (în cazul nostru a potențialelor viitoare elite conducătoare), principii care, conform discursului oficial, reprezentau elemente de bază în definirea ideologiei noului regim.

Pe de altă parte, „experiența socio-pedagogică”, inițiată de către Dinu Simian în cadrul Ținutului Olt, avea rolul de a crea, în rândul tineretului, sentimentul de securitate și dreptate socială, de fidelitate față de Țară și de regele Carol al II-lea.

În altă ordine de idei, dincolo de un posibil exces de zel al lui Dinu Simian și al autorităților locale, solemnitatea inaugurării Institutului Rezidențial de Educație și Învățământ pentru copii săraci din Ținutul Olt relevă o parte din mecanismul propagandistic prin care se inocula în rândul publicului larg ideea de dreptate socială, de funcționare a „noului regim”, precum și așteptările pe care le aveau autoritățile centrale de la tânăra generație, de a asigura persistența regimului.

Prăbușirea regimului carlist, la 6 septembrie 1940, a făcut ca efectele pe termen lung ale inițiativei rezidentului regal al Ținutului Olt – formarea tinerilor pentru a deveni cetățeni utili societății și devotați regelui Carol al II-lea și regimului său – să nu fie cele scontate și să-și piardă importanța. Cu toate acestea, analizarea „experienței socio-pedagogice” – înființarea și

³¹ „Buletinul Oficial al Ținutului Olt”, Craiova, anul II, nr. 23, 15 noiembrie 1939, p. 16.

³² *Ibidem*.

inaugurarea Institutului de Învățământ și Educație al copiilor săraci din Ținutul Olt – este relevantă, reprezentând o situație specială, însă cu tendințe de generalizare, care întregeste imaginea de ansamblu a regimului de autoritate monarhică a regelui Carol al II-lea.

BIBLIOGRAPHY:

1. Serviciul Județean Dolj al Arhivelor Naționale (S.J.A.N., Dolj), fond Rezidența Regală a Ținutului Olt, Serviciul Administrativ, dosare nr.: 38/1938; 48/1939, 77/1939; 106/1939; 116/1939; 117/1939; 4/1940.
2. S.J.A.N., Olt, fond Prefectura județului Olt, dosar nr. 9/1939.
3. „Asistența Socială. Buletinul Asociației pentru Progresul Asistenței Sociale”, București, anul VII, nr. 2, 1938.
4. „Buletinul Oficial al Ținutului Olt”, Craiova, anul II, nr. 22, 1 noiembrie 1939; Idem, anul II, nr. 23, 15 noiembrie 1939; Idem, anul III, nr. 2, 15 ianuarie 1940; anul III, nr. 15, 1 august 1940.
5. *Constituțiunea Regele Carol II. Promulgată prin Înalt Decret Regal Nr. 1045 din 27 Februarie 1938. Publicată în „Monitorul Oficial” Nr. 48 din 27 Februarie 1938*, Editată exclusiv de „Liga pentru Unitatea Culturală a tuturor Românilor”, f. l., 1938.
6. Georgescu, Vlad, *Istoria românilor. De la origini până în zilele noastre*, Ediția a IV-a și notă asupra ediției de Stelian Neagoe, București, Editura Humanitas, 1996.
7. Momoc, Antonio, *Capcanele politice ale sociologiei interbelice. Școala gustiană între carlism și legionarism*, prefață de Zoltán Rostás, București, Editura Curtea Veche, 2012.
8. Negulescu, Paul, *Principiile fundamentale ale Constituțiunii din 27 februarie 1938*, București, Atelierele Zanet Corlăteanu, 1938.
9. Păunoiu, Diana-Mihaela, *Rezidența Regală a Ținutului Olt (1938-1940)*, București, Editura Academiei Române, 2012.
10. Idem, *Sărbătoare și propagandă în timpul regelui Carol al II-lea*, București, Editura Academiei Române, 2013.
11. Popescu-Teiușan, I[lie], *Experiențe școlare în Oltenia în 1939*, în „Vatra. Foia Fundației Regale «Principele Carol» și a Ținutului Olt”, Craiova, anul V, nr. 26-29, decembrie 1939.

SOCIAL WORK IN CITIES IN THE MIDDLE AGES IN TRANSYLVANIA

Sorin Bulboacă

Assist. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad

Abstract: The study aims to explain, based on the investigation of sources and literature, several issues relating to the history of social work in cities in Transylvania, in the Middle Ages. Medieval guilds had serious concerns focused on support and social protection of craftsmen family ill or deceased. Statutes regulating the situation accurately and widows, each guild craftsman wife acting under what conditions could carry on the craft. Almost all regulations refer to funeral guild members, describing in minute detail the nature and size of the aid.

These forms of relief are similar in money relations manifested in our time of death insurances. With the Protestant Reformation, the money from the fines levied for violation regulililor guilds are generally intended to charity. Gradually, many guilds in Transylvania, in the sixteenth century, began to pay an annual fee, which was destined poor maintenance.

Petrus Haller's initiative in 1555 in Sibiu, was issued a municipal decision to establish a fund of mercy in fact an emergency fund that could be called upon in crisis situations. Priests, wealthy city dwellers, even the poorest people have contributed to this fund whose notes have been preserved. Social assistance has thus become the problem of all the town's citizens. The operation of this fund has made Sibiu farther toward the modern system of social work.

In Transylvania, the Dominican monks founded monasteries and hospitals (holy usually St. Elizabeth of Hungary) and care and lepers. In the Middle Ages, St. Elizabeth was regarded by Catholics as the patron of lepers. Hospital in Sibiu in 1467 more sheltered lepers. The latter had a "home" to their near Dominican monastery gate and near Elizabeth. Leper house in Braşov dating from the thirteenth century and in 1413 some of Michael Weidenbach sending one florin as alms Friendly lepers. In the sixteenth century, the leper house in Brasov, called "domunculus leprosorum" (1539) was located next to the channel Timis, over the stone bridge. In 1550, the

hospital in Bistrita was known as a leper hospital, located near the city gate that led into the district which will be called later "lower city".

Keywords: city, social work, poor people, guild, lepers

Studiul își propune să explice aspectele reprezentative referitoare la asistența socială în orașele din Transilvania, în Evul Mediu, fără a intenționa o abordare exhaustivă.

În momentele de început, asistența socială din cadrul breslelor din Transilvania se concretiza printr-un ajutor personal și material, bănesc. Odată cu consolidarea breslelor, în statutele lor, un rol tot mai important este acordat dispozițiilor legate de ajutorarea membrilor lor aflați în dificultate¹. Statutele breslelor cuprind și reglementări referitoare la membri ajunși la anaghie sau bolnavi. Dacă se îmbolnăvea un meșter, bresla se îngrijea ca munca să continue cu ajutorul și implicarea altui meșter. S-a decis ca ucenicii aflați în stagiul de calfă să-l păzească, pe rând, pe meșterul bolnav. Statutele reglementau cu exactitate și situația văduvelor, fiecare breaslă hotărând în ce condiții nevasta meșterului putea duce mai departe meșteșugul. Aproape toate reglementările fac referiri la înmormântarea membrilor breslelor, descriind în cele mai mici amănunte natura și locul ajutorului².

În statutele breslelor din Transilvania medievală se regăsesc prevederi care fundamentează relații asemănătoare celor care se derulează prin societățile de asigurări moderne. În cadrul breslelor, fiecare membru era obligat să plătească o taxă de înscriere, ulterior cotizații periodice, proces similar cu plata primelor de asigurare de viață moderne, unde asiguratul plătește prime pe toată durata asigurării³. În cazul breslelor ardeleni, sumele astfel constituite erau utilizate pentru susținerea cheltuielilor de înmormântare în cazul decesului unui membru sărac al breslei, respectiv pentru plata de ajutorare din "lada breslei", pentru văduva și copiii meșterului răposat. Aceste forme de într-ajutorare sunt asemănătoare relațiilor bănești ce se

¹ Enikő Ruzs- Fogarasi, *Grija pentru cel aflat în dificultate la Cluj până la Reforma religioasă*, în „Identitate și alteritate”, 4, Studii de istorie politică și culturală, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2007, p. 11.

² *Ibidem*, p. 11-12.

³ Comparația este realizată de un specialist în domeniul finanțelor publice și asigurărilor, Bogdan Narcis Firțescu, *Coordonate ale activității de asigurare din România în secolul al XIX-lea*, în Laurențiu Rădvan, Bogdan Căpraru (editori), *Orașele, orașenii și banii: atitudini, activități, instituții, implicații (sec. XVI-XIX)*, Editura Universității Al. I. Cuza, Iași, 2011, p. 368.

manifestă în vremea noastră în cazul *asigurărilor de deces* (Bogdan Narcis Fîrțescu). În cazul morții unui membru al breslei, ceilalți trebuiau să asigure cheltuielile de înmormântare, dacă rudele celui răposat nu dispuneau de resursele bănești necesare, iar copiii meșterilor decedați erau considerați membri ai bresșei (înainte de a deveni meșteri), dacă văduva contribuia (anual sau o singură dată) cu danii în natură în folosul breslei respective (de exemplu o anumită cantitate de ceară)⁴.

O dată cu Reforma protestantă, banii din amenzile percepute pentru încălcarea regulilor breslelor sunt destinați în general unor scopuri caritabile. Conform Statutului uniunii breslelor curelarilor referitoare la calfe (1555) ucenicul care dorea să devină calfă a curelarilor trebuia să plătească 1,50 florini, din care jumătatea de florin urma să fie dată meșterilor pentru a fi ajutate calfele, în situația în care se îmbolnăveau. În mod similar, statutul pentru calfele cositorarilor decisese ca jumătate din amenzi să fie depusă în lada breslei sau frăției, inclusiv în scopuri caritabile. Treptat, mai multe bresle din Transilvania, în veacul al XVI-lea, începeau să plătească o sumă anuală, care era destinată întreținerii săracilor. Un exemplu în acest sens îl reprezintă breasla croitorilor, care plăteau anual pentru bolta de vânzare, iar banii erau utilizați pentru ajutorarea săracilor⁵.

La inițiativa lui Petrus Haller, în 1555, în Sibiu, a fost emisă o hotărâre municipală pentru crearea unui fond al milei, de fapt un fond de urgență la care să se poată apela în situații de criză. Preoți, orășeni bogați, chiar și oameni mai săraci au contribuit la acest fond, ale cărui însemnări s-au păstrat. Asistența socială a devenit astfel problema tuturor cetățenilor orașului. Funcționarea acestui fond a făcut ca Sibiul să treacă spre sistemul modern al asistenței sociale⁶. În cadrul orașelor săsești din Transilvani, în veacul al XVI-lea, calfele și meșterii care își abandonau soția și copiii era excluși din breaslă (conform Statutului bărbierilor din 1550 și Statutului postăvarilor din 1560)⁷. Breslele doreau să controleze comportamentul meșterilor, dar mai ales al calfelor și

⁴ Ștefan Pascu, *Meșteșugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea*, Editura Academiei Române, București, 1954, p. 260-261.

⁵ Detalii la Maria Crăciun, *Prețul păcatului: faptă și pedeapsă în orașele Transilvaniei secolului al XVI-lea*, în Laurențiu Rădvan, Bogdan Căpraru (editori), *Orașele, orășenii și banii: atitudini, activități, instituții implicate (sec. XVI-XIX)*, Editura Universității Al. I. Cuza, Iași, 2011, p. 49-50.

⁶ Enikő Ruzs- Fogarasi, *Asistența socială și orașele în Transilvania epocii Principatului*, în "Historia Urbana", tomul XVIII, 2010, p. 5-9.

⁷ Maria Crăciun, *op.cit.*, p. 29-30, 32.

al ucenicilor în situații care afectau bunăstarea, siguranța și respectabilitatea familiei. După Reforma protestantă, desfrâul și adulterul nu mai erau pedepsite prin amendă, ci mult mai sever, prin excluderea din breaslă⁸.

În orașul Brașov, în veacul al XVI-lea, Johannes Honterus, în **Regulamentul bisericesc al tuturor germanilor din Transilvania** (1547), remarcă faptul că oameni bolnavi, săraci sau bătrâni zac peste tot pe străzi, pe frig și ploaie, cerând ajutor și de pomană⁹. Mențiunile din registrele de impunere fiscală permit o privire asupra viații celor mai săraci locuitori ai orașului Brașov. Sunt consemnate scutiri de impozite "din cauza sărăciei", „a bătrâneții”, "a infirmității". Unii brașoveni care nu își puteau plăti impozitele erau obligați să presteze muncă gratuită în beneficiul orașului, alții erau obligați ca, în locul impozitului, să-i ofere perceptorului un zălog. Astfel de cazuri erau numeroase, unii săraci brașoveni dând ca zălog "tunica mulieris" (rochia soției), alții dădeau nasturi, ștergare sau paftaua de la veșmintele de mers la biserică ale nevastei etc.¹⁰.

În Brașov, în Evul Mediu, locuiau și orășeni care nu se puteau întreține prin munca proprie: orfani și vârstnici, bolnavi și infirmi, a căror întreținere cădea în seama comunității urbane. În acest scop, în Brașov funcționau 2 spitale, spitalul săracilor (situat între zidurile orașului) și leprozeria (așezată dincolo de ziduri). Spitalul din Brașov și leprozeria erau înzestrate din abundență prin pomeni, danii și moșteniri lăsate de cetățenii înstăriți ai orașului, dețineau mori, terenuri arabile și vii, astfel se puteau achita cu succes de misiunea lor caritabilă¹¹.

La Cluj, așezămintele ospitaliere se aflau sub administrarea comunității orășenești, dar referiri la relația acestor instituții cu biserica lipsesc cu desăvârșire până spre sfârșitul veacului al XVII-lea. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cele două așezăminte ospitaliere din Cluj au fost contopite iar după 1670 încep să fie amintiți preoți ai așezământului ospitalier. La început datele sunt sporadice, din ele rezultând că preoții erau plătiți din când din veniturile parohiale, când din cele ale așezământului ospitalier.

⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁹ Apud Maja Philippi, *Structura socială a Brașovului în evul mediu*, în vol. ****Transilvania și sașii ardeleni în istoriografie. Din publicațiile Asociației de Studii Transilvane Heidelberg*, Editura Hora, Sibiu, 2001, p. 151.

¹⁰ *Ibidem*, p. 159.

¹¹ *Ibidem*, p. 160.

Din 1678, instituția de caritate din Cluj plătește 2 preoți, unul calvin și celălalt unitarian, cu câte 4 cuble de grâu și cu 4 florini pe an. Acești preoți erau plătiți, pentru a activa împreună cu personalul așezământului ospitalier, cu siguranță să officieze slujbe, să ofere sprijin moral și consiliere celor aflați în suferință. Acești preoți officiau slujbele de înmormântare pentru cei din așezământul ospitalier și pentru străinii care își găseau sfârșitul la Cluj¹². Încă de la sfârșitul secolului al XVII-lea, cele două biserici protestante își împart rolul de asistență socială, deoarece în acea vreme numai aceste două confesiuni erau reprezentate în consiliul orașului. La mijlocul secolului al XVIII-lea, la ordinul împărătesei Maria Tereza, așezământul ospitalier din Cluj a fost pus sub administrarea bisericii catolice.

Preoților catolici le era interzis să officieze căsătorii în ascuns, ceremoniile nupțiale urmând a avea loc numai în biserică¹³. În orașele săsești din Transilvania, acuzația de *curvășărie* era exprimată și în cazul adulterului ori al concubinajului. Jignirile publice la adresa persoanelor (mai ales femeilor) cărora li se reproșa un comportament sexual deviant reprezentau, în consens cu prescripțiile vestimentare din epocă, cele mai importante aspecte ale eforturilor pentru impunerea noilor concepte morale protestante în domeniul public și privat¹⁴.

În veacurile XVI-XVII, o categorie de delikte foarte des pedepsite în scaunele săsești este cea a infracțiunilor referitoare la **viața sexuală**. Sub influența Reformei protestante, delictele respective erau clar delimitate și de Codul penal al *Statutelor municipale*, deosebindu-se desfrânarea simplă, desfrânarea soților (adulter), bigamie, prostituția (pentru bani), codoșia, seducția și violul. Faptele desfrâului erau pedepsite atât de autoritățile municipale săsești, cât și de Biserică. Cu toate încercările de a se opune căsătoriilor clandestine și celor încheiate în secret, Biserica a fost nevoită să tolereze concubinajul, încercând să unească tinerii cât mai repede în legătura căsătoriei. Atât autoritățile civile, cât și Biserica luterană, încă de la sfârșitul secolului al

¹² Enikő Rűsz-Fogarasi, *Asistența socială și biserica de la medieval la modern, de la general european la regional transilvănean*, în "Historia Urbana", tomul XVII, p. 73- 85.

¹³****Călători străini despre Țările Române*, vol. V, volum îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), Editura Științifică, București, 1973, p. 267-268.

¹⁴ Robert Born, *Coexistența etniilor și a confesiunilor din Transilvania, reprezentată în cărțile de costume și în vedutele urbane din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea*, în Joachim Bahlche, Konrad Gundisch (editori), *Toleranță, coexistență, antagonism. Percepții ale diversității religioase în Transilvania, între Reformă și Iluminism*, Editura Mega, Cluj – Napoca, 2013, p. 188.

XVI-lea, au adoptat statute comune în apărarea căsătoriei, condamnând sever desfrânarea și concubinajul. O parte din amenzile hotărâte de judecătoria a fost lăsată casieriei săracilor ¹⁵.

Dar, în afară de proscriserea repetată a delictelor de natură sexuală și de amenzile date, nu există nici un statut orășenesc, nici măcar o decizie simplă a consiliului orășenesc din Sibiu sau din alte orașe săsești care să interzică bordelurile. De cele mai multe ori, delictele sexuale erau descoperite în două situații: corelativ cu un proces pornit pentru insultă și în contextul certurilor pentru pensii alimentare în vederea creșterii copilului născut dintr-o legătură nepermisă ¹⁶.

De multe ori, fetele denunțau seducția în speranța căsătoriei (în situația în care feciorul nu își îndeplinea promisiunea), fiind uneori interesate și de obținerea unei pensii alimentare pentru viitorul copil în cazul în care erau însărcinate. Prin acest demers, anturajul fetei respective dorea să preîntâmpine o crimă gravă cum era considerat în epocă, avortul și pruncuciderea. Bărbatul reușea, de cele mai multe ori, să scape de povara întreținerii unui copil, susținând că respectiva fată se culcase și cu alți bărbați. În majoritatea cazurilor, bărbatul se elibera de răspundere, fiind pedepsit, după lege, doar la plata unei amenzi pentru desfrâu de 6 florini.

Dar desfrâul soților (adulterul) constituia o infracțiune gravă, pedepsită ca atare prin moarte (decapitare la bărbați și înecare la femei). Soțul înșelat putea să ceară justiției condamnarea la moarte a soției infidele. Documente care atestă acest obicei se păstrează pentru perioada sfârșitului secolului al XVI-lea și pentru prima jumătate a veacului al XVII-lea, în registrele de amenzi ale judecătoria din Sibiu. De la mijlocul secolului al XVII-lea devine obișnuită răscumpărarea pedepsei cu 40 de florini (plata capului), iar soții, în loc să solicite moartea soțiilor infidele, chiar au garantat câteodată pentru ele ¹⁷. Printre infracțiunile sexuale pedepsite de juri se întâlnesc și cazuri de viol, chiar dacă foarte rar, faptele de acest gen nefiind, de obicei, reclamate ¹⁸.

¹⁵ Julia Derzsi, *Aspecte și forme ale miciei criminalității în orașul și scaunul Sibiu la începutul secolului al XVII-lea. Modalitățile unei cercetări empirice*, în Laurențiu Rădvan (editor), *Orașe vechi, orașe noi în spațiul românesc. Societate, economie și civilizație urbană în prag de modernitate (sec. XVI- jumătatea sec. XIX)*, Editura Universității Al. I. Cuza, Iași, 2014, p. 48.

¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

¹⁸ *Ibidem*, p. 51.

În orașele din Transilvania medievală, o preocupare importantă a autorităților urbane dar și a unor filantropi o constituia protecția socială acordată leproșilor. În Transilvania, călugării dominicani au întemeiat mănăstiri și spitale (închinat, de obicei, Sf. Elisabeta a Ungariei) și îngrijeau și **leproși**. În Evul Mediu, Sfânta Elisabeta era considerată de credincioșii catolici drept protectoarea leproșilor¹⁹. Spitalul din **Sibiu** adăpostea în anul 1467 mai mulți leproși. Aceștia din urmă aveau o „casă” a lor, lângă mănăstirea dominicană și în apropiere de poarta Elisabeta. Leproșii aveau în casa lor un îngrijitor, un bărbier numit Pavel Rasor²⁰, autorizat, la 14 februarie 1543, să vândă „casa leproșilor” de pe „via versus leprosos” pantofarului sibian Gheorghe Bechmacher, iar suma de bani obținută urma să fie utilizată pentru nevoile leproșilor²¹. În 24 septembrie 1548, conducerea orașului (senatul Sibiului) dădea o hotărâre referitoare la vecinii leproșilor care posedau heleșteie²².

În 8 mai 1550, un alt îngrijitor al leproșilor din Sibiu, Gheorghe Wrispeck, vindea două iazuri ale leproșilor pentru a putea achita vechi datorii financiare contractate cu îngrijirea bolnavilor²³. Vânzările de bunuri reflectau scăderea numărului leproșilor în veacul al XVI-lea. Așezământul leprozeriei din Sibiu era situat la marginea cetății (poarta Elisabeta), pe un drum important și în apropierea unor surse de apă (iazuri, heleșteie). În biserica leproșilor din Sibiu s-au oficiat liturghii pentru leproși până în anul 1659²⁴.

Leprozeria din orașul **Brașov** datează din secolul al XIII-lea iar în anul 1413 un anume Mihail din Weidenbach trimitea 1 florin ca milostenie pentru leproși. În veacul al XVI-lea, leprozeria din Brașov, numită „domunculus leprosum”(1539) era situată lângă canalul Timișului, peste podul de piatră (care mai era numit și „ponte leprosum”), având alături o „piscina circa leprosum”. Leprozeria din Brașov era situată pe un teren mlăștinos, între iazuri. În acest loc a funcționat, până aproape de epoca noastră, o veche biserică luterană și un azil de bătrâne, pe strada fostă Seuchengasse, adică a contagioșilor²⁵.

¹⁹ Nicolae Vătămanu, *De la începuturile medicinei românești*, Editura Științifică, București, 1966, p. 31-32.

²⁰ ****Inventarul protocoalelor primăriei Sibiu (1521-1700)*, București, 1958, p. 29.

²¹ *Ibidem*, p. 31.

²² *Ibidem*, p. 37.

²³ *Ibidem*, p. 39.

²⁴ Nicolae Vătămanu, *op.cit.*, p. 33.

²⁵ *Ibidem*, p. 34-35.

În marginea orașului Sighișoara, într-un loc lăturalnic, se găseau locuințele leproșilor, pe un deal care le purta numele (Siechenberg), lângă un crâng al lor (Siechenbusch) și cu o bisericuță proprie Siechenkirche). În **Sighișoara**, din veacul al XVI-lea se păstrează clădirea Bisericii Fostei Leprozerii, un mic edificiu gotic cu amvon exterior care servea ca locaș de închinare pentru bolnavii de lepră²⁶. Vechea leproserie (Siechenhaus) este menționată în anul 1575, alături aflându-se biserica, în exteriorul căreia se mai vede amvonul din care preotul vorbea leproșilor și oficia slujbele religioase.

În anul 1550, spitalul din **Bistrița** era cunoscut ca spital de leproși, fiind situat lângă poarta orașului, care dădea în cartierul ce se va numi ulterior „orașul de jos”, casa leproșilor din oraș fiind menționată în anul 1512²⁷. În orașul **Cluj**, în anul 1531, exista un spital de leproși închinat Sfântului Duh, în afara zidurilor orașului. În 19 decembrie 1531, văduva meșterului pietrar Gheorghe din Cluj lăsa o danie călugărilor dominicani și „de asemenea săracilor leproși, sasu bolnavi și infectați de scabie rea, internați în spitalul Sfântul Duh, în afară de zidurile acestui oraș”²⁸. Numărul leproșilor scade în Transilvania, în veacul al XVI-lea. La Sibiu, bunurile leproșilor erau scoase la vânzare în 1543, iar la Brașov, în aceeași perioadă, leprozeria s-a transformat într-un azil de femei bătrâne²⁹.

Concluzii

Deși destul de vag, aspecte de caritate se pot identifica și în activitatea **breslelor medievale**. Odată cu creșterea numărului membrilor breslelor, apare și necesitatea de a oferi sprijin financiar meșterilor și calfelor care s-au îmbolnăvit sau se aflau în dificultate (jafuri, incendii, epidemii). La Cluj, așezămintele ospitaliere se aflau sub administrarea comunității orășenești. În veacurile XVI-XVII, o categorie de delikte foarte des pedepsite în orașele săsești, conform prevederilor statutelor municipale, este cea a infracțiunilor referitoare la viața sexuală (adulter, bigamie, prostituția, codoșia, seducția și violul). În apropierea orașelor medievale

²⁶ *Ibidem*, p. 35.

²⁷ Detalii la Lidia Gross, *O lume izolată: casa leproșilor de lângă Bistrița (1512)*, în vol. *Pe urmele trecutului* (coord. Susana Andea, Ioan Aurel Pop, secr. Alexandru Simon), Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj – Napoca, 2009.

²⁸ Ștefan Pascu, Vladimir Hanga, *Crestomație pentru studiul istoriei statului și dreptului*, vol. II (Feudalismul), p. 185-186.

²⁹ Nicolae Vătămanu, *op. cit.*, p. 86.

transilvănene se aflau leprozerii, la Bistrița, Brașov, Cluj, Sibiu, Sighișoara etc., unde leproșii beneficiau de asistență socială, religioasă și finaciară.

BIBLIOGRAPHY:

1. ****Călători străini despre Țările Române*, vol. V, volum îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), Editura Științifică, București, 1973.
2. ****Inventarul protocoalelor primăriei Sibiu (1521-1700)*, București, 1958.
3. Pascu Ștefan, Hanga Vladimir, *Crestomație pentru studiul istoriei statului și dreptului*, vol. II (Feudalismul), București, 1958.
4. Pascu, Ștefan *Meșteșugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea*, Editura Academiei Române, București, 1954.
5. Vătămanu, Nicolae *De la începuturile medicinei românești*, Editura Științifică, București, 1966.
6. Born, Robert *Coexistența etniilor și a confesiunilor din Transilvania, reprezentată în cărțile de costume și în vedutele urbane din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea*, în Joachim Bahlche, Konrad Gundisch (editori), *Toleranță, coexistență, antagonism. Percepții ale diversității religioase în Transilvania, între Reformă și Iluminism*, Editura Mega, Cluj – Napoca, 2013, p. 166-199.
7. Crăciun, Maria *Prețul păcatului: faptă și pedeapsă în orașele Transilvaniei secolului al XVI-lea*, în Laurențiu Rădvan, Bogdan Căpraru (editori), *Orașele, orășenii și banii: atitudini, activități, instituții implicate (sec. XVI-XIX)*, Editura Universității Al. I. Cuza, Iași, 2011, p. 15-56.
8. Derzsi, Julia *Aspecte și forme ale micii criminalități în orașul și scaunul Sibiu la începutul secolului al XVII-lea. Modalitățile unei cercetări empirice*, în Laurențiu Rădvan (editor), *Orașe vechi, orașe noi în spațiul românesc. Societate, economie și civilizație urbană în prag de modernitate (sec. XVI- jumătatea sec. XIX)*, Editura Universității Al. I. Cuza, Iași, 2014, p. 31-54.
9. Fîrțescu, Bogdan Narcis *Coordonate ale activității de asigurare din România în secolul al XIX-lea*, în Laurențiu Rădvan, Bogdan Căpraru (editori), *Orașele, orășenii și banii:*

- atitudini, activități, instituții, implicații* (sec. XVI-XIX), Editura Universității Al. I. Cuza, Iași, 2011, p. 367-373.
10. Gross, Lidia *O lume izolată: casa leproșilor de lângă Bistrița (1512)*, în vol. *Pe urmele trecutului* (coord. Susana Andea, Ioan Aurel Pop, secr. Alexandru Simon), Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj – Napoca, 2009, p. 171-191.
11. Philippi, Maja *Structura socială a Brașovului în evul mediu*, în vol. ****Transilvania și sașii ardeleni în istoriografie. Din publicațiile Asociației de Studii Transilvane Heidelberg*, Editura Hora, Sibiu, 2001, p. 146-161.
12. Rűsz-Fogarasi, Enikő, *Asistența socială și biserica de la medieval la modern, de la general european la regional transilvănean*, în "Historia Urbana", tomul XVII, 2009, p. 73- 85.
13. Rűsz-Fogarasi, Enikő, *Asistența socială și orașele în Transilvania epocii Principatului*, în "Historia Urbana", tomul XVIII, 2010, p. 5-15.
14. Rűsz-Fogarasi, Enikő, *Grija pentru cel aflat în dificultate la Cluj până la Reforma religioasă*, în „Identitate și alteritate”, 4, Studii de istorie politică și culturală, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2007, p. 9-18.

CHRISTIANITY AND NATIONAL IDENTITY IN CONTEMPORARY EUROPE

Sorin Bădrăgan

Assist. Prof., PhD, University of Bucharest

Abstract: The article explores the way in which the formative relationship between Christianity and national identity is questioned if not rejected in contemporary Europe. As the secularisation of this continent reaches a new phase in its western side, one by one nations seem to depart irreversibly from the Christian heritage. This paper argues that although secular, contemporary Europe ought not to be irreligious. The challenges for the societies today can be addressed efficiently by making use of the values of the Christian faith; moreover, separating national identity from Christianity could lead to a disturbing crisis of an already troubled continent.

Keywords: national identity, Christianity, secularization, contemporary Europe, Protestantism.

Although close to its 60th anniversary, European Union is not as integrated as some may have wished at the beginning or throughout the expansion of this challenging project. More than that, in a couple of months, the citizens of Great Britain will vote in order to decide whether their country will remain in the EU. A more thorough and stable integration will take a much longer time – one of the main reasons is the very deep sense of identity of the nations of the old continent. As the turbulent history of this part of the world shows, one might expect that factor which could play an integrative, uniting role is Christianity but that is not case any longer. Not only in what regards the whole continent, but the relationship between Christianity and national identity has been going through some significant changes.

This paper aims at exploring the way this formative relationship has lost its importance, being replaced by a wholly secular identity by most European countries mainly in the western part but gradually in the eastern too. We will look at how the relationship between Christianity and

national identity has developed from its start to its climax, then at its fall and in conclusion to consider ways Christianity could reconnect to the nations of the old continent.

The rise of the European nations and Christianity

The relationship between Christianity and European nations has a history which is determinative in understanding this complex issue. The starting point should probably be the fourth century when, at its beginning, Constantine ceased persecution against Christians, allowing them to freely worship and then he himself joining them, while towards the end of the century, under Theodosius, Christianity gained the status of the official religion of the Roman Empire. There is a growing awareness at least among historians (though that is the case with theologians too) that Constantine grasped the role that a religion such as Christianity could have to give the Empire a transcendent dimension, unity and purpose – apart from the second aspect, he was right. H.R. Patapievici makes a fine point when he develops the idea that the great seven ecumenical councils which took place between 325 and 787 shaped the ‘new mind’, the Christian one, which was replacing the ‘old one’, the Greek’s; so Greek philosophy made room to the Christian mind, which will produce the whole progress of the European world in the second millennium AD, culminating with the just state, rule of law and human rights. This leads Patapievici to make a bold assertion: ‘Europe is a gift of Christianity.’ (Patapievici, 2009)

Historically, this daring statement is not without support: the christianization of the Empire was well underway by the time of the fall of the Western part in 476; three centuries later, only thirteen years after the last great ecumenical council, Niceea II, in 800, Charlemagne, also called *Pater Europae*, becomes Holy Roman Emperor uniting the territories that had belonged to the Western Roman Empire. Some other nearly three centuries later, Pope Gregory VII imposes the authority of the church on the empire – it is not only in the East, where the Empire will fall as late as 1453, but also in the West that Christianity is the main and often time the sole religious authority. It is true that the ‘symphonia’ between the empire and the church in the Byzantine side was generally played on separate ‘tunes’, but in the West, the emperor and the pope often fighting to gain priority over the other; despite of these differences, Christendom was well in place throughout the Middle Ages, conferring Christianity an uniting and formative role in

affirming the etnies and shaping the nations within its territories. The strength of Christianity in Europe derived also from its uniqueness in what regards the commonness of the parts of the Empire and later the first nations on the continent: Christianity was only real bond between groups or nations that were separated by ethnicity, language and culture.

Modernity poses challenges that the church does not handle well; the disintegration of the Roman Empire, the social and cultural changes, the protestant movements create an environment in which nations start to be formed; the larger ones (France, England, Spain and later Russia) carry on the Christendom dream, perceiving themselves invested with the holy mission of protecting and promoting the ideal Christian state.

So despite the crumbling of the Christendom, Christianity remained the driving force in the new nation: 'Religion became a 'national' business conducted beneath the authority of the state.' (Coupland, 369)

In a sense Christendom was not disintegrated but broken into pieces that still wanted to affirm the common ground in their religion. By its principle *cuius regio, eius religio* Protestantism linked religion to territory, therefore to a state, implicitly to a nation; acknowledging the state, along family and church as the three God-ordained institutions, Protestantism affirmed in a very positive way the possibility, even the necessity, for the two concepts at stake to work together.

It is not surprising that Troeltsch insisted that the modern national identity of Germany was shaped by Lutheranism. For him, modern democracy is the outcome of the combination of the conservative democracy 'produced' by the Calvinist natural law and the rationalism of the Enlightenment. (Burant, 89)

In a way, it could be said that nationality was nurtured by Christianity as a new phase of the development of humanity in its strenuous journey to the Kingdom of God. Llywelyn is right when asserting the origin of the idea of nationality in the Christian thinking: 'Whether we consider them as substitutes for Christianity, as successors to it, as being in rivalry with the Church or in cahoots with it, modern concepts of nationality...originated in Christian contexts.' (Llywelyn, 76)

If the national identity of virtually of all European countries (most of which have been really

created starting early nineteenth century) is closely linked to Christianity, why isn't this aspect openly acknowledged but instead denied? A look at the contemporary situation in Europe will offer some explanations.

The Old continent with a new look

In 2007, in her first speech as President-in-office of the European Council, Chancellor Angela Merkel addressed the exhortation of Jacques Delors to 'give Europe a soul' by assuring the European Union citizens who were celebrating the 50th anniversary that Europe does indeed have a soul which is linked to its 'tremendous diversity', its freedom and its tolerance; stating her perspective from a Christian point of view, she emphasizes that acceptance between Christianity, Islam and Judaism "has always been and remains the great aim of European integration." (Merkel, 2007)

However, the religious integration which Merkel indicated as a preoccupation of the power players of the Union seems to be implemented from standpoint which many feel that denies the historical roots of the peoples of the old continent. At the end of the same year, the Treaty of Lisbon was signed by all EU member states though the party which opposed mentioning God or the Christian heritage of Europe won the battle with the countries which wanted that.

This indicates some fundamental changes that have taken place in the world of ideas, ethics and religion in Europe. What seems to have happened is that Christianity has lost its influence, its central place in the life of individuals and nations of the old continent, to the point that even a historical reference to it was vehemently opposed. How has Europe got to this point? Coupland reminds us that, in Catholic thinking, displacement of Christianity was the effect of the fragmentation of the church caused by the appearance of Protestantism corroborated with the surge of secular belief systems such as humanism and materialism. (Coupland, 373) While this thesis points to some of the factors, it is an unfair oversimplification to blame mainly the protestant movement.

Factors that led to the estrangement of Christianity from the European nations

The concept of the established state church, the essence of Christendom was one of the factors that contributed to the separation between religion and personal and ethnic or national identity.

In most European nations (of which Britain and Netherlands were notable exceptions) there was no actual possibility for a person to practice faith other than the one of the established church. To make a difference in that matter, one should have relocate to a territory where the preferable faith was promoted. The implication was that individuals opted to cease the relationship with the church of the land although they often held Christian convictions. (Kurth, 124)

Another factor was the development of protestant ideas into the concept of secularization. Protestantism did not take part in the break of the relationship between Christianity and nationality by separating itself from the other traditional churches. It was rather a reforming movement which the traditional churches resisted to accept, especially on the eve of the fundamental social, cultural and political changes of modernity. We could rather speak of a failure of magisterial protestant movements to implement the long waited and much needed reforms of the life of the church. The total separation between church and state was the contribution of reforming groups such as anabaptists and Baptists, who sought to take the protestant ideas to their logical outcome.

So the impact was not in the actual break-up, but in the ideas which Protestantism proposed: individualism and liberalism in the spiritual dimension and an uncritical acceptance of some of the ideas Enlightenment led to the understanding that secularization is ultimately the implication of the biblical story. In his classical book, *The Secular City*, Harvey Cox asserts, following theologians like Friedrich Gogarten, that secularization is determined by the Christian thinking: 'Secularization arises in large measure from the formative influence of biblical faith on the world, an influence mediated first by the Cristian church and later by movements deriving partly from it.' (Cox, 35)

This idea of secularization as a total separation of the spiritual from the temporal realm is rooted in the concept of the 'citizenship in heaven' of the followers of Christ – this idea which apostle Paul refers to in Filipians 3:20 is taken on in the writings of the apostolic fathers, namely Epistle of Diognetus and then becoming a classical way to express the allegiance of the Christian to the heavenly kingdom.

A third factor of the disconnection between Christianity and national identity in the countries of Europe is the wars that ravaged the continent – a pair of Thirty Years Wars: one (1618-1648) in

respect of Christianity, at least in the initial stage when it was a conflict between Catholics and Protestants, and the other one (1914-1945 – this one is called ‘the Second Thirty Years War’ by Kurth) irrespective of religion – it was an expression of the cynism of nations which had been sharing the dream as well as the divine mandate to spread Christianity on the whole earth. These wars triggered a chain of reactions against church and Christianity, as it became obvious that the latter did not offer any solution to the issues of a troubled continent.

Connected to these two latter factor is the last one that will be mentioned – the revolution of what in America was called ‘baby boomers’, the generation born after the second world, who grew up in a moral vacuum, as the source of personal and collective ethics, Christianity, seemed to have failed the test. Relativism and the demolition of any form of authority provided the fitting environment for a philosophy of leisure, entertainment, actually pure hedonism, with little concern for commitment to institutionalized religion.

If these were the factors which led to the separation of the two aspects discussed so far, what has been the outcome – how does Europe look like in terms of the relationship between Christianity and national identities in present times?

Christianity and Europe today

After the Second World War, the Western Europe has gone through a process of dechristianization – religious principles and practices have been rejected to make room to a non-religious worldview and way of life. This is not to say that spirituality has been denied as an essential part of the human existence, but that it was defined almost exclusively in non-Christian terms; also, it has become increasingly appropriate to speak of ‘believing but not belonging’ to the institutionalized forms of Christian community.

In what regards figures, the church attendance points to a significant crisis: in the traditionally Protestant-majority countries, the percentages hit record low levels: 15 percent in Britain, 12 percent in Germany, and below 5 percent in Scandinavia, while in the European Catholic majority countries the situation is mixt: while in Poland, Ireland, Slovakia church attendace is still high, in France it is only 12 percent and in Spain it is 18 percent. (Jenkins, 2009) More than that, when asked to name theier values, only 6% of the Europeans picked religion, compared to

human rights 47% - the first. (Standard Eurobarometer 74, 2011) As of the values which best represent the European Union, religion gets an the 12th place, with 3%, after self-fulfillment (4%), out of the fourteen places. These figures signal a dying tradition which needs a genuine revival in order to survive.

Another aspect of the contemporary Europe is that it has lost the initial ethos: as Ratzinger rightly observed, Europe now is more oriented towards economics than on ethics or religious aspects. He argues that the founding fathers of European Union saw a convergence of the moral legacy of Christianity and the moral legacy of the European enlightenment. Ratzinger makes a fine point saying that we are going through a second enlightenment, which promotes an irrational origin of the world without prescribed values and norms. (Ratzinger, 520-2) This approach leads to an irrationality which characterizes all aspects of thinking and life of the contemporary societies and which is exactly the opposite to the rationality which was the essence of the European culture.

In this new European context, the Christian feels alienated – he does not belong to a society which rejects anything that bears the label ‘Christian’. It seems that Europe is not contempt to deny its Christian heritage but it also actively fights against it. An evidence of that is the case of Rocco Buttiglione, the Italian cabinet minister and a papal confidant who eventually withdrew his candidacy for a post as Justice Commissioner because he voiced convictions what were negative to a sexual minority. Analyzing this case, the Romanian philosopher H.R.Patapievici asserts that, in contemporary Europe, it is a disadvantage to be a professing Christian. (Patapievici, 2009)

Reconnecting Christianity to the nations of contemporary and future Europe

The rejection of Christian heritage by current european nations will work against themselves – not coming to terms with oneself’s origin and history generates an existential crisis. The threat of disappearance of Europe at least as we know it is there: ‘The supremacy of the secular identity has been for only a short moment in the long history of Europe, but if it continues, its effect will be to abolish Europe’s future and therefore to bring its long history to an early end.’ (Kurth, 2007) Kurth is right when asserting that the period of time of a dominant secular approach needs

not be too long before fundamental changes take place in the very identity of the peoples of Europe.

What could Christianity do in order to reconnect itself to the nations of the old continent?

It is now obvious that waiting for Europe to reconsider its position towards Christianity can be useless; Pope John Paul II vigorously addressed this issue during the process of the making of the European Constitution, but with no effect; in favor of mentioning the word God in the European Constitution, the pope stated “It is indispensable that the Europe of today safeguard its patrimony

of values, and recognize that it was above all the force of Christianity that was capable of promoting, conciliating and consolidating them. (Pope John Paul II, 2003)

Another option for Europe is to wait for a more favorable context for itself to be acknowledged as source of meaning and of strength; ‘Recent studies confirm that beliefs about the role of religion in public life often fluctuate in response to historic events.’ (Straughn and Feld, 2010)

During ‘unsettled times’, Christianity could regain some of the force that it once had in terms of influence, but this would be only circumstantial – as soon as the crisis disappeared, religion is pushed aside. However, in what regards contemporary situation, the crisis is sparked by the growing presence of Muslims in Europe. The reconnection might be temporary and driven only by solving the crisis.

So what could Christianity do for a reconnection to the nations of Europe for a genuine and efficient result?

European Christian churches have an imperative to give individual conversion a central place; in a sense, the model proposed by the movements that followed protestant reformation is relevant and effective: the strength of the church flows out of the personal relationship between church member and Christ. Nominal Christians will severely decrease in numbers and this will end the ‘cultural-christianity.’ Connected to this aspect is the surge of the charismatic movement, as this offers answers to the needs of contemporary man: miracles, healing, vision. Jenkins considers this as a ‘possible bridge’ in the relationship between what he calls ‘the new Christians’ and the European nations. (Jenkins, 96)

Another thing that Christian faith could contribute with is continuing to promote the values these countries have had and which are profoundly Christian; Van De Poll reminds us that most values that the European nations affirm have Christian origin: freedom of speech and of religion, equal worth among citizens, pursuit of happiness, tolerance, supremacy of life, solidarity with the poor, personal dignity etc. These values are claimed as the outcome of more recent secular development: 'They (the values) have become part and parcel of our culture, so we take them for granted...But many people forget that they have been forged over a long period of time, in Christianised Europe.' (Van De Poll, 226) This does not mean that Christianity should have a primitive approach, in the sense of being oriented towards the beginnings, but by raising voices that could speak up for the biblical stand.

Because of the formative relationship between the Christianity and the European nations, it is essential that the former finds ways to address the challenges of more recent times. In order to do that, Christianity needs to reinvent itself: listening to the voices around it, Christianity realizes that the world has gone through some fundamental changes, which require a more sophisticated approach. This creates an opportunity for the church to reconnect to the nations by a grass-roots movement of promoting genuine conversion and to advocate for the values produced by the Christian cultural and spiritual system. Should Christianity fail in this enterprise, the crisis that Europe will go through will be profound and it will trigger a total reshaping of the continent.

BIBLIOGRAPHY:

1. Burant , Aimee 'A Metaphysical Attitude Towards Life: Ernst Troeltsch on Protestantism and German National Identity', *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte*, no 1, 2007.
2. Coupland, Philip M. 'Britain, Europe and Christendom in mid-twentieth British Christian Thought', *Political Theology* 6.3, 2005.
3. Cox, Harvey. *The Secular City*. Penguin Books, Harmondsworth, 1968, p. 35.
4. Jenkins, Philip. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. New York: Oxford University Press, 2009.
5. Kurth, James. 'Religion and National Identity in America and Europe', *Society*. Vol. 44, Issue 6, 2007.

6. Llywelyn, Dorian. *Towards a Catholic Theology of Nationality*. Plymouth: Lexington Books, 2010.
7. Merkel, Angela 'MEPs debate German Presidency with Chancellor Merkel', 17.01.2007, www.europarl.europa.eu, accessed on 9 May 2016
8. Patapievici, H.R. 'Europe and Christianity', public lecture, Deva, 2009.
9. Pope John Paul II, homily delivered at St. Peter's, Rome, December 11, 2003.
10. Ratzinger, Joseph 'Europe, globalizarea și noua ordine mondială: spre o utopie a ororii?' in Ică, Ioan I. and Marani Germano (eds.). *Gândirea socială a Bisericii*. Sibiu: Deisis, 2002.
11. Standard Eurobarometer 74 PUBLIC OPINION IN THE EUROPEAN UNION, 2011), <http://ec.europa.eu>, accessed 9 May 2016.
12. Straughn, Jeremy Brooke and Feld, Scott L. 'America as a "Christian Nation"? Understanding Religious Boundaries of National Identity in the United States'. *Sociology of Religion* 71:3, 2010. 7
13. Van De Poll, Evert *Europe and the Gospel: Past Influences, Current Developments, Mission Challenges*. London: Versita, 2013.

DEATH OF A KINGDOM: MONTENEGRO AND YUFOGLAVIA IN WWI

Alessandro Vagnini

PhD, Sapienza University of Rome

Abstract: The role of Montenegro in the First World War was particularly interesting for the Yugoslav question. The Balkan country, which had long been the center of Slav irredentism, became in fact during the conflict the object of Belgrade's expansionist ambitions.

The Montenegrin identity ended in large part to blend in with the broader Yugoslav project although some groups remained loyal to King Nikola Petrović-Njegoš and to the idea of an independent Montenegro. While France was in favor of Belgrade, Italy still tried to support Nikola, as far as the real situation on the ground made it difficult to provide real support to the realists.

The question was actually connected to the rivalry for controlling the Adriatic Sea. In the last months of WWI Montenegro had little chance to maintain its independence, an evidence reinforced by the presence of Serbian troops in all key areas of the country. Notwithstanding, in early 1919 the Italians were still trying to use the Montenegrin issue to embarrass Belgrade.

While King Nikola was still in exile in Paris, anti-Serbian groups were organizing in Cetinje, staging royalist demonstrations eventually repressed by force by the Yugoslav Army. The clashes that took place in Montenegro in this period, albeit limited, demonstrated the existence of a Montenegrin national identity in front of the new Yugoslav project, providing as well an interesting insight into the plans and ambitions of the Great Powers.

Keywords: Montenegro, National Identity, First World War, Yugoslavia, Italy

Towards War: The July Crisis

In Nineteenth century, the Petrović Njegoš family succeeded in transforming Montenegro into a secular principality that in 1878, with the Treaty of Berlin, was internationally recognized as an

independent state, becoming the centre of Slavic struggle against the Ottoman Empire. Under Nikola I Montenegro was also granted its first constitution in 1905 and was elevated to the rank of kingdom in 1910. In the Balkan Wars, of which Montenegro was one of the instigators, the country did make important territorial gains by splitting the Sanjak of Novi Pazar with Serbia, although the city of Shkodra, captured by Montenegrin forces, had to be given up to the new established Albania at the insistence of the Powers.

The events of the summer of 1914, with the emergence of the Austro-Serbian crisis, prompted European diplomacy to face the problem of the future of Montenegro as well. The issue was also discussed by the Italian Foreign Minister, Antonino di San Giuliano, and the German Ambassador to Rome, Johannes von Flotow, on 8 July. In reaction to a possible union of Serbia and Montenegro, Flotow envisaged an Austrian attack on Mount Lovćen, to which San Giuliano objected, believing such an action unlikely as long as King Nikola of Montenegro was still alive. Indeed, only the complex events of the looming conflict were to offer the conditions for the union of the two Slavic states.¹ In the following hours, the Italian Foreign Minister informed the governments of Cetinje, Belgrade and Petersburg of the risk of an Austro-Hungarian attack on Lovćen, showing itself willing to discuss the union of Serbia and Montenegro, obviously linking it to possible compensations for Italy in unredeemed lands.² In fact, as San Giuliano knew, Nikola had no intention of ending up in the deadly embrace of the Serbs and when the king, especially in the past, had thought of a union, he had always conceived it under his leadership, not certainly that of the Karađorđević.

The deterioration of the diplomatic situation over the course of July 1914 made in any case secondary the Serbian-Montenegrin issue, revealing rather clearly the impending European conflict. The Cetinje government for its part, while pandering to the sentiments of the population, was careful in demonstrating its distance from any action of Serbian nationalism

¹ On the issue of a Serbian-Montenegrin union before the Great War, see D.D. Vujović, *Ujedinjenje Crna Gore i Srbije*, Istoriski Institut Narodne Republike Crne Gore, Titograd 1962; H. Heilbronner, The Merger Attempts of Serbia and Montenegro, *Journal of Central European Affairs*, XVIII/3, 1958, pp. 281-291.

² Documenti Diplomatici Italiani (DDI), Quarta Serie, vol. XII, doc. 124. See F. Caccamo, *Il Montenegro negli anni della prima guerra mondiale*, Aracne, Ariccia 2008, pp. 17-21.

against Austria-Hungary, showing even willing to take a line in favor of Vienna in exchange for clear concessions to the security and independence of Montenegro and his dynasty.³

Meanwhile many in Rome followed with concern the developments in Montenegrin politics, especially since both hypotheses on the future of the country, union with Serbia or alignment to Austria-Hungary, would represent a threat to Italians interests in the Balkans. Austrian action on Lovćen or its possible voluntary transfer, were in fact an issue for Italian diplomacy.⁴ For this reason, it is not surprising that San Giuliano counseled the Montenegrins to stay out of the whole matter, defending their neutrality so as not to provide a pretext for an Austrian military operation on Lovćen, and above all, warning Cetinje not to undertake any adventure in northern Albania.⁵

The Montenegrin public opinion was, however, absolutely pro-Serb and the crisis between Vienna and Belgrade could not leave unaffected the Cetinje government. On the other hand, Italian pressure on Austrian allies to avert the attack on Lovćen seemed for the moment to work.⁶ But there was the fear that in one way or another Mount Lovćen were occupied by the Austrians, without Italy could get anything in return, an eventuality fraught with dangerous consequences, especially for the negative impact it would have on Italian public opinion.⁷

Relations between Vienna and Cetinje worsened significantly since July 26, making it possible for King Nikola to reopen the talks with Belgrade in anti-Austrian function.⁸ With the outbreak of the conflict, several pro-Serb demonstrations took place in Montenegro, and the government ordered mobilization. Then, fearing the Serbian expansionism on the Adriatic, the Italian diplomacy tried to convince Montenegro to remain neutral, also looking to involve in this action the other powers.⁹ In fact there were not at this stage, however, many chances to influence the

³ Caccamo, *Il Montenegro*, cit., p. 22; N. Rakočević, Les relations entre le Monténégro et l’Autriche-Hongrie, in J.R. Bojović (éd.), *Le Monténégro dans les relations internationales*, Institut d’Histoire de la R.S. de Monténégro, Titograd 1984, pp. 55-71.

⁴ DDI, Quarta Serie, vol. XII, doc. 274, 401.

⁵ Ivi, docs. 419, 439. More generally, on the relations between Italy and Montenegro in this period see A. Biagini, I negoziati tra l’Italia e il Montenegro durante la prima guerra mondiale (1914-1918), *Rassegna Storica del Risorgimento*, 1981/4, pp. 443-458.

⁶ Ivi, docs. 384, 507, 532.

⁷ Ivi, docs. 565, 575.

⁸ Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 24-25. See also Treadway J.D., *The Falcon and the Eagle. Montenegro and Austria-Hungary 1908-1914*, Purdue University Press, West Lafayette 1983.

⁹ DDI, Quarta Serie, vol. XII, doc. 609, 686.

conduct of Montenegro.¹⁰ The issue went on in the following days, representing a non-secondary element of Italy's diplomatic position. As a matter of fact, Montenegro and Lovćen in particular, served to reiterate the never forgotten criterion of compensation in the Balkans to which Italian diplomacy continued to remain faithful.¹¹

Montenegro at War

On 28 July 1914, the Austro-Hungarian declaration of war on Serbia made it necessary to find a concrete strategy to ensure the defense of the interests of Montenegro and perhaps its very survival. Due to Montenegrin public opinion, although Vienna had tried to maintain Montenegrin neutrality, promising the transfer of Shkodra and parts of the Sanjak of Novi Pazar, King Nikola could not avoid siding with Serbia, declaring war on Austria-Hungary on 6 August.¹² This small Balkan country could not pass undamaged through a large conflict, despite the dedication and capabilities of its aggressive, albeit poorly armed, army. Isolated by the blockade immediately imposed by the Austro-Hungarian fleet and dramatically short of everything, especially money, the country then addressed Entente for support, and in order to coordinate the action of the two Slavic allies, the Serbian general Božidar Janković assumed command of their forces. The Montenegrins thus accepted, on Russian insistence, the arrival of some Serbian officers who assumed the control of the General Staff. Montenegrin forces were allegedly to concentrate towards Bosnia, focusing on Sarajevo and renouncing to actions towards coastal areas.¹³ However, since the beginning disagreements emerged between Serbs and Montenegrins in the conduct of the operations, Cetinje especially disliked the obvious attempt by Serbia to unite and actually control the two armies, eliminating any autonomy. This explains well the reason of the mutual and reiterated criticism, and the will of King Nikola and his government not to engage in Bosnia and focus instead on their traditional Adriatic goals.¹⁴ Montenegro, however, could not expect much support from the Entente, as evidenced by the behavior of the small French military

¹⁰ Ivi, doc. 652. San Giuliano insisted on the serious consequences for the Italian public opinion of a conflict between Vienna and Cetinje, as well as any solution of the question of Lovćen. Ivi, docs. 686, 790.

¹¹ See Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 27-30.

¹² Documents Diplomatique Français (DDF), 1914, Tome I, Ministère des Affaires Étrangères, Imprimerie Nationale, Paris 1997, doc. 513.

¹³ A. Mitrović, *Serbia's Great War, 1914-1918*, Hurst, London 2007, pp. 138-141.

¹⁴ DDF, 1914 Tome I, docs. 315, 323, 412. Quoted also in Caccamo, *Il Montenegro*, cit., p. 33.

mission, which adopted Serbia's strategy, by refusing for example to support Montenegrin plans, indeed quite ambitious, for an attack on Kotor.¹⁵

The Austro-Hungarians had meanwhile deployed a new Corps against Montenegro, whose main task was to prevent the connection between the enemy armies. These troops, however, were halted, while from the top of Mount Lovćen Montenegrins even managed to bomb Kotor. Austrian troops were able to occupy only Pljevlja while in turn the Montenegrins occupied small portions of enemy territory, then succeeding in taking Pljevlja after the Battle of Cer. In this period, San Giuliano continued to be interested in Montenegro, considering that Italy could gain both in the case of an Austro-Hungarian victory, on the basis of the principle of compensation, either by siding alongside the Entente, in the case of an Austrian collapse. Nevertheless, the Italians did not want the Montenegrins seizing Shkodra, and Rome officially warned the Cetinje government that such an action would not be tolerated.¹⁶ At the end of 1914 the withdrawal of the international contingent from Shkodra, where it had been deployed after the Balkan Wars, created many concerns in Italy, where it was feared that the Montenegrins, encouraged by the Entente, could occupy the city. This risk increased with the final collapse of the short-lived authority of William of Wied in Albania. Thus, while the Italians were thinking of a landing in Vlorë, King Nikola was working to create the conditions for an action in the area of Shkodra and Shëngjin.¹⁷

The actual occupation of Vlorë created a state of agitation by fomenting the expansionist ambitions of the Balkan countries, so that the Entente governments decided to send a note to Athens, Cetinje and Niš to request a formal commitment not to engage in further occupations of Albanian territory.¹⁸

In the negotiations between Italy and the Entente, the interests of Cetinje did not find much space, and the future of Montenegro was generally subordinated, especially by Russian Foreign

¹⁵ Archives du Ministère des affaires étrangères (AMAE), Guerre Mondiale, 322, Ambassade de Russie à Delcassé, note du 23 Septembre, 1914; 323, Delaroche-Vernet à Delcassé, Cetinje 27 janvier 1915.

¹⁶ DDI, Quinta Serie, vol. I, doc. 144. Montenegrins, however, were not willing to give up Shkodra, *ivi*, doc. 331.

¹⁷ *Ivi*, docs. 756, 768, 856. See also Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 39-46. The French government opposed to any Montenegrin action in northern Albania for not jeopardizing the relations with Rome. DDF, 1914, doc. 464.

¹⁸ DDF, 1915, Tome I, doc. 80. On the relations between Italy and Montenegro with respect to the Albanian question see D.R. Živojnović, *Italia i Crna Gora 1914-1925. Studija o izneverenom savezništvu*, Službeni List SPJ, Sarajevo 1989, pp. 49-74.

Minister Sazonov, to the defense of Serbian war aims. As a matter of fact, San Giuliano's proposals made no reference to Montenegro in case of a partition of Albania.¹⁹ This is not the case to repeat the stages leading up to the Treaty of London, on which so much has been written over the years. Nevertheless, it should be remembered that when Sonnino replaced di San Giuliano, eventually Montenegro found space in diplomatic negotiations between the Powers.

The Italian declaration of war on Austria-Hungary was greeted enthusiastically in Montenegro, where the majority of the population believed that this represented the end of the blockade imposed by the enemy.²⁰ But there was also the fear, particularly among the Serbs, that the Italians could jeopardize Serbia's interests in the region.²¹ In fact, the Serbs immediately began to put pressure on Montenegrins, making clear that any collaboration between Italy and Montenegro would have to receive prior approval from the Serbian Government.²² The real obstacle to cooperation between the two countries, however, was because of the Albanian question, not having Montenegrins given up their ambitions on Shkodra, which Cetinje wanted to accomplish as soon as possible.²³ This added to Serbian operations in central Albania, that the Serbian HQ was preparing to launch between May and June 1915, apparently to prevent Italy from blocking Serbia's expansionism in this region. The Serbs, acting in Albania renounced to offensive operations on the Bosnian front, creating a state of evident malaise in relations with Rome, and endangering the agreements reached between the Allies.²⁴ Meanwhile, there was growing tension between Albanians and Montenegrins, and the Cetinje government thought to follow Serbia's example.²⁵ Not unexpectedly, among those who opposed Montenegrin action in Albania there was the Serbian Prime Minister, Nikola Pašić, who intended to counter any autonomous and expansionist Montenegrin policy, thereby fueling the doubts of the King and the

¹⁹ Ivi, doc. 201. For the role of Montenegro in the discussions leading up to the Treaty of London cfr. Živojnović, *Italia i Crna Gora*, cit., pp. 77-96.

²⁰ The block represented the main problem for the Montenegrin government. DDI, Quinta Serie, vol. IV, doc. 19. DDF, 1915, Tome II, doc. 3

²¹ DDF, 1915, Tome II, doc. 3. Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 66-67.

²² AMAE, Guerre Mondiale, 322, Delaroche-Vernet à Delcassé, Cetinje, 5 giugno 1915.

²³ DDI, Quinta Serie, vol. III, docs. 716, 733.

²⁴ DDI, Quinta Serie, vol. IV, doc. 188; DDF, 1915, Tome I, doc. doc. 572.; cfr. anche Sonnino, *Diario*, cit., vol. II, p. 162.

²⁵ DDI, Quinta Serie, vol. IV, doc. 19; DDF, 1915, Tome II, doc. 1.

Montenegrin government towards Serbia.²⁶ However, on 11 June 1915, Montenegrin troops entered Albanian territory, eventually reaching Mount Taraboš, near Shkodra.²⁷

Despite a British attempt to send Cetinje a joint statement against the occupation of Shkodra, Montenegrin troops continued to threaten the city, occupying Lezhë and Shëngjin as well. On 23 June, the Allied governments officially asked the Montenegrins not to make further operations without informing the Serbian HQ.²⁸ Notwithstanding, on 27 June Shkodra fell to the Montenegrins.²⁹ Only then it was actually delivered the Allied note, which however did not produce any result. What was sure were Italian disappointment and the fear, nurtured in some circles, that Montenegro was now thinking to align to Austria-Hungary.³⁰

In the following weeks, France and Russia continued to have an ambiguous attitude towards Montenegro, while Italy and Great Britain did not spare criticism. The occupation of Shkodra also led to the waiver by the Italians to supply Montenegro, although Rome continued to defend the principle of Montenegrin independence in the face of Serbian claims.³¹

Meanwhile, Montenegrin forces limited themselves to maintain their positions, without risking their scarce resources, thereby fueling the rumors about an upcoming surrender or even a desertion to the enemy.³² In support of Serbs and Montenegrins, the Entente decided to send supplies across the Adriatic.³³ This solution also ensured Serbia's interests in Montenegro, because it was established that the Italians would not have given access to Montenegrin ports.³⁴

The new Austro-Hungarian offensive in the fall of 1915 and Bulgaria's declaration of war marked the fate of Serbia, whose forces, to prevent the encirclement were forced to a general retreat toward the sea, through Montenegro and Albania. Amidst great difficulties about 125,000

²⁶ Ivi, docs. 141, 163, 175. In this regard, it is particularly interesting the outburst of Nicola with his son in law Vittorio Emanuele III, by these reported to Sonnino on June 11. Ivi, doc. 153.

²⁷ Ivi, doc. 184; DDF, 1915, Tome II, docs. 105, 130. Cfr. anche Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 72-73.

²⁸ DDF, 1915, Tome II, doc. 151.

²⁹ DDI, Quinta Serie, vol. IV, doc. 290.

³⁰ Ivi, docs. 300, 305; DDF, 1915, Tome II, doc. 188. AMAE, Guerre Mondiale, 323, Bertie à Delcassé, Parigi 17 luglio 1915. For the consequences of the occupation of Shkodra see Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 75-84.

³¹ DDI, Quinta Serie, vol. IV, doc. 230; Sonnino, *Diario*, cit., vol. II, pp. 162-163. On Italian support to Montenegrin independence see DDI, Quinta Serie, vol. IV, docs. 442, 453, 475.

³² See Živojnović, *Italia i Crna Gora*, cit., pp. 165-192. As for the rumors on the Cetinje government's intentions, DDI, Quinta Serie, vol. V, doc. 11.

³³ DDF, 1915, Tome III, docs. 387, 573; Sonnino, *Carteggio*, cit., vol. II, doc. 440, 456.

³⁴ AMAE, Guerre Mondiale, 323, Delaroche-Vernet à Briand, Cetinje 22 novembre e 4 dicembre 1915.

Serbs finally reached the Adriatic coast being boarded on Italian ships and transferred to Corfu.³⁵ The Montenegrin Army gave its support to cover the Serbian retreat; nevertheless, unpleasant episodes were recorded, such as looting.³⁶ In addition, the situation created by the arrival of the Serbs only served to further fuel the doubts against the conduct of the Montenegrin government.³⁷ The transfer of Serbs in the island of Corfu also led to a new unknown factor on the future of Montenegro. In the parliamentary session of 25 December 1915, there were many who pronounced themselves in favor of a separate peace; this caused the resignation of the Prime Minister, General Vukotić, replaced by Lazar Mijušković. Montenegro, probably waiting to figure out Austro-Hungarian's plan, however, continued to declare loyal to the allies, even if Cetinje was unable to completely dispel the doubts about its real intentions. While the Entente was discussing the possibility of providing adequate assistance to the Balkan country, on 7 January 1916, the Austrian attack on Lovćen began.³⁸ The next day the enemy conquered the crest of Bobotov Kuk, approaching the conquest of Mount Lovćen, while also in areas where the Montenegrins had fought successfully, as in the Battle of Mojkovac, the defenders began to show signs of weakness deeming a defeat imminent. The moral collapse of Montenegro was now therefore clear.³⁹

It was at this point, while the last Serbian troops were embarking to Corfu, that King Nikola announced to the representatives of the Entente his intention to move to Podgorica. The following day the Prime Minister made known the decision to call for a truce. The harsh conditions required by the Austro-Hungarians, however, made it impossible for their acceptance by the sovereign, although Mijušković was in favor of pursuing the negotiations.⁴⁰

The result of the discussions within the Montenegrin leadership was the telegram of 13 January, by which the King asked directly to Francis Joseph "an honorable and dignified peace".⁴¹ A

³⁵ Mitrović, *Serbia's Great War*, cit., pp. 151-161.

³⁶ Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 89-90.

³⁷ AMAE, Guerre Mondiale, 323, Delaroché-Vernet à Briand, Cetinje 20, 25, 26 dicembre 1915; DDF, 1915, Tome III, doc. 608;

³⁸ On the possible aid to Montenegro and specifically on the possible Italian contribution see DDI, Quinta Serie, vol. V, doc. 275.

³⁹ DDI, Quinta Serie, vol. V, doc. 179. See also Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 93-94.

⁴⁰ In fact, on the same line as the head of the government there was also Prince Mirko, the second son of Nikola. DDI, Quinta Serie, vol. V, doc. 308.

⁴¹ Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 97-98.

gesture that nonetheless proved useless given the determination of the Austro-Hungarians to obtain a total victory. This led to the decision to transfer the Court and Government to Shkodra and then, on 17 January a request for assistance to the Italian Navy for the evacuation of the government and the royal family.⁴² Nevertheless, for a few days Mijušković seemed willing to reach an understanding with the Austro-Hungarians. Only 20 January 1916 Nikola definitively rejected Vienna's requests, agreeing to evacuate at least part of the government.⁴³ Fled the country, Nicola went into exile in France where he remained for the duration of the war.

The French Exile of King Nikola

In France, Mijušković undertook the difficult task of reorganizing a government recognizable as rightful by the Entente, not to permanently undermine the already difficult position of Montenegro. Rebuild the credibility of the government, however, did not prove easy. The doubts and rumors in the previous months and the steady Serbian propaganda in fact already started to marginalize King Nikola and his representatives, thus crediting the Yugoslavist ideal.⁴⁴ The attempt to organize and deploy to the front a Montenegrin voluntary force failed as well.⁴⁵ The government in exile was in fact now isolated and despite the ups and downs of the war, this fact was not to change.

At the end of April 1916 King Nikola tried to shake up relations with the Allies, replacing Mijušković with Andrija Radović; a decision no doubt influenced by the pressures of the Russian and French diplomacies, interested in the revival of Serbian-Montenegrin relations.⁴⁶ The appointment of Radović was also welcomed in Rome, where the new Prime Minister had held the position of Montenegrin representative.⁴⁷ It is important to note that Italy, while continuing to have doubts about the reliability of the Montenegrin government, were the only power really interested in defending the independence of the country, and not coincidentally, Rome was also

⁴² DDI, Quinta Serie, vol. V, doc. 338.

⁴³ Actually in Montenegro remained Prince Mirko and some ministers; the decision, however, caused many suspicions about the real intentions of Nicola. As for the military evacuated, these were nearly 1,700.

⁴⁴ Živojnović, *Italia i Crna Gora*, cit., pp. 193-269; Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 101-144.

⁴⁵ The failure to form a Montenegrin force will prove a serious handicap for the future of the country, see Živojnović, *Italia i Crna Gora*, cit., p. 249.

⁴⁶ However, there were no formal requests to that effect. AMAE, Guerre Mondiale, 325, Briand à Delaroche-Vernet, Paris 5, 6 maggio 1916; DDI, Quinta Serie, vol. V, doc. 808.

⁴⁷ Ivi, doc. 849.

ready to support the attempt to organize armed resistance to the occupiers;⁴⁸ an interest, however, received with great concern by the Serbs and their French supporters.⁴⁹ Moreover, aware of the risks for Italy's Balkan ambitions due to Serbia's intention to annex Montenegro, Sonnino tried to avoid taking too rigid a line.⁵⁰

The Montenegrin situation became increasingly difficult, and in August came news of a plan prepared by Radović, without informing the king, for union with Serbia on the basis of a dynastic alternation formula.⁵¹ Thus Sonnino ordered the Italian ambassadors in the allied capitals to officially ask the governments with which they were accredited, what were their intentions in respect of Montenegro.⁵² The answers were not encouraging, however, for France and Russia clearly sided with the Serbs and the British believed the Balkan country actually unable to sustain itself.⁵³

In the second half of 1916, the Montenegrin government moved from his temporary seat of Bordeaux to Neuilly and it was here, in the following autumn, that erupted the crisis between the pro-independence faction and the Unionists; a crisis however, ably managed by King Nikola with the resignation of Radović and the formation of a new government headed by Milo Matanović.⁵⁴ The event also reminded the Italian diplomacy that the danger of absorption of Montenegro into a Greater Serbia was still relevant, also because Pašić was determined to use the opportunity offered by the war to stop King Nikola to return home.⁵⁵ The king was in fact an obstacle to unionist plans and not surprisingly, in the same period circulated rumors about plots to eliminate the Montenegrin dynasty.⁵⁶

⁴⁸ Ivi, docs. 153, 178. An attempt however, that will end up with the rapid failure of the insurgents. See Mitrović, *Serbia's Great War*, cit., pp. 245-246 e 265-267.

⁴⁹ AMAE, Guerre Mondiale, 326, Delaroche-Vernet à Briand, Bordeaux 13 e 24 giugno 1916; Briand à Cambon, Paris 17 giugno 1916.

⁵⁰ DDI, Quinta Serie, vol. V, docs. 62, 176.

⁵¹ Ivi, docs. 248, 323.

⁵² Ivi, docs. 387, 399.

⁵³ It should be remembered that Boris Stürmer, Sazonov's successor as Foreign Minister, was more inclined to grant some of these chances to Montenegro. Ivi, docs. 294, 420.

⁵⁴ Caccamo, *Il Montenegro*, cit., pp. 135-136.

⁵⁵ DDI, Quinta Serie, vol. VII, docs. 110, 122. AMAE, Guerre Mondiale, 329, Delaroche-Vernet à Briand, Neuilly 12 e 20 gennaio 1917.

⁵⁶ DDI, Quinta Serie, vol. VII, doc. 700. AMAE, Guerre Mondiale, 330, Boppe à Briand, Corfou 13 maggio 1917. Cfr. anche Mitrović, *Serbia's Great War*, cit., p. 283; Caccamo, *Il Montenegro*, cit., p. 137.

However, crushed by the weight of the unionist issue, Matanović did not remain Prime Minister for long, being soon replaced by Evgenje Popović. Meanwhile, the episode of the proclamation of Gjirokastra and the prospect of an Italian support for the independence of Albania caused a crisis in relations with Rome.⁵⁷

The Yugoslavist Movement

At this point it seems necessary to mention briefly the role played by the Serbs. On the definition of their postwar plans it had undoubtedly an important place the US declaration of war and the willingness expressed by Wilson for the Yugoslav idea.⁵⁸ This fact contributed to urge the Serbian government to open serious discussions with Croatian and Slovenian representatives. After the first contacts in Switzerland with the Yugoslav exiles, Pašić proposed a conference in Corfu to discuss the principles of a future Yugoslav state.⁵⁹

The idea of the Serbs was to drive the Yugoslavs under the Karađorđević dynasty. An idea that the representatives of Croatian and Slovenian exile seemed willing to accept, but that would definitely put out of action the interests of the Montenegrin monarchy. This possibility was viewed with particular alarm by King Nikola, who had already tried to raise awareness among the Entente governments of the danger posed by a Serbian hegemony on Yugoslav peoples.⁶⁰ The Montenegrin king also tried to persuade Sonnino that using adequate amounts of money it was possible to enable the representatives of the Yugoslav movement against the Serbs.⁶¹ This hypothesis, however, soon appeared unlikely given the results of the Corfu meetings, when Croatian, Serbs and Slovenes representatives agreed on the formula, supported in particular by Trumbić, of “one people with three names”.⁶²

⁵⁷ For the consequences of the Proclamation on the Italian-Montenegrin relations see F. Le Moal, *La France et Italie dans les Balkans 1914-1919. Le contentieux adriatique*, Hartmann, Paris 2006, pp. 228-229.

⁵⁸ See V.S. Mametey, *The United States and East Central Europe 1914-1918. A Study in Wilsonian Diplomacy and Propaganda*, Princeton University Press, Princeton 1957; L.E. Gelfand, *The Inquiry American Preparation for Peace*, Yale University Press, New Haven-London 1963.

⁵⁹ I. Banac, *The National Question in Yugoslavia: Origins History, Politics*, Cornell University Press, Ithaca 1988, pp. 122-123; I.J. Lederer, *Yugoslavia at the Paris Peace Conference. A Study in Frontiersmaking*, Yale University Press, New Haven 1963, p. 25.

⁶⁰ DDI, Quinta Serie, vol. VII, doc. 284.

⁶¹ DDI, Quinta Serie, vol. VIII, docs. 77, 158.

⁶² Ivi, docs. 446, 456, 609.

On 20 July 1917, the Corfu Declaration proposed in fact for the first time the real possibility of a Yugoslav state under the Karađorđević.⁶³ For the declaration had not bid Montenegrin delegates, a few days later, the Unionists led by Radović stated that Montenegro, exhausted its historical function, was ready to join a kingdom of Serbians, Croats and Slovenians.⁶⁴

Sonnino's reaction to these events could only be negative, with a renewed support for King Nikola, also through new funds and renewed pressure on the allies to affirm the principle of Montenegrin independence.⁶⁵ This line, however, could not guarantee a positive result, given the difficulties in defending the King and the role that France was assuming in the Balkan policy. Nikola's expressions of sympathy for the Yugoslav cause, actually merely instrumental declarations in defense of its own dynastic interests, did nothing but cause further irritation in Sonnino.⁶⁶ In fact, King Nikola continued to support the idea of freedom for Yugoslav peoples outside Serbian hegemony and remained highly critical toward Pašić and Trumbić.⁶⁷ In the same days, in an attempt to counter the growing Yugoslav propaganda, the foreign minister of Montenegro met with the US ambassador in Paris, William G. Sharp, to which asked American backing.⁶⁸ In the following months, Nikola continued to have sporadic contact with the allied representatives, but in fact, even when Lloyd George on 5 January 1918 made reference to the restoration of Montenegro, this was less a generic statement of the war aims than an indication of a clear commitment to the future of that country.⁶⁹ In the case of the United States, the situation was even more difficult considering that in his Address delivered on 8 January at a joint session of the two Houses of Congress, Wilson had referred to the evacuation of the Austro-Hungarian forces from Montenegro, although without mentioning the future status of the country.⁷⁰

Nevertheless, thanks to the Italian pressures towards the end of 1917, official contacts had been established between the US and Montenegrin government in exile. Italians had in fact asked the

⁶³ Banac, *The National Question in Yugoslavia*, cit., pp. 123-125; Lederer, *Yugoslavia at the Paris Peace Conference*, cit., pp. 25-26.

⁶⁴ AMAE, Guerre Mondiale, 331, Delaroche-Vernet à Ribot, Neuilly 17 agosto 1917.

⁶⁵ DDI, Quinta Serie, vol. IX, docs. 128, 275.

⁶⁶ DDI, Quinta Serie, vol. XI, doc. 331.

⁶⁷ Ivi, docs. 464, 482.

⁶⁸ Papers Relating to the Foreign Relations of the United States (FRUS), 1917, Supplement 2, *The World War*, vol. I, United States Government Printing Office, Washington 1917-1919, p.146.

⁶⁹ FRUS, 1918, Supplement 1, *The World War*, vol. I, p. 8.

⁷⁰ Ivi, p. 15.

State Department to grant the establishment of a Montenegrin legation in Washington, anticipating an official request by the Montenegrins to Sharp. The response of the American secretary of state Lansing was positive, albeit founded on a degree of caution, waiting to see first how the British Government intended to act.⁷¹

However, the time for the government in exile was to expire, given the growing wire of Yugoslav propaganda and its many supporters in America. As it is clear from the reports of the US representative in Corfu, Percival H. Dodge, there was no doubt about the intentions of the Serbs with respect to the future arrangement of Montenegro.⁷²

The End of Montenegrin Independence

The end of WWI for Montenegro merges with the broader Adriatic question. This is not only related to the Italian eastern border and the fate of Albania, but actually at least partly to the future of Montenegro as well. If it was already evident in the final stages of the War that Montenegro had few chances to maintain its independence, in the early months of 1919 the Italian government still thought possible to use somehow the Montenegrins to embarrass Belgrade.

In September 1918, in view of the promising developments of the Balkan front, King Nikola began to think about the establishment of a Montenegrin Legion to be sent to the front. This initiative was at first received with interest by the Italians but openly opposed by the French government.⁷³ Given the clear position of Paris on this issue, however, Rome opposed as well to avoid unnecessary friction with the French.⁷⁴ Nevertheless, Sonnino was determined to do everything in his power not to benefit the unionist's cause, also trying to get the support of Great Britain and the United States to prevent the demise of Montenegro.⁷⁵

The attitude of the Paris government against Nikola was now practically hostile, with the interruption of any subsidy and the ban imposed on the king to leave France, while the

⁷¹ Ivi, pp. 785-786. As ambassador to Washington will finally be appointed General Gvosdenović. Ivi, p. 787.

⁷² Ivi, pp. 827-831.

⁷³ Archivio Ufficio Storico Stato Maggiore Esercito (AUSSME), F-1 Comando Supremo – Vari Uffici, 45/10, Missione Militare Italiana in Francia – Ufficio del Capo Missione, n. 4537, *Montenegro* (Riservatissimo), 23 settembre 1918.

⁷⁴ DDI, Quinta Serie, vol. XI, docs. 518, 559.

⁷⁵ Ivi, docs. 705, 779.

Yugoslavist movement was gaining new strength. In a memorandum submitted in October, Trumbić, after having boasted the unanimity of popular support for Yugoslavism, openly urged the US government to support the Yugoslav's cause against Italy, claiming that

America must offer her protection to the Yugoslavs in accordance to the principles laid down by President Wilson, in accordance to its traditions and against the imperialistic pretention of Italy.⁷⁶

Obviously in this view there was no room for an independent Montenegro, nor for any interpretation that went beyond the uniform acceptance of the Belgrade leadership.

In the meantime, allied troops on Macedonian front had managed to break through the enemy defenses starting an unstoppable advance that eventually ended the war in the Balkans. With the advance through Kosovo and the Sandzak of Novi Pazar the Army of the Orient of General Franchet d'Espèrèy prepared to enter northern Albania and Montenegro. While in Paris the Allies were seeking a solution to the division of occupation zones, the various contingents in the field put into practice a race to the actual conquest of the territory.⁷⁷ At the forefront of the French and Serbian forces were bands of *komitadi*, which established a first contact with Montenegrin population playing a leading role in the affirmation of Serbian authority.

Meanwhile, the Italian Chief of Staff, General Armando Diaz, ordered the Italian troops to participate in the occupation of Montenegro along with French and English forces, but only after previous agreements with General Franchet d'Espèrèy.⁷⁸ However, on 6 November 1918, Sonnino stated that these directives did not exclude the Italian troops entering Montenegro also without the participation of other allied forces.⁷⁹ Though Italian troops occupied Ulcinj, Bar and Vir Pazar, which eventually became inter-Allied garrisons under Italian command, occupations performed by the Serbs and the pro-Yugoslav attitude of the French military already outlined an attempt to create a de facto situation and the likely defeat of the Legitimists.⁸⁰ With the Austrian surrender it was also occupied Kotar, while the attempt to reach Cetinje was halted by Serb and

⁷⁶ FRUS, 1918, Supplement 1, *The World War*, vol. I, p. 866.

⁷⁷ DDI, Sesta Serie, vol. I, docs. 13, 14, 25.

⁷⁸ Ivi, doc. 7.

⁷⁹ Ivi, doc. 31.

⁸⁰ AUSSME, F-1, 45/9, *Direttive occupazione Montenegro (1918)*.

Montenegrin unionists forces.⁸¹ A few days later, involving a US detachment, a new attempt was put in place but failed causing a minor diplomatic incident. The Italian Minister President, Vittorio Emanuele Orlando, however, was opposed to further occupations in Montenegro in order to avoid unnecessary disputes with the Serbs, preferring to seek the consent of the other powers, especially Washington. These hopes proved futile due to the favor with which Wilson looked to Yugoslavia's cause, as also demonstrated the disappointing results of King Nikola's appeals to the American president.⁸²

Meanwhile, the Serbs had acted rapidly. On 15 October 1918 Belgrade organized a Central Executive Committee for Unification of Serbia and Montenegro to schedule the unification process; with this decision Serbia abolished the legal Montenegrin parliament. Moreover, on 25 October the committee had decided to schedule a nationwide election with new election laws, to form a parliament to decide the form and process of unification of Montenegro with Serbia. The methods of this election were openly contested by the Montenegrin government in exiles as well as from many others in the country. With the war drawing to a close, there were various initiatives to formalize unification and organize various assemblies in the areas under Serbian control. Among them, the Great National Assembly of the Serb People in Montenegro, also known as the Podgorica Assembly, organized on 24 November 1918 by a Serbian government committee.⁸³ At this time, in Montenegro there were two parties, known as the Greens and the Whites, in favor of a confederation and unification, indeed annexation to Serbia, respectively.

In the Assembly the two opposite sides of White and Greens were both but not equally represented.⁸⁴ Hence, some of the members demanded that Montenegro's independence be restored prior to any discussion about union with Serbia. This proposal was refused by the president of the Assembly Savo Cerović; thus on 26 November it was unanimously adopted a

⁸¹ Ivi, 45/8, Regio Esercito Italiano – Comando Supremo – Ufficio Operazioni, *Intervento delle truppe americane in Montenegro*.

⁸² In a note of December 10, the Montenegrins openly accused Belgrade of wanting to exclude the Montenegrin representatives from the forthcoming Peace Conference. DDI, Sesta Serie, vol. I, doc. 514.

⁸³ Cfr. S. Pavlović, *Balkan Anschluss: The Annexation of Montenegro and the Creation of the Common South Slavic State*, Purdue University Press, West Lafayette 2008; Banac, *The National Question in Yugoslavia*, cit., pp. 284-286.

⁸⁴ The Whites won at all locations except Cetinje, but in Bijelo Polje, Plav and Gusinje the electors were actually appointed by the local community, and never properly repeated.

resolution deposing King Nikola and his dynasty from the throne, and the merging of Montenegro with the Kingdom of Serbia.⁸⁵

The Parliament continued its session until 29 November 1918, when a five members Central Montenegrin Committee for Unification was appointed.⁸⁶ The Assembly convened for the last time on 27 December 1919 to elect the Montenegrin delegation to the Collective National Representing Body of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes that was to draft the new Constitution.

Nikola and his Government in exile in Neuilly discarded these decisions, as illegal, and called forth the Montenegrins not to accept the annexation.

On 1 December 1918, it was proclaimed birth of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, while Italy began to openly consider arming and supporting the Greens. Italy's support of the January uprising was eventually seen as part of a larger military and diplomatic effort to stretch the already frail newly created Kingdom of SHS in order to make it easier for Rome to dispute its undefined and internationally unrecognized borders. This is not to deny that there was an independence party in Montenegro willing to fight against the union with Serbia.

In January 1919, the French newspapers favorable to Serbia published the Belgrade's note, announcing the establishment of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, in addition to the decadence of the Montenegrin dynasty; news that was accepted with no critics in Paris and Washington.⁸⁷ Meanwhile, in Cetinje some anti-Serbian groups were organizing to oppose the country's dependence from Belgrade and demanding for an inter-allied occupation. This, however, did not constitute a threat to the Serbs that now had full control of the country.⁸⁸ Notwithstanding, the unrest eventually led to a real uprising when the Greens, led by Krsto Zrnov Popović and Jovan S. Plamenac, supported by the Italians, resorted to rebellion in an attempt to restore independent Montenegro. The Christmas Uprising occurred in and around the

⁸⁵ On the Podgorica Assembly see FRUS, 1919, *The Paris Peace Conference*, 1919, vol. II, pp. 349-351.

⁸⁶ Moreover, on 17 December 1918, the Assembly members sent a copy of the Montenegrin Crown to King Petar I Karađorđević with a delegation that went to Belgrade led by Metropolitan Gavrilo.

⁸⁷ On the reactions of American diplomacy see FRUS, 1919, *The Paris Peace Conference*, 1919, vol. II, 355-366.

⁸⁸ S. Pavlović, *Balkan Anschluss: The Annexation of Montenegro and the Creation of the Common South Slavic State*, Purdue University Press, West Lafayette 2008.

town of Cetinje on 6-7 January 1919. Though the rebels had some thousand armed men, the Serbian Army quelled the rebellion in blood, isolating Cetinje and Nikšić.⁸⁹

On 7 February, through a statement by the Secretary of State, the United States recognized the union of Serbs, Croats and Slovenes.⁹⁰ A few days later, the State Department communicated to the ambassador of Serbia to have taken note of the establishment of a Montenegrin Grand National Assembly and the deposition of Nikola and his dynasty, accepting without comment what happened in Podgorica.⁹¹ Meanwhile, all attempts by the government in exile to be credited at the Peace Conference were unsuccessful.⁹² The US government also received protests from Montenegrin groups hostile to union with Serbia. Nevertheless, when King Nikola asked for a meeting with Wilson, the President refused on the advice of Lansing, stating that “it would be unwise at the present time to have an interview with him”.⁹³ In fact, the US government had already decided to support the Yugoslavs and all communications that did not correspond with the ideal image presented by Belgrade were simply ignored.⁹⁴

At this point the Americans proposed the withdrawal of allied contingents from Montenegro to let people decide freely of their destiny; a solution which, however, would have simply left free hand to the Serbs and that the Italian government objected, asking instead for the withdrawal of Serbian troops and the return of King Nikola.⁹⁵ The British had doubts about the proposed withdrawal as well, probably fearing the violence that would follow.⁹⁶ However, Paris and London were against the return of Nikola. In late February it was reached a vague agreement on the evacuation and in March, the US contingent withdrew from Kotor, while the Italians refused to leave the country in the absence of a general agreement. Only after the French decision to leave Kotor, the Italians began to withdraw their own garrisons from Montenegro. The departure of the French marked the end of the inter-allied command in Kotor and the effective isolation of

⁸⁹ Some form of little guerrilla resistance continued until 1926.

⁹⁰ FRUS, 1918, Supplement 1, *The World War*, vol. II, p. 899.

⁹¹ Ivi, pp. 899-900.

⁹² FRUS, *The Paris Peace Conference*, 1919, vol. I, pp. 254-255. In fact the admission of Montenegro to the Conference was the center of many doubts but very few serious discussions, considering what was happening in the country. Ivi, pp. 308, 387, 393, 398.

⁹³ Ivi, pp. 368-370.

⁹⁴ Ivi, pp. 371-372.

⁹⁵ DDI, Sesta Serie, vol. II, doc. 210, 253.

⁹⁶ Ivi, doc. 320.

the Italians. Nevertheless, at least until September 1919, the Italian Ministry of War was still contrary to the withdrawal from the Montenegrin port.

In addition, Italians had planned the return in Montenegro of men loyal to Nikola to counter the Unionists, thus opening a new political game, which characterized the weeks following the end of the War and that with ups and downs lasted throughout 1919-1920, when there were still some clashes between Serbs and Montenegrins.⁹⁷ On 24 February 1920 the Italian Minister President Nitti proposed without success to the allies to discuss the situation in Montenegro, defending its right to independence against the excessive power of Belgrade.⁹⁸ It was a rearguard action with well little chance of success as evidenced by the French decision of June 1920 to close its embassy in Cetinje.⁹⁹

It is however important to note that still on 18 September, 1920, for the forthcoming election of the Constituent Assembly of the Kingdom of SHS, the British representative in Belgrade Alban Young, wrote to the British Foreign Minister Lord Curzon considering advisable to reaffirm that “The union with Montenegro was not in the eyes of the Powers such an established fact as the new Electoral Law presumed, and that some exigencies of our own might have to be met”.

Actually however, Young had not received clear instructions from London on how to address the Montenegrin issue, if not the declared intention of Curzon to support free elections. In his analysis of the situation Young was able to grasp all the issues related to the forthcoming Constituent Assembly and the future of Montenegro, and concluded his report by stating that

I must confess that the Constituent Assembly seems to me to contain potentialities of violent discord, and given the nature of the different peoples who will be represented in it, I should think that the only safe method of avoiding a lapse in anarchy will be for the responsible leaders to force through a practically agreed scheme.

⁹⁷ AUSSME, F-1, 45/10, *Insurrezioni in Montenegro*.

⁹⁸ Documents on British Foreign Policy (DBFP), First Series 1919-1925, Her Majesty's Stationery Office, London 1944-1958, First Series, vol. VII, doc. 24 and Appendix 2 to no. 24.

⁹⁹ DDF, 1920, Tome II, doc. 154.

I must once again earnestly express my opinion that if we want peace in this corner of Europe we should abstain from enquiring too closely into the extent to which the democratic principles of free elections and self-determination are applied in practice.¹⁰⁰

Curzon's answer came on October 29, with a note announcing the result of conversations that took place in London with the Yugoslav representative, from which emerged the decision of the British government not to create additional obstacles to the solution of the Montenegrin issue once provided adequate guarantees on the democracy of the electoral process. This position was, however, to deal with the effective action of the Yugoslav authorities in Montenegro, despite the proposals to send an international commission to verify the proper conduct of the elections. In a few words, Curzon wanted guarantees on the democratic nature of the elections and the process of unification, before officially recognizing the demise of Montenegro.¹⁰¹ This position corresponded, at least formally, to Italy's legitimist line, which obviously had very different purposes, but as far as we can recognize, a general interest in compliance with the Montenegrin rights.

The independence of Montenegro was not officially recognized by the Powers until 1922. During this period, annexation was supported by Paris and Washington, and independence by Rome, while London was somewhat ambivalent, suppressing reports about method practiced by Serbia, and backed by French officers, to fight the Greens. The real conclusion of the Montenegrin issue were however to come only in 1921 with the death of King Nikola and the signing of the Treaty of Rapallo which provided a solution to the troubled Italian-Yugoslav relations, therefore eliminating the last obstacle to the general recognition of the Serbian supremacy in the Yugoslav space.

¹⁰⁰ DBFP, First Series, vol. XII, doc. 399.

¹⁰¹ Ivi, doc. 424.

BIBLIOGRAPHY:

1. Archives du Ministère des Affaires Étrangères (AMAE), Guerre Mondiale
2. Archivio Ufficio Storico Stato Maggiore Esercito (AUSSME), F-1 Comando Supremo – Vari Uffici
3. Documents on British Foreign Policy (DBFP), First Series 1919-1925, Her Majesty's Stationery Office, London 1944-1958
4. Documents Diplomatique Français (DDF), Ministère des Affaires Étrangères, Imprimerie Nationale, Paris 1997
5. Documenti Diplomatici Italiani (DDI), Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1955
6. Papers Relating to the Foreign Relations of the United States (FRUS), United States Government Printing Office, Washington 1917
7. Banac I., *The National Question in Yugoslavia: Origins History, Politics*, Cornell University Press, Ithaca 1988
8. Biagini A., I negoziati tra l'Italia e il Montenegro durante la prima guerra mondiale (1914-1918), *Rassegna Storica del Risorgimento*, 1981/4, pp. 443-458
9. Bojović J.R. (éd.), *Le Monténégro dans les relations internationales*, Institut d'Histoire de la R.S. de Monténégro, Titograd 1984
10. Caccamo F., *Il Montenegro negli anni della prima guerra mondiale*, Aracne, Ariccia 2008
11. Gelfand L.E., *The Inquiry American Preparation for Peace*, Yale University Press, New Haven-London 1963
12. Heilbronner H., The Merger Attempts of Serbia and Montenegro, *Journal of Central European Affairs*, XVIII/3, 1958, pp. 281-291
13. Le Moal F., *La France et Italie dans les Balkans 1914-1919. Le contentieux adriatique*, Hartmann, Paris 2006
14. Lederer I.J., *Yugoslavia at the Paris Peace Conference. A Study in Frontiermaking*, Yale University Press, New Haven 1963
15. Mamatey V.S., *The United States and East Central Europe 1914-1918. A Study in Wilsonian Diplomacy and Propaganda*, Princeton University Press, Princeton 1957
16. Mitrović A., *Serbia's Great War, 1914–1918*, Hurst, London 2007

17. Pavlović S., *Balkan Anschluss: The Annexation of Montenegro and the Creation of the Common South Slavic State*, Purdue University Press, West Lafayette 2008
18. Treadway J.D., *The Falcon and the Eagle. Montenegro and Austria-Hungary 1908-1914*, Purdue University Press, West Lafayette 1983
19. Vujović D.D., *Ujedinjenje Crna Gore i Srbije*, Istoriski Institut Narodne Republike Crne Gore, Titograd 1962
20. Živojnović D.R., *Italia i Crna Gora 1914-1925. Studija o izneverenom savezništvu*, Službeni List SPJ, Sarajevo 1989

**ALTERNATIVE READINGS OF THE SACRED TEXT: AN EVALUATION OF
MICHAEL DROSIN'S BOOK, THE BIBLE CODE, TRANS. DORU IOAN BRANEA,
BUCURESTI: NEMIRA 1997**

Mihai Handaric

Assist. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract: The author of the article „Alternative Readings of the Sacred Text: an evaluation of Michael Drosin's book, The Bible Code, trans. Doru Ioan Branea, București: Nemira 1997, investigates the possibility of reading the biblical text as a code, as Michael Michael argues in his book. Starting with the statement that the Bible includes in her past, present and future, the author tried to see to what extent can we read the sacred text, different than the normal way used by simple man, but also by the researchers in the field. Throughout history the interpretation of the Old Testament text there were some other alternative readings to the traditional method of reading the text. It is mentioned Kabbalah which argues that beyond the clear meaning of the text, there is a hidden meaning. This school of interpretation combines elements of the zodiac in interpreting the sacred text, practice condemned by Scripture. There is also mentioned Gematria, which is also a late interpretation, in which the meaning of a word in the biblical text is deciphered with another word from the text that has the same numerical value. The author argues that these methods can not be recognized as alternatives to the normal reading of the text. Drosin says that deciphering this information encoded in the biblical text, was possible due to the discovery of the computer. The code is based on the original Hebrew text of the Bible - specifically the Old Testament. The Code of the Bible was established first by Elyahu Rips, helped by a physicist Doron Witztun and Harold Gans, a code breaker from the US intelligence. As far as the personal effort made, Drosin confesses that it took him five years to verify the data and facts concerning the Bible Code. One of the most compelling arguments in favor of the authenticity code, was the discovery of an information about Yitzhak Rabin, the former Israeli prime minister, referring to his

assassination. Unfortunately the warning transmitted, was not taken seriously, and he was murdered. The author of this article states that we do not exclude the idea that in the Bible text can be a hidden code that records the past and the future. However, analyzing how the computer finds out this information, leaves room for comments. On the other hand, Scripture gives us the pattern of the interpretive method used to discover the meaning of its message, namely by reading the text normally, not like a code. There is no indication in the text to suggest other ways of looking for its message. The text should be read respecting its grammar and syntax. Scripture so far has gone through several phases: tables of stone, parchment, papyrus codex, computer; all mentioned phases preserves the normal reading of the text, with its classical rules. There was changed the form and the material support in which it was stored the text, not the rules of reading it. But when we speak of the biblical text as code on a computer, we are witnessing a radical change in the method of reading it. Reading the Code implies defying grammatical rules, specific to any literary classic text.

Keywords: Bible code, alternative readings, prediction, text, Old Testament,

1. Introducere

În acest articol vom analiza posibilitatea ca textul biblic să fie lecturat ca un cod așa cum susține Michael Drosin în cartea sa.¹ Pentru a-și argumenta motivul cercetării viitorului ținând cont de textul Scripturii, în cuvântul de început, Michael Drosin, susține că: “Biblia este Cartea. În ea e scris totul – trecutul, prezentul și viitorul”. Pe de altă parte, afirmă că mesajul Cărții cu majusculă, este ascuns, după cum spune chiar versetul din cartea lui Daniel, capitolul 12 versetul 4, unde îngerul care i s-a arătat profetului afirmă: „Tu, însă, Daniele, ține ascunse aceste cuvinte, și pecetluiește cartea, pînă la vremea sfîrșitului. Atunci mulți o vor citi, și cunoștința va crește.”

În sprijinul faptului că mesajul Scripturii este ascuns, autorul include și afirmația lui Albert Einstein din 1955, care spunea că “distanța între trecut, prezent și viitor este doar o iluzie, oricât ar fi de persistentă”. În concepția lui: “Timpul... nu este deloc ceea ce pare a fi. El nu se scurge într-o singură direcție, iar trecutul și viitorul sunt simultane.” Einstein a fost preocupat pentru explicarea timpului. În teoria relativității, care a revoluționat fizica, Einstein, a

1 Michael Drosin, *The Bible Code*, trans. Doru Ioan Branea, București: Nemira 1997.

ajuns la concluzia că timpul nu este o constantă, el se contractă.² Autorul menționează un alt revoluționar al fizicii, Isaac Newton care spunea că viitorul există deja și “poate fi cunoscut dinainte”. El însuși a fost preocupat de a descoperi codul Bibliei.³

De asemenea, Stephen Hawking, considerat a fi cel mai important savant al lumii din prezent, spunea că oamenii vor putea într-o zi să călătorească în timp. “Călătoria în timp... ar putea deveni o posibilitate în viitor.” Și poetul T.S. Eliot spunea că: “Timpul prezent și timpul trecut, sunt, amândouă, poate prezente în viitor, iar timpul viitor se află în timpul ce-a trecut”⁴

Drosin este optimist în legătură cu posibilitatea decodificării mesajelor ascunse în textul Scripturii. Din punctul lui de vedere “Codul Bibliei este prima relatare completă a unei descoperiri științifice care ar putea schimba lumea... o relatare care ne silește să acceptăm ceea ce Biblia nu ne poate cere să credem: faptul că nu suntem singuri,” pentru că Cineva a planificat evenimentele mai dinainte și le-a pus în textul biblic.⁵

În opinia lui, descifrarea acestor informații din textul biblic, a fost posibilă datorită descoperirii calculatorului. Codul se bazează pe versiunea originală a textului Bibliei evreiești – mai exact a Vechiului Testament.

De-a lungul istoriei interpretării textului Vechiului Testament au fost și alte metode alternative la metoda clasică de citire a textului. Vom aminti aici *Cabala*, ale cărei istorie nu este înrădăcinată în textul biblic, deși tradiția acestei școli de interpretare susține că tainele cabalei au fost învățate de patriarhul Avraam de la Melhisedec împăratul Salemului. De aici Avraam părintele națiunii evreiești ar fi aflat că Dumnezeu este Unul. Cabala susține că dincolo de semnificația textului citit după regulile clasice ale textului, există un sens ascuns – intern, pe care îl putem descoperi. De fapt, această școală de interpretare combină elemente ale zodiacului în interpretarea textului sacru, ceea ce este condamnat de Scriptură.

2 Vezi cartea lui William D. McGlinn, *Introduction to Relativity*, London: John Hopkins University Press, 2003, care vorbește despre dilatarea timpului și contracția lungimilor, p. 23-29.

3 Perry Stone, *Deciphering End-Time Prophetic Codes: Cyclical and Historical Biblical Patterns Reveal America's Past. Present and Future Events*, Charisma House Books Group, Lake Mary, Florida, 2015, p. 249. Vezi și Michael Drosin, *Codul Bibliei*, trad. Ioan Doru Branea, București: Nemira, 1997, p. 33, și la pagina cu recomandările făcute cărții de diferiți autori.

4 Dennis Adams, Mary Hamm, *Demystify Math, Science, and Technology: Creativity, Innovation, and Problem Solving*, Rowman & Littlefield Publication, Lanham and New York, 2013, p. 142. Drosin, *op.cit.*, p. 33.

5 Michael Drosin, *Codul Bibliei*, trad. Ioan Doru Branea, București: Nemira, 1997, p. 8-9

În Deuteronom citim următoarele avertizări pentru popor: „Să nu fie la tine nimeni care să-și treacă pe fiul sau pe fiica lui prin foc, nimeni care să aibă meșteșugul de ghicitor, de cititor în stele, de vestitor al viitorului, de vrăjitor” (Deu 18:10). De asemenea și în următorul verset citim: „Căci neamurile acelea pe cari le vei izgoni, ascultă de cei ce citesc în stele și de ghicitori; dar ție, Domnul, Dumnezeul tău, nu-ți îngăduie lucrul acesta” (Deu 18:14).

În realitate Cabala este o școală de interpretare a textului Vechiului Testament după finalizarea canonului Vechiului Testament. Cercetătorii susțin că primele surse scrise ale Cabalei aparțin Secolului al II-lea d.H., de către persoane care au fost prezente la dialogurile cu Rabinul Simeon ben Yohai. Alții susțin că cele mai multe comentarii Zohar dacă nu toate, au fost scrise în Secolul XII-lea d.H., de către un evreu din Spania, Moses de Leon. Văduva acestuia ar fi mărturisit că soțul ei a scris aceste cărți doar ca să facă bani, profitând de pe urma ignoranței și a interesului pentru literatura veche.⁶

Din definiția pe care o oferă dicționarul înțelegem că nu poate fi luată în considerare ca o metodă de interpretare a textului biblic. În Dicționarul explicativ Cabala este definită ca „tradiție religioasă ebraică, bazată pe interpretarea ezoterică și simbolică a Vechiului Testament; știință ocultă de a comunica cu lumea exterioară”.⁷

O altă metodă alternativă de citire a textului biblic este gematria – folosită în cultura iudaică. Această metodă este de asemenea târzie. Ea a fost aplicată începând cu deceniul 1685-95 d.H.⁸ Își are originea în cultura Asiro-babiloniană și grecească. Ea s-a dezvoltat în Secolul al XVII-lea. Această metodă de citire a textului asociază valoare numerică unui cuvânt sau fraze din textul biblic. Semnificația numerică a cuvintelor respectivă se aplică la natură, unei persoane, calendarului etc. Astfel că sensul unui cuvânt din textul biblic este descifrat cu un alt cuvânt din text care are aceeași valoare numerică. Și această metodă este asociată în special cu Cabala.

2. Istoria descifrării codului Bibliei

6 Z'Ev Ben Shimon Halevi, *Introduction to the Cabala*, Boston, Weiser Books, ed.rev., 1991, p.17-21.

7 <https://dexonline.ro/definitie/cabală>

8 <http://www.dictionary.com/browse/gematria>

Codul a fost descoperit inițial de dr. Eliyahu Rips, un expert de prim rang în domeniul teoriei grupurilor din matematică, întâlnite în fizica cuantică.⁹ Însă originile lui ar trebui căutate încă din secolul al XVIII-lea, când marele fizician Isaac Newton era în căutarea unui cod secret al Bibliei, care ar putea descoperi viitorul. Din punctul de vedere al fizicianului, acest cod era mai important decât legea atracției universale descoperită de el în fizică. Pentru a descoperi acest cod, Newton a învățat limba ebraică și și-a “petrecut jumătate de viață încercând să-l găsească.” John Maynard Keynes, biograful lui, spunea că Newton a fost chiar obsedat de această căutare... “marele fizician era încredințat că în Biblie era ascunsă o profeție a istoriei omenirii.”¹⁰ Dar în final, nu l-a găsit.

Eliyahu Rips mărturisește că primele informații utile care au dus la descoperirea codului, au fost furnizate de un rabin din Praga, cu numele de *H.M.D. Weismandel*, care a atras atenția asupra faptului că dacă citești în Genesa, din cincizeci în cincizeci de litere, vei găsi cuvântul *TORAH*, care se traduce prin *Legea* – cuvânt pe care evreii îl folosesc cu referire la Legea din Vechiul Testament.¹¹ Analizând următoarele cărți ale Pentateuhului (Cele cinci cărți ale lui Moise), el a observat același lucru în cărțile Exod, Numeri și Deuteronom.¹²

Ulterior Eliyahu Rips a emigrat din Rusia, reușind să descopere codul, odată cu inventarea calculatorului. Autorul spune că acest cod a fost pecetluit până atunci. Rips a elaborat un program de calculator complex, care reprezintă structura codului. El a fost ajutat de fizicianul Doron Witztun, considerat de Rips un geniu, “deși fusese necunoscut până atunci. Informațiile astfel intercalate sub forma unor secvențe de litere echidistante, sunt adevărate în proporție de 99.998%.”¹³

O altă fază în dezvoltarea codului Bibliei, este realizată de Harold Gans, un spărgător de coduri al serviciilor secrete americane. El cunoștea ebraica și auzind povestea codului a considerat-o a fi “o aiureală ridicolă”.¹⁴ Ulterior chiar Gans a pus la punct un cod al Bibliei. Prin

9 Daniel Briggs, *The Purification Papers*, Mandala Books, LLC, 2012 AD, p. 6. Drosin, *op.cit.*, p. 12

10 Michael Drosin, *Codul Bibliei*, *op.cit.*, p. 20-21.

11 Vezi Phillip Goble ed., *The Orthodox Jewish Bible*, third edition (corrected), New York, AFI International Publishers, 2002, 2003.

12 Michael Drosin, *Codul Bibliei*, *op.cit.*, p. 20-21.

13 *Ibidem*, p. 21

14 Michael Drosin, *Bible Code II: The Countdown*, <http://us.penguingroup.com>. Vezi Drosin, *Codul Bibliei*, *op.cit.*, p. 24

codul său, Gans a desoperit aceleași informații ca ale lui Rips. Autorul mărturisește că rezultatele la care a ajuns „au făcut din el un credincios.”¹⁵

În ce privește efortul personal depus pentru stabilirea codului Bibliei, Drosin mărturisește că a cercetat cinci ani pentru a verifica datele și faptele.¹⁶ În scopul acesta a utilizat două programe diferite: unul folosit de Eliyahu Rips, și un altul independent de acesta. Recunoaște că nu are pregătire în domeniul teologic, nu este nici rabin, nici preot și nici exeget biblic. Singurul său test este adevărul, implementând acest program fără a avea idei preconcepute.

3. Autenticitatea codului Bibliei

Unul din argumentele cele mai convingătoare în favoarea autenticității codului pe care îl folosește este descoperirea cu ajutorul programului, a unei informații despre prim-ministrul Israelului, din acea vreme: Yitzhak Rabin. Drosin i-a trimis primului ministru, mesajul următor:

Un matematician israelian a descoperit în Biblie un cod secret ce pare să dezvăluie amănunte ale unor evenimente care au avut loc cu mii de ani după ce a fost scrisă Biblia.... Motivul pentru care vă aduc la cunoștință acest lucru este acela că singura dată când numele dumneavoastră complet Yitzhak Rabin, apare codat în Biblie, cuvintele 'asasin va asasina' îl intersectează.¹⁷

Autorul a luat în serios avertizarea, conștientizându-l pe fostul prim-ministru de faptul că informații descoperite cu referire la alte persoane, prin același program de decodificare a Bibliei, s-au dovedit a fi adevărate. De aceea informația nu ar trebui tratată cu indiferență, deoarece atât asasinarea lui Anwar el-Sadat, cât și atentatele cărora le-au căzut victime John și Robert Kennedy sunt de asemenea codificate în Biblie. În cazul lui el-Sadat, sunt oferite alături de „numele și prenumele ucigașului, data omorului, locul și modul în care a fost făcut”¹⁸ Din nefericire avertizarea transmisă lui Yitzhak Rabin s-a adevărit.

15 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 24.

16 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 10

17 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 11

18 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 11

Regretul lui Drosin a fost că pe 4 noiembrie 1995, Yitzhak Rabin a murit ucis, fără să fi ținut cont de avertizarea sa. După el, drama putea fi evitată, pentru că evenimentul a fost codificat în Biblie cu trei mii de ani în urmă.¹⁹

După evenimentul asasinării lui Rabin, prevestit în codul Bibliei, Drosin mărturisește că: „primul meu gând a fost: 'Dumnezeu, e adevărat!'”²⁰ Au existat și alți martori ai predicției. Prietenul lui Rabin, Chaim Guri ar fi afirmat ulterior: “Reporterul american a știut asta de acum un an, i-am atras atenția premierului.” Ulterior a fost descoperit și numele ucigașului: “Amir ... codat în același loc”.²¹

Drosin susține că marile realizări ale omului, cum ar fi aselenizarea, sunt codificate în Scriptură cu cuvintele “Om pe Lună” care apare împreună cu “navă spațială” și “Apolo 11” “până și data la care Neil Armstrong a făcut primul pas pe solul lunar, 20 iulie 1969²²... Cuvintele lui Armstrong, 'Un pas mic pentru om, un salt uriaș pentru omenire' își găsesc eco-ul în textul ascuns al Bibliei”.²³ Din perspectiva autorului toate aceste informații sunt codificate în Genesa, în versetul, în care Dumnezeu îi face o promisiune lui Avraam. “După ce l-a dus afară, i-a zis: „Uită-te spre cer, și numără stelele, dacă poți să le numeri.” Și i-a zis: „Așa va fi sămînța ta.” Avram a crezut pe Domnul, și Domnul i-a socotit lucrul acesta ca neprihănire. Domnul i-a mai zis: „Eu sînt Domnul, care te-am scos din Ur din Haldea, ca să-ți dau în stăpînire țara aceasta” (Gen 15:5-7).

Se susține că în codul Bibliei sunt informații despre: cel de-Al Doilea Război Mondial, afacerea Watergate, alegerea lui Bill Clinton, atentatul cu bombă din Oklahoma City, coliziunea unei comete cu Jupiter, specificându-se data exactă a evenimentului, datele despre războiul din Golf, înainte de declanșarea conflictului. Autorul specifică faptul că evenimentele legate de data începerii conflictului din Golf, și asasinarea lui Yitzhak Rabin, au fost prevestite înainte de a se întâmpla.

19 Yoram Peri, *The Assassination of Yitzhak Rabin*, California, Stanford University Press, 2000, p.2. Vezi și Drosin, *Codul Bibliei*, p. 12

20 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p.13

21 *Idem.*

22 Barbara Kramer, *Neil Armstrong: The First Man on the Moon*, Enslow Publishers, 1997. Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 36

23 Vezi Barbara Kramer, *Neil Armstrong: The First Man on the Moon*, 1997, op.cit. Consultă Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 37

Din perspectiva lui Drosin, chiar cuvântul “calculator” apare de șase ori în Biblie, fiind “ascuns în interiorul cuvântului ebraic pentru 'cuget'”. Patru din versetele care înregistrează codificat informația se referă la Chivotul Legământului, exact intersectat cu Exod 32:16. “Codul sugerează că până și scrierea legilor pe cele două table de piatră a fost concepută pe calculator”.²⁴

În versetul din Exod 32:16, citim că „Tablele erau lucrarea lui Dumnezeu, și scrisul era scrisul lui Dumnezeu, săpat pe table. Se spune că în textul biblic se află și expresia “Codul Bibliei”.²⁵

Credibilitatea inventatorului codului ar fi o altă dovadă în sprijinul autenticității lui. Despre Rips aflăm că a predat cursuri la Universitatea Columbia, ca profesor invitat. A fost invitat în biroul fostului președinte al Societății de Matematică, Lipman Bers, care cu 26 de ani în urmă inițiasse o campanie de eliberare a lui Rips dintr-o închisoare sovietică, pentru că a participat la o demonstrație împotriva invadării Cehoslovaciei de către URSS. A fost deținut doi ani de zile. A emigrat apoi în Israel. El a fost profesor la Universitatea Ebraică din Ierusalim. A predat și la Universități renumite din Statele Unite ale Americii: Universitatea din Chicago și cea din Berkeley. Rips “se bucură de un respect deosebit în lumea matematicienilor”²⁶

Calcululele matematice ale codului, publicate într-un articol, au fost verificate de specialiștii de la revista americană de matematică “Statistical Science”. Redactorul șef care inițial a fost sceptic a constatat că “demonstrația matematică este ireproșabilă”.²⁷

Despre codul inventat de Rips, Piatetski-Shapiro, profesor la Yale, uimit spune că nici fizica mecanică nici cea cuantică nu e suficientă pentru a prezice viitorul. Însă “aici avem de a

24 Alla Peace & John Anderson, *Modern Technology and Sciences... in the Bible*, www.Xlibris.com, 2012. Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 105.

25 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p.109

26 Rips is included in the bibliography of Richard G. Mitchell, *Dancing at Armageddon: Survivalism and Chaos in Modern Times*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, p. 268. Vezi Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p.43

27 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 24

face cu o inteligență care se situează în afara acestor concepte. Matematicianul a făcut o scurtă pauză, apoi a spus: 'Cred că acesta e singurul răspuns: există Dumnezeu.'"²⁸

Și Hawking spunea că dacă acceptăm că există o inteligență creatoare, "mai presus de a noastră, atunci trebuie să reevaluăm totul." Ceea ce ar susține posibilitatea existenței unui cod în textul biblic. În sprijinul codului este adusă și afirmația lui Einstein, care spunea: "Dumnezeu nu joacă zaruri".²⁹

Pe data de 19 martie 1996, Academia de Știință a Israelului, a declarat "Codul Bibliei este un fapt stabilit".³⁰

Din spusele lui Drosin, codul „a fost confirmat de matematicieni de renume de la Harvard, Yale și Universitatea Ebraică. A fost verificat de un specialist în cifruri și coduri din Ministerul Apărării al SUA. A trecut cu succes prin trei expertize efectuate de specialiști la care a apelat o importantă revistă de matematică din Statele Unite.”³¹

După ce au pus la punct acest cod, ei au căutat numele a treizeci și doi de "mari învățați și înțelepți din epoca biblică până în vremurile moderne" pentru a observa dacă numele și informațiile legate de nașterea și moartea lor sunt codificate în Genesa - prima carte a Bibliei. Apoi au comparat informațiile obținute din textul biblic, cu textul romanului *Război și Pace*, al lui Lev Tolstoi, precum și cu alte două cărți, scrise tot în ebraică. Însă acolo nu au descoperit aceste informații. În urma mai multor testări, autorul spune că probabilitatea ca informațiile descoperite în cod să fie pură coincidență este de 1 la 10 milioane.³²

4. Cum funcționează codul?

Drosin ne reamintește că, de-a lungul timpului, Biblia a trecut prin mai multe faze ale scrierii ei: Prima fază este aceea a înregistrării ei pe table de piatră, pe care la un moment dat le-a scris chiar Dumnezeu. Despre această fază mărturisește autorul Exodului: „Moise s'a întors și s'a

28 Kurt von S. Kynell, *The Mind of Leibniz: A Study in Genius*, Edwin Mellen Press, 2003. Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p.46

29 Vezi Russell Grigg, "Einstein, the universe, and God", din <http://creation.com/einstein-the-universe-and-god#endRef27>, Barnett, L., The Universe and Dr. Einstein, Victor Gallancz Ltd, London, UK, p. 95, 1953. Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p.48

30 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 49

31 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 12

32 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 23

pogorît de pe munte, cu cele două table ale mărturiei în mînă. Tablele erau scrise pe amîndouă părțile, pe o parte și pe alta. Tablele erau lucrarea lui Dumnezeu, și scrisul era scrisul lui Dumnezeu, săpat pe table” (Exo 32:15-16).

Apoi a fost scrisă de mînă, pe pergament. Ulterior a fost tipărită sub formă de carte. În final, putem vorbi de o fază superioară, în care Biblia a fost scrisă virtual pe calculator. Autorul spune că “acum ea poate fi citită așa cum a fost dintotdeauna menită a fi citită.”³³

Din punctul lui de vedere, în prezent Biblia nu este numai o carte ci și un program de calculator.³⁴

Autorul afirmă că fiecare matematician și fizician care înțelege codul e de acord că nici cele mai rapide supercalculatoare de care dispunem , nici toate Crayurile din centrul operativ al Pentagonului, nici toate sistemele main-frame de la IBM nici toate computerele de pe Pământ lucrând împreună, n-ar fi putut să codifice Biblia așa cum a fost ea codificată cu trei mii de ani în urmă... Este aproape sigur că programul de calculator care dezvăluie codul Bibliei nu reprezintă ultima formă pe care o va lua cartea sfântă. Probabil că următoarea ei materializare există deja, așteptând ca noi să inventăm mașina care o va da la iveală³⁵

În legătură cu formarea codului, citim că Rips a eliminat toate spațiile dintre cuvinte textului și a transformat întreaga Biblie din original într-un singur șir continuu de litere, cuprinzând un număr de 304 805 caractere.

În prima fază, calculatorul este programat să caute în acest șir de litere, nume, cuvinte și fraze ascunse de codul de intervale. El începe de la prima literă a Bibliei și caută pentru fiecare secvență de intervale posibilă de cuvinte care sunt descifrate cu intervale de una, două, trei litere, și așa mai departe, până la câteva mii. Apoi repetă aceeași operație de căutare, începând de la cea de a doua literă, și continuă în acest fel, rând pe rând, până la ultima literă a Bibliei.³⁶

33 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 26

34 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 27

35 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 52

36 În prezent se oferă instrucțiunile referitoare la folosirea codului, <https://heavenawaits.wordpress.com/does-this-bible-code-really-work/>, Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 27

După ce găsește cuvântul cheie, computerul poate merge mai departe căutând informații asociate cu cuvântul sau expresia studiată. El descoperă în repetate rânduri, informații legate de alte nume, date suplimentare și locuri referitoare la informația respectivă. În cazul exemplului referitor la prim ministrul Israelului, computerul afișează cuvinte ca: “Rabin, Amir, Tel Aviv, anul asasinatului, toate acestea codificate în același pasaj din Biblie.”³⁷

Computerul caută asemănările între cuvinte, folosind două teste, și anume: “cât de aproape se află unele de altele și dacă intervalele care ortografiază cuvintele căutate sunt cele mai scurte din tot textul Bibliei.”³⁸

Din punctul de vedere al autorului, Biblia este construită ca o gigantică grilă de cuvinte încrucișate. De la început până la sfârșit, ea comportă cuvinte codificate care se leagă între ele pentru a relata o poveste ascunsă... informațiile sunt codificate prin adăugarea fiecărei a patra sau a douăsprezecea sau a cincizecea litere din text pentru a forma un cuvânt. Dacă sari X intervale, apoi alte X intervale și alte X intervale, descifrezi mesajul ascuns. Ca în prima frază a acestui paragraf.... **Rips ExplAineD thaT each codE is a Case Of adDing Every fourth of twelfth....** Rezultă expresia: “**Read the code**” (Citește codul).³⁹

Ba mai mult, el susține că în crucișul și în curmezișul textului evreiesc “există o rețea complexă de cuvinte și fraze, o nouă revelație. Există o Biblie înlăuntrul Bibliei.”⁴⁰ Autorul vrea să demonstreze că în spatele evenimentelor care au loc în istorie, există o inteligență care a programat totul, și informațiile respective sunt codificate în Biblia ebraică. Drosin pune astfel semnul egal între Dumnezeuul evreilor și Creatorul Lumii.⁴¹

Drosin a folosit ca studiu de caz pentru informarea cititorului, asasinatul lui Rabin. Întâi caută numele lui Yitzhak Rabin, cu o secvență de intervale de 4772 de litere.⁴² “Computerul a împărțit tot textul Bibliei.... în 64 de rânduri a 4772 de semne.... În mijlocul acestei imagini se

37 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 27

38 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 27

39 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 26

40 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 26

41 În legătură cu acest subiect consultă James F. McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, Chicago, University of Illinois Press, 2009

42 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 28

află numele Yitzhak Rabin”.⁴³ Rezultatul este expresia „asasin va asasina” care intersectează numele lui Rabin.

Din punctul autorului de vedere, informațiile obținute prin codul Bibliei sunt exacte, nu vagi și neclare cum este cazul altor profeții cunoscute în istoria lumii. Nu este genul de profeții, de tipul celor rostite de Nostradamus: “o stea se va arăta pe cer la Răsărit și un mare rege va cădea – cuvinte ce pot fi interpretate ulterior în așa fel încât să corespundă oricărui eveniment care se întâmplă în realitate.”⁴⁴

6. Contestarea codului

Vom observa că există voci care contestă autenticitatea codului. Referitor la menționarea Bătăliei Finale de la sfârșitul istoriei, despre care vorbește VT și NT, codul ar ascunde informații referitoare la războiul mondial final, cunoscut și sub numele de „Armagedon”. S-a descoperit că anul în care ar fi putut izbucni este codificat în sulul Mezuzah, care conține 170 de cuvinte. “Dintre toate cuvintele formate din cele 304805 litere ale primelor cinci cărți ale Bibliei scrise în original, Mezuzah pe care evreii o fixează pe tocul ușilor fiecărei case, conține 15 versete și începe cu cea mai importantă poruncă a Vechiului Testament, înregistrată în două pasaje: în Deuteronom 6.4-9 și în Deuteronom 11:13-21.

Ascultă, Israele! Domnul, Dumnezeul nostru, este singurul Domn... Și poruncile acestea, pe cari ți le dau astăzi, să le ai în inima ta. Să le întipărești în mintea copiilor tăi, și să vorbești de ele când vei fi acasă, când vei pleca în călătorie, când te vei culca și când te vei scula. Să le legi ca un semn de aducere aminte la mâni, și să-ți fie ca niște fruntarii între ochi. Să le scrii pe ușorii casei tale și pe porțile tale (Deuteronom 6.4-9).

Textul din Mezuzah se intersectează în cod cu sintagma “război mondial”, și cu “holocaust atomic”. Din calculele făcute, catastrofa urma să aibă loc, fie în anul 2000, fie în anul 2006, ceea ce nu s-a întâmplat⁴⁵. Se subliniază că informația despre declanșarea celui de-Al Treilea Război Mondial este codificată “în versetele păstrate cu cea mai mare sfințenie ale Vechiului

43 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 29

44 Ned Halley, ed., *Complete Prophecies of Nostradamus*, Wordsworth Reference Series, 1999, Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 30

45 Despre Mezuzah discută Mary Reeves Bell, *The Secret of the Mezuzah*, NavPress, 1995. Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p.136-9

Testament”⁴⁶, pentru că textul acesta cunoscut și sub numele de *Shema*, era primul memorat de copiii evreilor.⁴⁷

În Noul Testament, mai exact în Apocalipsa, citim că holocaustul va începe când Satana va fi dezlegat și va aduna neamurile la război împotriva lui Israel. În cod este menționată o singură capitală: Ierusalimul. Din punctul autorului de vedere, credibilitatea previziunii este întărită de faptul că în cod, informația de mai sus se află în același pasaj, în care scrie, “asasin va asasina” deasupra lui Yitzhak Rabin, previziune care s-a dovedit a fi corectă. În același text a fost descoperită și expresia: “Tot poporul său în război”⁴⁸.

Acest argument este umbrat de alte prevestiri descoperite în cod și care nu s-au adeverit. Drosin și Rips au găsit codată în textul din Genesa, expresia “holocaust atomic”, care urma să aibă loc în anul 1996, 1997 (5756 ebraic) și respectiv în anul 2000 (5760 ebraic).⁴⁹ A avut loc o alarmă falsă, dedusă din cod, când Peres a fost avertizat, de faptul că în anul 1996 va urma un pericol nuclear – pentru tot poporul, venind din partea lui Muammar Alkadafi.⁵⁰ Se pare că prezicerea codului a eșuat, pentru că nici în 1996, nici în 1997 și nici în anul 2000, nu a avut loc holocaustul atomic.

Drosin încearcă să justifice aparenta eroare, reinterpretând expresia „holocaust atomic”. El spune că ar fi vorba de apariția terorismului, după anul 2001. Și teroriștii folosesc arme nucleare în atentatele comise. Mai mult, el descoperă o nouă dată pentru adevăratul holocaust. A găsit că în Apocalipsa întâlnim anul 5873- adică anul 2113.⁵¹ Această incertitudine în stabilirea unor informații pune sub semnul întrebării autenticitatea codului.

Statisticianul australian, Avraham Hasofer a atacat autenticitatea codului spunând că “este inevitabil ca anumite tipuri de configurații să apară... n-ai să găsești un aranjament de cifre sau de litere lipsit de o configurație oarecare., după cum n-ai să găsești niciodată un nor lipsit de

46 Despre importanța Șemei avem informații în Handaric Mihai, *Tratat de istoria interpretării Teologiei Vechiului Testament: evoluția cercetării în România, Europa occidentală și spațiul anglo-saxon*, Ediția a II-a, Arad: Editura Universității Aurel Vlaicu, 2009, p. 433-479, p.140

47 Norman Lamm, *Shema: Spirituality and Law in Judaism, as exemplified in the Shema, the most important passage in the Torah*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2000.

48 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p.59

49 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 61-2

50 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p.77

51 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 153.

formă. În orice caz, utilizarea unui test statistic în chestiuni de credință religioasă ridică probleme grave.”⁵²

Contraargumentul lui Rips este că în cazul codului Bibliei, informațiile detaliate cu referire la un eveniment vin în sprijinul autenticității lui. Chiar dacă în orice bază de date destul de vastă poți să găsești numele Saddam Husein “dar n-ai să găsești *Scud*, rachetă rusească și data declanșării războiului, toate în același loc, și în mod anticipat”.⁵³

Răspunsul lui Drosin la scepticismul unora, este că chiar dacă anumite date nu sunt elucidate până în prezent, totuși, dacă Biblia are un cod care prezice viitorul, cum susține și Rips, atunci “știința convențională nu poate încă să-l explice... unii oameni de știință convenționaliști nu pot accepta acest lucru.”⁵⁴

Drosin ne îndeamnă la echilibru atunci când avem în vedere Biblia ca mesaj divin și știință. Să nu tratăm Biblia ca fiind doar “folclor arhaic și mitologic”, și să nu credem că știința oferă singura imagine fiabilă a realității. Să nu mergem în extreme spunând că Biblia, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, trebuie că-i adevărată și, ca atare, știința greșeste. În opinia lui, în cele din urmă, “când le vom înțelege pe amândouă destul de bine, religia și știința se vor întâlni și vom avea o teorie a câmpurilor unificată”⁵⁵

Savanți de renume cum este criptograful de la Pentagon, cei trei referenți ai revistei de matematică, mai mulți profesori de la Harvard, Yale și Universitatea Ebraică “au fost inițial sceptici și, până la urmă, au devenit partizani.”⁵⁶

Chiar și Rips spune că dacă oamenii vor folosi la scară largă codul Bibliei pentru a prezice viitorul, vor constata că există o mare probabilitate ca ceea ce spune codul să nu se

52 Bible Code: Chapter Notes, din <http://www.muphin.net/biblecode/10.htm>. Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 32

53 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 32

54 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 31

55 Vezi scepticismul față de Cod în articolul „From Abracadabra to Zombies: Bible Code” <http://skepdic.com/bibcode.html>. Cf. Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 32

56 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 33

întâmples, pentru că omul a decis altfel, “pentru a păstra liberul nostru arbitru”. Nu trebuie să interpretăm informațiile din el drept porunci.⁵⁷

Din acest punct de vedere, trebuie să recunoaștem că profeții au rostit unele profeții care nu s-au împlinit deoarece destinatarii profeției nu au îndeplinit condițiile impuse de profeție. Asta nu înseamnă că profeția a fost falsă. Un exemplu în acest sens este profeția adresată regelui Ieroboam I al lui Israel din secolul X î.C., căruia Ahia îi profețește că îi va face o casă ca lui David, ceea ce nu s-a întâmplat datorită neascultării lui Ieroboam. „Dacă vei asculta de tot ce-ți voi porunci, dacă vei umbla în căile Mele, și dacă vei face ce este drept înaintea Mea, păzind legile și poruncile Mele, cum a făcut robul Meu David, voi fi cu tine, îți voi zidi o casă trainică, așa cum am zidit lui David, și-ți voi da ție pe Israel” (1Împărați 11:38).

Destinul lui Ieroboam a fost opus profeției făcute anterior de Ahia. Același profet îi spune soției regelui. Du-te, și spune lui Ieroboam: „Așa vorbește Domnul, Dumnezeul lui Israel: „Te-am ridicat din mijlocul poporului, te-am pus căpetenie peste poporul Meu Israel, am rupt împărăția dela casa lui David, și ți-am dat-o ție, și n'ai fost ca robul Meu David, care a păzit poruncile Mele și a umblat după Mine din toată inima lui, nefăcînd decît ce este drept înaintea Mea. Tu ai făcut mai rău decît toți ceice au fost înaintea ta: te-ai dus să-ți faci alți dumnezei și chipuri turnate ca să Mă minii, și M'ai lepădat înapoia ta! De aceea, voi trimete nenorocirea peste casa lui Ieroboam, voi nimici pe oricine este al lui Ieroboam, fie rob, fie slobod în Israel, și voi mătura casa lui Ieroboam (1Împărați 14:7-10).

Totuși explicația lui Rips nu îl mulțumește pe exegetul Bibliei, care are explicații clare în legătură cu motivele pentru care nu se împlinește o profeție. Profeția este condiționată în mod explicit. Astfel că există o armonie în mesajul biblic. El nu se contrazice.⁵⁸ De asemenea, în Scriptură nu există ideea că omul poate decide altfel de cum scris în textul biblic, și astfel Scriptura să nu se îplinească. Alternativa pe care o poate alege omul este înregistrată de asemenea în text. De aceea se pune sub semnul întrebării autenticitatea unui asemenea cod al Bibliei care lasă loc pentru eroare, din simplu motiv că omul a hotărât altfel. Care ar fi criteriul

57 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 50

58 Vezi anexa de la final din B. Fărăgău, *Nădejde în întunerice*, vol. II, Cluj-Napoca, Logos, 1992, p. 199-228, care prezintă principii de studiere a Scripturii, vorbind și despre armonia textului biblic.

de evaluare a informațiilor care nu se adevăresc în realitate, dar pe care le furnizează codul, dacă ținem seama de avertismente care presupun decizii cu consecințe grave?

Putem însă vorbi de o voie permisivă și de o voie suverană a lui Dumnezeu. Voia permisivă lasă loc voinței omului. Acest lucru este demonstrat de prima poruncă dată omului în Scriptură. „Domnul Dumnezeu a dat omului porunca aceasta: „Poți să mănânci după plăcere din orice pom din grădină; dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit” (Gen 2:16-7).

Libertatea omului este demonstrată și în textul din Deuteronom 30:19-20, unde citim: „Iau azi cerul și pământul martori împotriva voastră că ți-am pus înaintea viața și moartea, binecuvântarea și blestemul. Alege viața, ca să trăiești, tu și sămînța ta, iubind pe Domnul, Dumnezeul tău, ascultînd de glasul Lui, și lipindu-te de El: căci de aceasta atîrnă viața ta și lungimea zilelor tale”. Însă voia permisivă divină este limitată de voia suverană. Omul nu poate trece dincolo de această voie.

Textul biblic spune că fiecare detaliu din viața unui om este îngăduit de Creator. Hristos spunea: „Nu se vînd oare două vrăbii la un ban? Totuș, nici una din ele nu cade pe pămînt fără voia Tatălui vostru. Cît despre voi, pînă și perii din cap, toți vă sînt numărați. Deci să nu vă temeți; voi sînteți mai de preț decît multe vrăbii (Mat 10:29-31).

6. Cum să interpretăm codul?

Deși nu excludem ideea că în textul Bibliei poate fi ascuns un cod care înregistrează trecutul și viitorul. Biblia poate ascunde informații codificate care să înregistreze datele istoriei. De fapt Rips îl citează la rîndul lui pe înțeleptul din secolul al XVIII-lea, Geniul din Vilna, care spunea că “Tot ce a fost, este și va fi pînă la sfîrșitul vremii inclus în Tora”.⁵⁹

În sprijinul acestei idei vine și Hans Frei care observa că interpretarea precritică a Scripturii – de dinainte de Iluminism, vede textul biblic ca o lume care include întreaga

⁵⁹ Despre Geniul din Vilna vorbește articolul “[The Gaon of Vilna - Jewish History](http://www.jewishhistory.org/the-gaon-of-vilna/)”, by Berel Wein adapted by Yaakov Astor din <http://www.jewishhistory.org/the-gaon-of-vilna/>. Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 50

istorie.⁶⁰ Totuși analizând modul în care computerul descoperă acestei informații, lasă loc de comentarii.

În primul rând, la fiecare informație, trebuie să cauți grupul de litere pe care îl selectează computerul. Nici distanța dintre cuvinte nu e reglementată. Apoi diagonala pe care se citesc alte date referitoare la evenimentul căutat este diferită, putem spune chiar aleatoare. Poate fi perpendiculară sau să aibă o altă înclinație.⁶¹

Celui care dorește să cerceteze viitorul folosind codul, îi lipsesc informații pe care nu le poate descoperi decât dacă este contemporan cu acele evenimente. Îi trebuie date care nu sunt accesibile cercetătorului în ceea ce privește viitorul. De exemplu, să știi cu zeci de ani înainte, tipul rachetei folosite de Saddam împotriva Israelului în Războiul din Golf, SCUD, precum și dacă un cuvânt trebuie interpretat ca cifră pentru o anumită dată calendaristică. Ne gândim de asemenea, cât de utilă este descoperirea unor informații care sunt relevante doar după ce s-a petrecut evenimentul. Oare nu este o încercare de potrivire a literelor din text, căutând toate variantele posibile?

Am observat că în cazul unor potriviri, ca de exemplu, asasinarea lui Izsak Rabin, unde intersecția între numele premierului și acțiunea referitoare la persoană este logică, nu a existat distanță între litere, ele au urmat în secvență normală, una după alta. Dar când modelul descifrării unui eveniment este diferit pe ecranul computerului, apar semne de întrebare. Distanța între litere, pentru descoperirea unei informații este imprevizibilă, dacă nu știi exact ce cauți.

Despre cunoașterea viitorului, Noul Testament afirmă în persoana lui Hristos, că ea este limitată în cazul ființelor inteligente. Când era pe pământ, chiar El S-a limitat din acest punct de vedere, pentru a îndeplini misiunea de salvare a umanității. “El, măcar că avea chipul lui Dumnezeu, totuși n'a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu, ci S'a desbrăcat pe sine însuși și a luat un chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor” (Filipeni 2:6-7)

60 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven and London: Yale University Press, 1974, p. 2,3.
61 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 38

Vorbind despre data exactă a sfârșitului lumii, Hristos spunea că nici El nu știe: „Despre ziua aceea și despre ceasul acela, nu știe nimeni: nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl” (Matei 24:36)

Deși pare interesantă observația lui, că “fiecare Biblie ebraică existentă în clipa de față, este identică, literă cu literă”, totuși cercetările în domeniul textului Scripturii ebraice susțin că există mii de variante ale textului sacru.⁶² Pe de altă parte chiar Drosin specifică faptul că în formarea codului s-a utilizat varianta din anul 1008 a Scripturii (Codexul de la Leningrad), manuscrisele de la Marea Moartă.⁶³

Un alt neajuns al codului propus, este că deși avem o bază de date limitată în textul Bibliei, și anume 304 805 litere, totuși pot exista un număr nesfârșit de combinații “cel puțin zece sau două zeci de miliarde... Dacă începi să numeri de la unu, zi și noapte, fără să te oprești nici o clipă, îți trebuie o sută de ani ca să numeri până la trei miliarde”.⁶⁴

Ținând cont de neajunsurile folosirii codului, ne întrebăm dacă nu este o pierdere de timp căutând aceste informații. Biblia ne avertizează să folosim timpul cu înțelepciune. Pavel scrie: “Luați seama deci să umblați cu băgare de seamă, nu ca niște neînțelepți, ci ca niște înțelepți. Răscumpărați vremea, căci zilele sînt rele (Efeseni 5:15). Mai mult, Biblia susține că mesajul ei este unul garantat și sigur. Pentru cei care erau curioși să descopere viitorul în afara sursei autorizate, a profeției biblice, pedeapsa era moartea. „Iată, zice Domnul, am necaz pe proorocii cari iau cuvîntul lor și-l dau drept cuvînt al Meu” (Jer 23:31)

Scriptură ne oferă și metoda pe care să o folosim pentru a descoperi mesajul ei, și anume prin a o citi în mod normal – ca pe orice text. Nu există nici o indicație în text care să ne spună alte metode de descoperire a mesajului ei. Trebuie doar să o citim așa cum a fost ea scrisă, cu gramatica și sintaxa caracteristică limbilor în care a fost scrisă în original și apoi tradusă în alte limbi. Atunci vom beneficia din plin de pe urma ei. În Iosua 1.8 suntem îndemnați: „Cartea

62 Referitor la diferite manuscrise ale Vechiului Testament consultă Archer, Jr., Gleason, *A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago: Moody Press, ediție revizuită, 1994, p. 41-57.

63 Vezi David Noel Freedman, Astrid B. Beck, James A. Sanders, *The Leningrad Codex: a facsimile edition*, W.B. Eerdmans, 1998. Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 42

64 Drosin, *Codul Bibliei*, op.cit., p. 51.

aceasta a legii să nu se depărteze de gura ta; cugetă asupra ei zi și noapte, căutînd să faci tot ce este scris în ea; căci atunci vei izbîndi în toate lucrările tale, și atunci vei lucra cu înțelepciune.”

Pe baza argumentelor formulate deja, putem spune că petrecînd timp căutînd informații codificate în Scriptură, fără a o citi după regulile exegezei unui text clasic, poate fi o preocupare inutilă.

Pe baza exegezei textului sacru, mesajul Scripturii se descoperă din textul ei necodat. De aceea, afirmația că “codul Bibliei ar putea fi o serie de revelații temporizate, fiecare dintre ele fiind programată pentru a corespunde tehnologiei epocii sale”⁶⁵, nu are suport. Nu putem vorbi de o programare a Bibliei, care să fie consultată diferit în diferite epoci. Biblia sub formă de text literar, este obligatorie pentru fiecare generație. Chiar dacă până în prezent Scriptura a trecut prin mai multe faze: table de piatră, pergament, papirus, codex, calculator, toate fazele amintite păstrează textul cu regulile lui de interpretare. S-a schimbat doar forma în care el a fost depozitat sau materialul pe care a fost stocat textul. Însă când vorbim de textul biblic așezat sub formă de cod pe calculator, asistăm la o schimbare radicală a valorii acestuia, deoarece se sfidează regulile de natură gramaticală, literară specifice oricărui text.

Biblia are în vedere, în primul rînd comportamentul moral al cititorului. Mesajul ei comunică această dimensiune, când ea este citită după metoda clasică. Mesajul se descoperă prin lecturarea obișnuită. Ea ține cont de morfologia cuvintelor și de sintaxa frazei. Acesta este mesajul pe care trebuie să îl cunoască și să îl respecte cititorul.

Mesajul biblic este comparat cu o lumină călăuzitoare pentru om. Sunt anunțate consecințe pentru ignorarea lui. „Oricine crede în El, nu este judecat; dar cine nu crede, a și fost judecat, pentru că n'a crezut în Numele singurului Fiu al lui Dumnezeu. Și judecata aceasta stă în faptul că, odată venită Lumina în lume, oamenii au iubit mai mult întunerecul decît lumina, pentru că faptele lor erau rele” (Ioan 3:18-19).

Deși susținătorii codului folosesc afirmații mari, care încearcă să elogieze Biblia, totuși, pe de altă parte, Bibliei i se face un mare deserviciu. Oamenii consideră că ceea ce s-a descoperit în ultima vreme – codul, și posibile alte forme de citire a Bibliei, sunt alternative la citirea ei

65 *Idem*

normală. Astfel că responsabilitatea omului modern, nu mai este să o citească după metoda clasică, ci să o decodifice cu ajutorul calculatorului, sau după o altă metodă modernă.

Această nouă abordare a textului biblic poate reprezenta o diversiune, în sensul că omul renunță să citească Biblia după regulile normale ale citirii, crezând că lecturarea ei în mod aleatoriu, după modelul codului propus, este o alternativă pentru omul postmodern.

În Vechiul Testament, lui Israel i se poruncea să citească Scriptura normal, cu voce tare, copiilor și familiei întregi. În pasajul renumit, cunoscut ca „Shema” se afirmă: „Și poruncile acestea, pe cari ți le dau astăzi, să le ai în inima ta. Să le întipărești în mintea copiilor tăi, și să vorbești de ele când vei fi acasă, când vei pleca în călătorie, când te vei culca și când te vei scula. Să le legi ca un semn de aducere aminte la mâni, și să-ți fie ca niște fruntarii între ochi. Să le scrii pe ușorii casei tale și pe porțile tale” (Deu 6:6-9).

De citirea normală a textului, urmată de împlinirea lui, depindea succesul oricărui om. Iosua era îndemnat: „Cartea aceasta a legii să nu se depărteze de gura ta; cugetă asupra ei zi și noapte, căutînd să faci tot ce este scris în ea; căci atunci vei izbîndi în toate lucrările tale, și atunci vei lucra cu înțelepciune” (Iosua 1:8)

La un moment dat Isus îl întreabă pe un învățător al Legii dacă citește Biblia. “Un învățător al Legii s'a sculat să ispitească pe Isus și I-a zis: 'Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața vecinică?' Isus i-a zis: 'Ce este scris în Lege? Cum citești în ea?' El a răspuns: 'Să iubești pe Domnul, Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, cu toată puterea ta și cu tot cugetul tău; și pe aproapele tău ca pe tine însuși.' 'Bine ai răspuns', i-a zis Isus; 'fă așa, și vei avea viața vecinică'” (Luca 10:25-28).

Codul îl poate determina pe cititor să privească Biblia ca pe un obiect magic, nu ca la o sursă obișnuită de informare. Omul va fi interesat să descopere lucruri de senzație în Scriptură, ignorând mesajul ei comunicat de text prin simpla citire a lui. Astfel că simplul interes al cuiva de a consulta textul biblic, sfidînd regulile fundamentale de citire a lui, nu garantează o abordare corespunzătoare a acestuia.

Un exemplu în acest sens este cel al fariseilor, care deși erau preocupați în mod deosebit pentru interpretarea Scripturii, ei au ajuns la concluzii greșite în evaluare lucrării lui Hristos care

tocmai vindecase un orb. Pe de altă parte, pentru că orbul vindecat a fost sincer, el a ajuns să înțeleagă comportamentul Lui, pe când cei care erau dornici de cunoaștere, dar nu erau sinceri în abordarea problemei, erau orbi spiritual.

Ioan înregistrează astfel dialogul. „Isus a zis: „Eu am venit în lumea aceasta pentru judecată: ca cei ce nu văd, să vadă, și cei ce văd, să ajungă orbi.” Unii din Fariseii cari erau lângă el, când au auzit aceste vorbe, I-au zis: 'Doar n'om fi și noi orbi!'" (Ioan 9:39-40)

Drosin spune că în textul biblic, l-a găsit codificat pe Shakespeare, Hitler, Napoleon, Bach, Beethoven, Mozart, Frații Wright care au inventat avionul, etc.⁶⁶ Însă, având în vedere metoda folosită pentru a descoperii evenimentele căutate, înțelegem că procesul este unul forțat și aleatoriu pentru logică umană, care reclamă un sistem coerent de abordare.

Autenticitatea codului poate fi contestată și dacă ținem seama incertitudinile pe care le împărtășește autorul cu referire la existența divinității. În urma acestor descoperiri din textul sacru, Drosin afirmă că nu știe dacă există Dumnezeu. “Eu nu știu dacă e Dumnezeu, știu doar că nici o ființă umană n-ar fi putut, acum trei mii de ani, să codifice Biblia, prezicând cu exactitate viitorul.”⁶⁷ Ceea ce este sigur pentru el este că trebuie să existe o inteligență în spatele creației. Pentru Drosin, codul Bibliei ne ajută “să acceptăm că nu suntem singuri... pentru a anunța existența codificatorului... (și) pentru a trage un semnal de alarmă”⁶⁸ Afirmația de mai sus pare să fie exagerată, și nu pare chiar atât de convingătoare.

În opinia lui, codul reprezintă „prima dovadă laică a existenței lui Dumnezeu... ne aflăm în posesia primei dovezi științifice a faptului că există o altă inteligență în afară de a noastră, sau cel puțin că a existat în vremea când a fost scrisă Biblia.”⁶⁹ Deși dovezile raționale au un rol important în această demonstrație, totuși Biblia conștientizează cititorul clasic că pe Dumnezeu trebuie să-L accepți prin credință. “Și fără credință este cu neputință să fim plăcuți Lui! Căci cine se apropie de Dumnezeu, trebuie să creadă că El este, și că răsplătește pe cei ce-l caută” (Evrei 11:6).

66 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 3

67 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 57

68 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 58

69 Drosin, *Codul Bibliei, op.cit.*, p. 57

Deși a fost un bestseller, cu toate rezultatele utilizării codului, care au fost prezentate în ea, totuși ea nu a avut un rol semnificativ în stimularea credinței la nivelul maselor, care au citit cartea. Abordarea corespunzătoare a Bibliei presupune citirea ei după modelul clasic, care motivează cititorul la un comportament corespunzător cerințelor formulate după regulile impuse de un text.

7. Concluzie

Pornind de la afirmația lui Michael Drosin, că Biblia include în ea trecutul, prezentul și viitorul, pentru că ea este Cartea cu majusculă, am încercat să analizăm în ce măsură putem să ne bazăm pe informațiile ei citind-o diferit de modul normal folosit de omul simplu dar și de cercetători în domeniu.

Am observat că de-a lungul istoriei interpretării textului Vechiului Testament au fost și alte metode alternative la metoda clasică de citire a textului. Este vorba despre Cabala care susține că dincolo de semnificația textului citit după regulile clasice ale textului, există un sens ascuns – intern, pe care îl putem descoperi. Această școală de interpretare combină elemente ale zodiacului în interpretarea textului sacru, ceea ce este condamnat de Scriptură.

Cabala este o școală de interpretare a textului Vechiului Testament după finalizarea canonului Vechiului Testament. Ea nu poate fi luată în considerare ca o metodă de interpretare a textului biblic, deoarece îmbină interpretarea simbolică, esoterică cu ocultismul, condamnat de Scriptură.

O altă metodă alternativă menționată a fost *Gematria*. Și ea este târzie. A fost aplicată începând cu Secolul al XVII-lea. În Gematrie se asociază valoare numerică unui cuvânt sau fraze din textul biblic. Sensul unui cuvânt din textul biblic este descifrat cu un alt cuvânt din text care are aceeași valoare numerică. Și această metodă este asociată în special cu Cabala. Metodele mai sus amintite nu pot fi recunoscute ca alternative la citirea normală a textului.

Revenind la Codul Bibliei, autorul vine cu argumente, menționând numele marilor fizicieni ca Albert Einstein care spunea că “distincția între trecut, prezent și viitor este doar o iluzie, oricât ar fi de persistentă”. Isaac Newton susținea de asemenea că viitorul există deja și el poate fi cunoscut mai dinainte. Newton a fost preocupat de a descoperi codul Bibliei. De

asemenea, Stephen Hawking, considerat a fi cel mai important savant al lumii din prezent, spunea că oamenii vor putea într-o zi să călătorească în timp. Autorul spune că descifrarea acestor informații codificate din textul biblic, a fost posibilă datorită descoperirii calculatorului. Codul se bazează pe versiunea originală a textului Bibliei evreiești – mai exact a Vechiului Testament.

Despre istoria Codului aflăm că acesta a fost descoperit inițial de dr. Eliyahu Rips, un expert de prim rang în domeniul teoriei grupurilor din matematică. El a primit informații utile și de la rabinul *H.M.D. Weismandel*, care a atras atenția asupra faptului că dacă citești în Genesa, din cincizeci în cincizeci de litere, vei găsi cuvântul *TORAH*.

Rips a reușit să descopere codul, datorită inventării calculatorului. El a elaborat un program de calculator complex, care reprezintă structura codului, fiind ajutat de fizicianul Doron Witztun și de Harold Gans, un spărgător de coduri al serviciilor secrete americane. În ce privește efortul personal depus pentru stabilirea codului Bibliei, Drosin mărturisește că a cercetat cinci ani pentru a verifica datele și faptele.

Unul din argumentele cele mai convingătoare în favoarea autenticității codului pe care îl folosește este descoperirea cu ajutorul programului, a unei informații despre Yitzhak Rabin, fostul prim-ministru al Israelului, cu referire la asasinarea lui. Din nefericire avertizarea transmisă lui Yitzhak Rabin s-a adeverit, fără ca avertizarea să fie luată serios în considerare.

Drosin susține că în codul Bibliei sunt informații importante despre istoria umanității: cel de-Al Doilea Război Mondial, afacerea Watergate, războiul din Golf, înainte de declanșarea conflictului. Autenticitatea codului e susținută și de evoluția înregistrării textului biblic în timp, pe pergament, tipărită sub formă de carte, iar în final, Biblia a fost scrisă virtual pe calculator. Din punctul lui de vedere, în prezent Biblia nu este numai o carte ci și un program de calculator.

Autorul acestui articol afirmă că deși nu excludem ideea că în textul Bibliei poate fi ascuns un cod care înregistrează trecutul și viitorul, totuși analizând modul în care computerul descoperă acestei informații, lasă loc de comentarii.

Un alt neajuns este că celui care dorește să cerceteze viitorul folosind codul, îi lipsesc informații pe care nu le poate descoperi decât dacă este contemporan cu acele evenimente.

Pe de altă parte, Scriptura ne oferă metoda de interpretare pe care să o folosim pentru a descoperi mesajul ei, și anume prin a o citi în mod normal – ca pe orice text. Nu există nici o indicație în text care să ne sugereze și alte metode de descoperire a mesajului ei. Se recomandă citirea ei așa cum a fost ea scrisă, cu gramatica și sintaxa caracteristică limbilor în care a fost scrisă în original și apoi tradusă în alte limbi. Atunci vom beneficia din plin de pe urma ei.

De aceea este posibil ca petrecând timp căutând informații codificate în Scriptură, fără a o citi după regulile exegezei unui text clasic, poate fi o preocupare inutilă, care să fie în dezavantajul cititorului. Pe baza exegezei textului sacru, mesajul Scripturii se descoperă din textul ei necodat.

Chiar dacă până în prezent Scriptura a trecut prin mai multe faze: table de piatră, pergament, papirus, codex, calculator; toate fazele amintite recomandă citirea normală a textului cu regulile lui de interpretare. S-a schimbat doar forma în care el a fost depozitat sau materialul pe care textul a fost stocat. Însă când vorbim de textul biblic așezat sub formă de cod pe calculator, asistăm la o schimbare radicală a semnificației acestuia. Citirea codului sfidează regulile de natură gramaticală, literară specifice oricărui text clasic. Lecturarea Scripturii pe calculator, este un mare avantaj în descoperirea mesajului biblic și în cercetarea lui, dacă va fi citit după regulile clasice specifice lecturării unui text.

BIBLIOGRAPHY:

1. Adams, Dennis, Mary Hamm, *Demystify Math, Science, and Technology: Creativity, Innovation, and Problem Solving*, Rowman & Littlefield Publication, Lanham and New York, 2013.
2. Archer, Jr., Gleason, *A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago: Moody Press, ediție revizuită, 1994
3. Bell, Mary Reeves, *The Secret of the Mezuzah*, NavPress, 1995.
4. *Bible Code: Chapter Notes*, din <http://www.muphin.net/biblecode/10.htm>. „From Abracadabra to Zombies: Bible Code” <http://skepdic.com/bibcode.html>
5. Briggs, Daniel, *The Purification Papers*, Mandala Books, LLC, 2012 AD.
6. Drosin, Michael, *Codul Bibliei*, trad. Ioan Doru Branea, București: Nemira, 1997
7. Drosin, Michael, *Bible Code II: The Countdown*, <http://us.penguingroup.com>.

8. Fărăgău, B., *Nădejde în întunerice*, vol. II, Cluj-Napoca, Logos, 1992.
9. Frei, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven and London: Yale University Press, 1974.
10. Freedman, David Noel, Astrid B. Beck, James A. Sanders, *The Leningrad Codex: a facsimile edition*, W.B. Eerdmans, 1998.
11. Goble, Phillip, ed., *The Orthodox Jewish Bible*, third edition (corrected), New York, AFI International Publishers, 2002, 2003.
12. Grigg, Russell, "Einstein, the universe, and God", din <http://creation.com/einstein-the-universe-and-god#endRef27>, Barnett, L., The Universe and Dr. Einstein, Victor Gallanz Ltd, London, UK, p. 95, 1953
13. Halley, Ned, ed., *Complete Prophecies of Nostradamus*, Wordsworth Reference Series, 1999
14. Halevi, Z'Ev Ben Shimon, *Introduction to the Cabala*, Boston, Weiser Books, ed.rev., 1991
15. Handaric, Mihai, *Tratat de istoria interpretării Teologiei Vechiului Testament: evoluția cercetării în România, Europa occidentală și spațiul anglo-saxon*, Ediția a II-a, Arad: Editura Universității Aurel Vlaicu, 2009
16. Kynell, Kurt von S., *The Mind of Leibniz: A Study in Genius*, Edwin Mellen Press, 2003
17. Kramer, Barbara, *Neil Armstrong: The First Man on the Moon*, Enslow Publishers, 1997.
18. Lamm, Norman, *Shema: Spirituality and Law in Judaism, as exemplified in the Shema, the most important passage in the Torah*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2000.
19. McGlinn, William D., *Introduction to Relativity*, London: John Hopkins University Press, 2003.
20. McGrath, James F., *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, Chicago, University of Illinois Press, 2009
21. Mitchell, Richard G., *Dancing at Armageddon: Survivalism and Chaos in Modern Times*, Chicago, University of Chicago Press, 2002
22. Peace, Allan, & John Anderson, *Modern Technology and Sciences... in the Bible*, www.Xlibris.com,

23. Peri, Yoram, *The Assassination of Yitzhak Rabin*, California, Stanford University Press, 2000
24. Stone, Perry, *Deciphering End-Time Prophetic Codes: Cyclical and Historical Biblical Patterns Reveal America's Past. Present and Future Events*, Charisma House Books Group, Lake Mary, Florida, 2015.
25. “The Gaon of Vilna - Jewish History”, by Berel Wein adapted by Yaakov Astor din <http://www.jewishhistory.org/the-gaon-of-vilna/>
26. <https://dexonline.ro/definitie/cabală>
27. <http://www.dictionary.com/browse/gematria>
28. <https://heavenawaits.wordpress.com/does-this-bible-code-really-work/>

SEVERAL CONSIDERATIONS ON THE SETTLEMENTS AND BUILDINGS OF THE DEVELOPED ENEOLITHIC ON ROMANIAN TERRITORY

Ioana Iulia Olaru

Assist. Prof., PhD, G. Enescu University of Arts, Iași

Abstract: The present research will refer to the period of the developed Eneolithic, the second Eneolithic phase. On the territory of Romania, the Eneolithic comes, on the whole, with important changes regarding the progress made by the human communities: a real science of territorial organization will be applied to the placement of houses, but also in their construction; the placement of houses according to a specific plan indicates the existence of an authority, the inhabited areas being arranged according to a specific hierarchy.

In the period under discussion, that of developed Eneolithic (Chalcolitic), important transformations took place, especially the one referring to the increase of settlement density and of the number of dwelling houses; moreover, settlements appear and they have a central space, being spacious, some of them have a floor, being built on a girder platform covered in clay, some of them being sanctuaries. Afterwards, the large dimension sanctuary appeared, having a monumental architecture (the Cucuteni culture).

We will record here the specificity of settlements and constructions of each culture from the developed Eneolithic on the territory of our country, in their evolution towards the next phase – that of the Bronze Age.

Keywords: Eneolithic, stockade, tell, sanctuary, payanda

Progresele din agricultură și păstorit ale Eneoliticului (Chalcoliticului) (cea mai mare parte a mil. al IV-lea/3 700¹/3 500² – înc. mil. al III-lea/2 500³ î.Hr.) culminaseră în perioada

¹ L. R., in Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu (coord.), *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980, p.237, s.v. *neolitic*

² Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981, p.24

³ L. R., in Radu Florescu et al., *op. cit.*, p.237, s.v. *neolitic*

anterioară – cea eneolitică timpurie⁴ – cu apariția unui tip de plug primitiv, cu brăzdar din corn sau din lemn, cu tracțiune animală, care marchează trecerea spre agricultura propriu-zisă. Acumulările de bunuri au dus treptat la înmulțirea luptelor intertribale, fapt pentru care stau mărturie apariția⁵ și apoi numărul sporit de așezări fortificate în întreg Eneoliticul.

În a doua perioadă eneolitică (Eneoliticul dezvoltat) (4 600/4 500 – 3 800/3 7000 î.Hr.)⁶, agricultura ajunge la un înalt grad de dezvoltare, precum și creșterea animalelor. Viața spirituală este axată în continuare pe cultul fertilității și fecundității, dar alături de idolul feminin apare și cel masculin și chiar cuplul divin. Inhumarea rămâne ritul funerar dominant, dar se practica și incinerarea.

Eneoliticul dezvoltat este perioada în care activitatea creativă a omului atinge apogeul.

Ariile teritoriale ale culturilor se largesc acum, se diferențiază, iar culturile sunt mai evoluat, apărute fiind pe baza fondului anterior. Două mari categorii de disting: culturile cu ceramică pictată cu grafit (Gumelnița, Sălcuța) și culturile cu ceramică pictată cu diferite culori (Petrești, Cucuteni). **Gumelnița** – după stațiunea de pe un deal cu același nume de lângă Oltenița (jud. Ilfov) – este o cultură răspândită în Muntenia, nord-estul Olteniei, Dobrogea, sudul Moldovei, Republica Moldova, Ucraina, estul Bulgariei; constituită pe fondul culturilor Boian și Hamangia, ea va contribui la formarea aspectului Stoicani-Aldeni. **Sălcuța**, denumită după o localitate din jud. Dolj, cuprinde Oltenia, sud-estul Banatului, nord-vestul Bulgariei, nord-estul fostei Iugoslavii și este o cultură constituită pe fondul culturii Vinča târzie. **Cultura Petrești**, după localitatea de lângă Sebeș (jud. Alba), este răspândită în centrul și sud-vestul Transilvaniei, Banat; aspectul Turdaș și poate cultura Dimini din nordul Greciei (Thessalia)⁷ stau la baza formării culturii Petrești, care, la rândul ei, a avut un rol în geneza ceramicii pictate pre-cucuteniene și cucuteniene. Apărută în centrul și în vestul Moldovei, pe fondul culturilor Precucuteni,

⁴ Prima perioadă eneolitică, ce va fi urmată de perioada eneolitică dezvoltată.

⁵ Florin Marinescu, *Așezări fortificate neolitice din România*, în *Studii și comunicări*, 14, Sibiu, 1969, p.9

⁶ N. Ursulescu, M. Petrescu-Dîmbovița, D. Monah, *Partea I Preistoria*, Cap. II. *Neo-eneoliticul*, Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *Istoria românilor*, vol.I, *Moștenirea timpurilor îndepărtate*, București, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010, p.146

⁷ *Ibidem*, p.154

Gumelnița și Petrești, **Cucuteni**, de fapt, cultura Ariușd-Cucuteni-Tripolie, numită astfel după localități eponime, din jud. Covasna și din jud. Iași, la care se adaugă și un oraș din Ucraina, este răspândită în toată Moldova, sud-estul Poloniei, sud-estul și centrul Transilvaniei⁸, nord-estul Munteniei, precum și în afara granișelor țării noastre, până la Nipru. **Grupul Suplac** (după stațiunile de la Suplacu de Barcău, jud. Bihor), din nord-vestul Transilvaniei, apare pe fondul ceramicii pictate din Neoliticul dezvoltat. De menționat pentru ceramica pictată, dar cu deosebiri tehnice (pictură crudă) este și **complexul Sălcuța IV-Băile Herculane-Cheile Turzii-Hunyadihalom** (în Oltenia, Banat, Crișana, Transilvania), apărut ca o sinteză între triburile grupului cultural Cernavoda I, Bodrogkeresztúr și cu influențe ale Bronzului timpuriu dinspre sud⁹ (din Sălcuța IV va deriva cultura Coțofeni din Bronzul timpuriu). Tuturor acestora li se adaugă culturile cu ceramică nepictată, cu elemente de origine est-central europeană și nord-pontică. **Românești-Tiszapolgár**, numită după descoperirile din Peștera Românești, com. Tomești (jud. Timiș) și după o localitate din Ungaria, este răspândită în centrul și în sud-vestul României, estul Ungariei, Ucraina, sud-estul Slovaciei. S-a constituit pe fondul anterior al culturii Tisa, precum și al grupurilor Iclod și Suplac. **Gornești-Bodrogkeresztúr** – după localitatea Gornești (jud. Mureș) și un sat în Ungaria – aparține interiorului Transilvaniei și este constituită pe fondul culturii Românești-Tiszapolgár. **Cernavoda I** – după așezările de pe Dealul Sofia, orașul Cernavodă – este răspândită în Dobrogea, sudul Olteniei, nord-estul Munteniei, sudul Moldovei, nord-estul Bulgariei; **Decea Mureșului** – numită după localitatea cu același nume (jud. Alba) – ocupă centrul Transilvaniei. Ambele aceste ultime două culturi au luat naștere pe baza unui aflux de populație de origine răsăriteană, același ca și în cazul culturii Cucuteni.

Înconjurate cu șanțuri de apărare, valuri de pământ și palisade, amplasate în zone fertile, în toată perioada eneolitică așezările nu mai sunt deschise, ca în Neoliticul propriu-zis. O adevărată știință a organizării teritoriale era aplicată în dispunerea caselor, dar și în construcția lor. Se răspândesc treptat casele mari, cu o suprafață de până la 250mp, cu prispă, înălțate pe

⁸ Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p.24

⁹ N. Ursulescu et al., in Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.158

platforme cu sistem de armătură (lipitură de lut pe jumătăți de trunchiuri de copac lustruite), cu încăperi cu funcții diferențiate¹⁰.

În întregul Eneolitic, dispunerea caselor după un plan anumit sugerează existența unei autorități, așezările fiind și ele ierarhizate, de altfel, fapt ce indică o organizare socială la nivel tribal (locuințele secundare sunt ridicate în jurul celor principale, ca la Trușești). Există axe longitudinale pe care sunt dispuse locuințele, dar se pot remarca și artere secundare, relativ perpendiculare pe axa principală¹¹. Pe teritoriul României nu se va adopta locuirea în comun a mai multor familii.

În perioada care ne interesează, cea eneolitică dezvoltată, crește densitatea așezărilor și numărul de locuințe din acestea. Sporul demografic datorat dezvoltării economico-sociale a dus la conflicte (fortificațiile se amplifică tot mai mult și prin valuri de pământ) și la necesitatea unei autorități (dovadă fiind dispunerea locuințelor după un plan). Descoperim, de asemenea, și așezări cu rol central, cu locuințe spațioase, chiar cu etaj, construite pe platforme de bârne acoperite cu lut (unele dintre acestea sunt sanctuare).

Așezări pe terasele râurilor și întărite cu șanțuri de apărare caracterizează **cultura Gumelnița**. Cele de la câmpie atestă o locuire îndelungată, structura de tip tell fiind mărturie (Boian, Glina, Hârșova, Tangâru, Vidra, Căscioarele, Gumelnița); cele subcarpatice au modificat relieful în formă de *măgură*, zonele fiind colonizate prin roire, dar așezările nu fuseseră de mare intensitate sau durată. Cele două tell-uri de la Teiu (cultura Gumelnița) aveau același sistem de apărare: șanț foarte puțin adânc (1m) (probabil din cauza apei freatică) și 6-7m lățime (cu pod care se putea ridica parțial), precum și un val cu palisadă¹².

În așezarea de la Căscioarele, dintre cele 16 locuințe din stratul superior, două aveau platformă, dar numai din lut, fără substrucție de lemnărie¹³. Nu s-a identificat o ordonanță specifică, dar tehnica construcției era asemănătoare cu cea a caselor cucuteniene. Se pare că apar casele de tip megaron, cu pridvor și cu platformă rectangulară din lemne despicate și lustruite

¹⁰ Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.28

¹¹ R. F., in Radu Florescu et al., *op. cit.*, p.351, s.v. *urbanism*

¹² Florin Marinescu, *op. cit.*, p.23-24

¹³ Vladimir Dumitrescu, *Cu privire la platformele de lut ars ale locuințelor unor culturi eneolitice*, in *Acta Musei Napocensis*, V, Cluj, 1968, p.389

(Petru Rareș, jud. Giurgiu), acoperiș în două ape, chiar cu fronton ornamental (influență egeo-anatoliană).

Tot de tip tell sunt și așezările **culturii Sălcuța**, situate pe pindenii teraselor râurilor¹⁴. Așezarea eponimă era apărată printr-un sistem alcătuit din două șanțuri aflate la 4,5m distanță unul de celălalt, nu foarte adânci (2,5 și 2m lărgime și 1,4m adâncime) și de un val de 9,25m lățime la bază.

La Verbicioara, așezarea de pe un bot de deal era apărată și printr-un puternic șanț de 14m lățime și 2m adâncime. Val de pământ nu s-a descoperit¹⁵. Locuințele acestei culturi sunt și bordeie și colibe și locuințe rectangulare de suprafață, cu una-două încăperi¹⁶, cu platformă¹⁷, cu pereți din paiantă pe schelet de pari¹⁸.

Unele așezări au suprafețe foarte mari în Eneoliticul dezvoltat, cum sunt cele de la Pianu de Jos, Mihalț, Păuca, Daia Română, Ocna Sibiului, Ghirbom – din **cultura Petrești**¹⁹. Sunt aglomerații de mari dimensiuni, situate pe terase joase, extinzându-se treptat în forma unor așezări deschise, cu o locuire relativ dispersată, datorită procesului de roire a așezărilor (apare tipul de așezări *în pereche*, la câțiva km distanță una de cealaltă). Lipsesc descoperiri în legătură cu existența șanțurilor sau a oricăror sisteme de apărare²⁰. Locuințele evoluează de la cele de tip bordei, la cele de suprafață, din pari și nuiele împletite (leasă) lipite cu chirpici ori din bârne îmbinate *în cheotori*, și cu acoperiș în două ape, din paie sau din stuf. Se vor generaliza apoi casele cu platformă din lut ars²¹ și bârne ori lespezi sau pietre mai mari; chiar case suspendate pe piloți (ca fundație), la oarecare distanță de sol, au fost găsite²².

Așezările **culturii Cucuteni**, în continuă dezvoltare și cu o sistematizare care indică trăsături protourbane, au fost tot mai mari ca număr²³ și ca suprafață²⁴, dispuse fiind inițial în jurul

¹⁴ Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.87

¹⁵ Florin Marinescu, *op. cit.*, p.17-18

¹⁶ N. Ursulescu et al., in Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.153

¹⁷ Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.87

¹⁸ L. R. in Radu Florescu et al., *op. cit.*, p.302, s.v. *Sălcuța*

¹⁹ N. Ursulescu et al., in Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.154

²⁰ Iuliu Paul, *Cultura Petrești*, București, Ed. Museion, 1992, p.17-21

²¹ Pentru mai multe detalii, *Ibidem*, p.22 și urm.

²² Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.89; Iuliu Paul, *op. cit.*, p.31

²³ Dan Monah, *Cîteva observații asupra cauzelor și efectelor exploziei demografice cucuteniene*, in *Carpica*, XIV, 1982, Bacău, p.33

unei locuințe centrale mai impunătoare. Erau de tip *cetățuie*: se găseau pe promontorii înalte și erau apărate natural, precum și cu șanțuri (uneori cu valuri și palisade), cu profil în formă de pânză²⁵, șanțuri care se lărgeau la nevoie²⁶. Preluând de la precucutenieni obiceiul fortificării artificiale a așezărilor, cucutenienii au dezvoltat sistemele defensive o dată cu evoluția forțelor de producție în această nouă perioadă eneolitică, dar mai ales datorită înmulțirii mâinii de lucru. Așezările fazei A erau amplasate pe înălțimi, promontorii de terasă, apărate natural pe 3 laturi, a patra primind fortificațiile²⁷. Așezările fazei A-B diferă în ceea ce privește amplasarea: în locuri larg deschise – de unde reiese că așezările (cea de la Traian este un exemplu)²⁸ erau apărate cu șanțuri cu alt traseu. Aici, la Traian, șanțul descria un mare arc de cerc pe laturile de nord-vest, nord și est ale așezării²⁹. Iar așezările fazei B ocupau, unele, poziții deschise, pe terase inferioare sau pe fundul văilor³⁰, despre care nu se știe dacă aveau fortificații, dar cele amplasate în zone dominante erau întărite. Secătuirea solurilor ca urmare a locuirii îndelungate a dus la o instabilitate a așezărilor, care sunt de scurtă durată, locuințele sunt mai mici (30-40mp), explozia demografică și necesitatea unor noi terenuri ducând la o adevărată criză, rezolvată prin roirea comunităților cucuteniene³¹.

La Cetățuia (jud. Iași), așezarea avea două șanțuri (interior și exterior), construite în platforma de piatră, în partea de vest a așezării, în zona accesibilă. Valul de piatră al șanțului interior, cel mai mic (cu o adâncime de 2m), era amplasat spre așezare, valul șanțului exterior (cu o adâncime de 3m) era spre șanțul mic, de care îl despărțea o distanță de 5,5-8m³². Cele 30 de case găsite³³ aveau plan dreptunghiular, una-două încăperi, dimensiuni mici și mijlocii: 4-5x8-9m și pereți scunzi, sub 2m³⁴ (aceștia, pereții, fiind construiți din nuiiele împletite și lutuite), podea din grinzi lutuite, așezate în curmeziș, acoperiș în două ape, susținut pe furci din lemn³⁵. Podelele au

²⁴ Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.77

²⁵ Adrian C. Florescu, *Observații asupra sistemului de fortificare al așezărilor cucuteniene din Moldova*, în *Arheologia Moldovei*, IV, București, 1966, p.224

²⁶ Paul MacKendrick, *Pietrele dacilor vorbesc*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978, p.15

²⁷ Adrian C. Florescu, *op. cit.*, p.224

²⁸ *Ibidem*, p.29

²⁹ *Ibidem*, p.30

³⁰ *Ibidem*

³¹ Ștefan Cucos, *Câteva considerații cu privire la sfârșitul culturii Cucuteni*, în *Carpica*, XVII, Bacău, 1985, p.35

³² M. Petrescu-Dîmbovița, *Cucuteni*, București, Ed. Meridiane, 1966, p.31

³³ Paul MacKendrick, *op. cit.*, 1978, p.15

³⁴ M. Petrescu-Dîmbovița, *op. cit.*, p.21

³⁵ N. Ursulescu et al., în Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.157

fost construite și din piatră (Cucuteni – Cetățuia, Ruginoasa)³⁶, așezarea de la Cetățuia fiind amplasată pe o platformă din piatră³⁷. Cetățuia este cea mai importantă așezare din întreg Neoliticul din Moldova, o platformă cu dimensiuni de 110x80m, extinsă și mai mult în ultima fază a culturii pe pantele platoului Laiului, dincolo de șanțul exterior³⁸.

O așezare joasă a fost descoperită pe un promontoriu din apropiere: Dâmbul Morii (200 x 40-80m), tot cu șanț de apărare (de 2,60m adâncime). Cele 8 locuințe descoperite, cu podele din lut ars, aplicat pe o platformă din lemne, erau de dimensiuni mijlocii sau mari (60–130mp), acestea din urmă cu mai multe încăperi³⁹. Acest tip de platforme (întâlnit pe o arie foarte extinsă: și în cultura Petrești, dar și la case din așezarea gumelnițeană de la Căscioarele, precum și pe teritoriul fostei Iugoslavii) a fost studiat și dezbătut de cercetători, care au ajuns la un consens în ceea ce privește arderea intenționată a stratului de lut care acoperea podeaua din bârne de lemne despicate (după care au fost ridicați pereții, se pare: acesta – stratul de lut ars – nu a rezultat din incendieri ulterioare ale caselor)⁴⁰.

Așezarea de la Trușești (jud Botoșani), aparținând fazei A⁴¹, este plasată pe un pinten de deal (înălțimea *Țuguiea*)⁴². Era apărată de un șanț de 2m adâncime și 2,4-4m lățime, fără val, avea 98 de locuințe în rânduri paralele și grupate în jurul unei curți centrale.

Așezarea de pe Holm de la Hăbășești (jud. Iași) (122x129m)⁴³ avea 44 de case (așadar, probabil o populație de 300-350 de oameni)⁴⁴. Ne este relevant, pentru prima dată, planul unui sat neolitic pe teritoriul României: două cercuri imperfecte, alăturate. Locuințele aveau podele din lut ars, frământat cu paie și netezit (stratul având o grosime de peste 10cm), așezat pe lemne groase secționate și dispuse cu partea convexă în sus⁴⁵, pereți din nuiiele, cu stâlpi de susținere, acoperiș în două ape. Dimensiunile locuințelor erau de 15x10m – 7x4m, și aveau două sau mai multe

³⁶ *Ibidem*

³⁷ M. Petrescu-Dîmbovița, *op. cit.*, p.21

³⁸ Pentru detalii, *Ibidem*, p.13-18

³⁹ *Ibidem*, p.33-35

⁴⁰ Pentru amănunte, vezi Vladimir Dumitrescu, *Cu privire la platformele...*, p.389 și urm.

⁴¹ Adrian C. Florescu, *op. cit.*, p.225

⁴² *Ibidem*

⁴³ Paul MacKendrick, *op. cit.*, 1978, p.17

⁴⁴ Vladimir Dumitrescu, *Hăbășești. Situl neolitic de pe Holm*, București, Ed. Meridiane, 1967, p.23

⁴⁵ *Ibidem*, p.15

încăperi⁴⁶. Două case mari, amplasate pe axul longitudinal al aşezării, grupează în jurul lor locuinţe mai mici (ceea ce presupune existenţa unei ierarhizări), spaţiul liber din preajmă servind probabil ca loc de adunare (în timp ce casele mici erau apropiate între ele chiar la 2-3m)⁴⁷. Două şanţuri, situate la 10-20m unul de celălalt, apărau aşezarea în partea de vest (celelalte 3 părţi fiind apărate natural, de pante înclinate)⁴⁸: şanţul exterior, incomplet (nu ajungea cu capetele în râpă), avea 121m lungime şi 2,25-3,55m adâncime, cel interior, mai lung, de 123m, avea doar 1,5-2,75m adâncime şi se bifurca la capătul nordic⁴⁹. Este posibil să fi existat câte o palisadă din stâlpi de lemn în spatele fiecărui şanţ sau pe creasta eventualelor valuri din spatele şanţurilor (care, de altfel, nu s-au găsit)⁵⁰.

La aşezarea de la Ariuşd se constată înmulţirea decoraţiei faţadelor caselor, în care se foloseşte incizarea şi culoarea. Au fost găsite fragmente de tencuială din lut, decorate cu spirale adâncite, simetrice faţă de axa compoziţională⁵¹ – ale unui fronton triunghiular aplicat pe perete probabil la intrarea unei locuinţe (dar putea decora şi un altar din interior, doar că acesta ar fi trebuit să fie prea mare)⁵².

La Malnaş Băi, două locuinţe (cercetate) cu platformă de lut ars, situate una deasupra celeilalte, oferă date despre tehnica de construcţie: prin fixarea stâlpilor în gropi de plantare adânci (nu prin simpla batere), amenajarea locului prin depunerea unui strat de lut de nivelare, după care a urmat construirea platformei şi apoi (sau poate s-a întâmplat înainte?) ridicarea pereţilor (a reţelei de pari şi nuielile împletite, lipită cu pomosteală), acoperişul fiind în două ape⁵³.

În **faza Tiszapolgár (Româneşti)** a culturii Tisa, locuirea este din nou puţin consistentă, cu aşezări mici şi de scurtă durată (fără fortificaţii)⁵⁴.

⁴⁶ *Ibidem*, p.16-17

⁴⁷ *Ibidem*, p.19

⁴⁸ Adrian C. Florescu, *op. cit.*, p.227

⁴⁹ Vladimir Dumitrescu, *Hăbăşeşti*, p.23

⁵⁰ *Ibidem*, p.25

⁵¹ Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.77

⁵² Vladimir Dumitrescu, *Arta preistorică în România*, vol.I, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1974, p.473

⁵³ Pentru detalii, vezi Attila László, *Date noi privind tehnica de construcţie a locuinţelor neolitice*, în *Arheologia Moldovei*, XII, Iaşi, 1988, p.23-31

⁵⁴ Florin Marinescu, *op. cit.*, p.26

În faza Gornești-Bodrogkeresztúr, așezările (și cimitirele – cu morminte de înhumăție, și în faza precedentă) sunt mici și sărace⁵⁵.

Cultura Cernavodă I avea așezări pe tell-urile așezărilor gumelnițene; erau aglomerări restrânse, fortificate natural, situate pe pineni de terase sau tell-uri, mai rar cu val și șanț de apărare⁵⁶; colibe erau grupate adunat, ușor adâncite, din materiale ușoare, dar durata locuirii a fost mare, măturie stând necropolele întinse și cu numeroase morminte⁵⁷.

În ceea ce privește construcțiile religioase, în afara celor două gropi de cult de la Cașolț (Poiana cu Pisc, jud. Sibiu), a fost descoperit un complex de cult la Pianu de Jos – Podei (jud. Alba), aparținând unei prime variante: în aer liber. În el, s-au găsit o vatră de foc, o râșniță și vase, care, împreună cu resturile de chirpici, constituie dovezi ale existenței aici a unei construcții cu rol cultic, eventual o masă din lemn, un *altar* pentru practici magico-religioase⁵⁸. Alt complex, similar, a fost găsit la Ghirbom (jud. Alba)⁵⁹, o a doua variantă de sanctuar tipică pentru cultura Petrești: amplasat într-o construcție⁶⁰. Morminte de înhumăție au fost găsite în cadrul culturii Petrești, dar nu cimitire⁶¹.

Din cultura Cucuteni nu s-au găsit necropole, dar înmormântări ritualice s-au descoperit (Traian, Ghelăiești⁶²); de altfel, s-au găsit și sanctuare. La Mărgineni, sanctuarul consta dintr-un cuptor cu două camere, într-o locuință fără platformă, unde s-a găsit un cap antropomorf din lut ars, cu creștetul albiat. Reflectă cultul vetrei și al cuptorului. La Scânteia, locuința avea ca inventar 75 de idoli antropomorfi, 30 de idoli zoomorfi, 7 protome, 1 fragment de vas antropomorf, 1 ac din cupru, fragmente de mese-altar, 1 fragment dintr-o calotă craniană. Cultul fertilității și fecundității reflectat aici este regăsit și în sanctuarul de la Dumești (jud. Vaslui) (cu 6 statuete feminine și 6 masculine). Alte sanctuare – de la Berești (jud. Galați) și de la Ariușd – aveau decor în formă de spirală în relief, pictată în tablă de șah, cu roșu și alb, pe unul dintre pereți (Berești) sau două spirale înfășurate, față în față, unite în partea de jos, pe peretele unei

⁵⁵ Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.63

⁵⁶ R. F. și L. R. în Radu Florescu et al., *op. cit.*, p.97, s.v. *Cernavoda*

⁵⁷ Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.93

⁵⁸ Iuliu Paul, *op. cit.*, p.103-106

⁵⁹ *Ibidem*, p.107

⁶⁰ N. Ursulescu et al., în Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.178

⁶¹ Iuliu Paul, *op. cit.*, p.115

⁶² Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.78

construcții de tip sanctuar (Ariuşd). Și o locuință de la Trușești (cu două încăperi) era tot un sanctuar casnic (un vas mare de tip *pthos*, decorat cu 5 siluete îngemănate, a fost găsit alături de alte fragmente de vase cultice)⁶³. Și locuința de 12,5x5,2m de la Târpești, cu pereți pictați cu alb, avea în interior o vatră cu o masă cu suprafață concavă, precum și artefacte s-au descoperit aici, printre care 34 de statuete antropomorfe, scăunele și o măsuță de cult. Mai exista un tip de sanctuar, cel cu arhitectură monumentală: doar la Trușești a fost descoperit până acum. Altarul de la Trușești (1x1m) are două divinități stilizate la partea superioară a altarului: două capete alveolate în formă de cupă (probabil pentru arderea mirodeniilor)⁶⁴: cuplul divin⁶⁵. Sunt construcții realizate pe platformă din lemn și din lut, cu două încăperi sau cu una, concentrate într-o piațetă din zona centrală a așezării, inventarele enumeră mese de cult și altare. Apar și piese cu caracter monumental (idoli, statuete masive) sau vase, unelte. De asemenea, cultul Marii Zeițe, precum și cel al fertilității și fecundității sunt ilustrate aici. Construcții interpretate ca sanctuare au fost găsite și la Ghelăiești și la Buznea, Târgu Frumos⁶⁶ – cu grupări de câte 4 statuete dispuse cardinal, cu recipiente, vetre sau altare, vase folosite în practici ritualice; chiar machete de sanctuare deschise și statuete sfărâmate au fost găsite. Un sanctuar în aer liber a fost descoperit la Poduri – Dealul Ghindaru, cu o vatră, un pavaj și 4 cranii de bovidee așezate în cruce⁶⁷.

Ritul incinerăției, răspândit în Eneoliticul dezvoltat, va apărea în cadrul mormintelor așezărilor grupului Suplac. Tiszapolgár folosea și inhumăția și incinerăția. Iar în cultura Decea Mureșului, ritul funerar din mormintele cimitirului plan din așezarea Decea Mureșului (jud. Alba), cu ocru roșu presărat în morminte, atestă prezența unor triburi nord-pontice⁶⁸.

Am văzut astfel cum, în perioada Eneoliticului dezvoltat, în care ariile teritoriale ale culturilor se largesc, se diferențiază, iar culturile sunt mai evolute –, dezvoltarea așezărilor și a

⁶³ Cornelia-Magda Mantu Lazarovici, *Sanctuarele Precucuteni-Cucuteni*, in *Arheologia Moldovei*, XXV, București, 2004, p.50

⁶⁴ Vladimir Dumitrescu, *Arta preistorică...*, p.473

⁶⁵ Nicolae Ursulescu, *Civilizația cucuteniană: credințe religioase sau sistem religios?*, in *Zargidava X*, Bacău, 2011, p.204

⁶⁶ *Ibidem*, p.208-209

⁶⁷ Pentru amănunte, vezi Cornelia-Magda Mantu Lazarovici, *op. cit.*, p.47-67

⁶⁸ N. Ursulescu et al., in Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.161

construcțiilor a continuat. Parcursul a fost spre un spor demografic datorat progresului economic-social, ce a dus la conflicte (fortificațiile se vor amplifica tot mai mult și prin valuri de pământ), spre necesitatea unei autorități (dispunerea locuințelor după un plan), spre o creștere a densității așezărilor și a numărul de locuințe din acestea; urmând să existe și așezări cu rol central, cu locuințe spațioase, chiar cu etaj, construite pe platforme de bârne acoperite cu lut, unele dintre acestea fiind sanctuare. De altfel, în ceea ce privește construcțiile religioase, a apărut sanctuarul de mari dimensiuni, cu arhitectură monumentală (cultura Cucuteni). Toate acestea în condițiile în care viața spirituală va fi axată în continuare pe cultul fertilității și fecundității, dar alături de idolul feminin apare și cel masculin și chiar cuplul divin.

BIBLIOGRAPHY:

1. Dumitrescu, Vladimir, *Arta preistorică în România*, vol.I, București, Ed. Meridiane, 1974
2. Dumitrescu, Vladimir, *Hăbășești. Situl neolitic de pe Holm*, București, Ed. Meridiane, 1967
3. Florescu, Radu, Daicoviciu, Hadrian, Roșu, Lucian (coord.), *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980
4. Giurescu, Dinu C., *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981
5. MacKendrick, Paul, *Pietrele dacilor vorbesc*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978
6. Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980
7. Paul, Iuliu, *Cultura Petrești*, București, Ed. Museion, 1992
8. Petrescu-Dîmbovița, M., *Cucuteni*, București, Ed. Meridiane, 1966
9. Petrescu-Dîmbovița, Mircea, Vulpe, Alexandru (coord.), *Istoria românilor*, vol.I, *Moștenirea timpurilor îndepărtate*, București, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010
10. Cucos, Ștefan, *Câteva considerații cu privire la sfârșitul culturii Cucuteni*, in *Carpica*, XVII, Bacău, 1985, p.33-40
11. Dumitrescu, Vladimir, *Cu privire la platformele de lut ars ale locuințelor unor culturi eneolitice*, in *Acta Musei Napocensis*, V, Cluj, 1968, p.389-396

12. Florescu, Adrian C., *Observații asupra sistemului de fortificare al așezărilor cucuteniene din Moldova*, in *Arheologia Moldovei*, IV, București, 1966, p.223-237
13. László, Attila, *Date noi privind tehnica de construcție a locuințelor neolitice*, in *Arheologia Moldovei*, XII, Iași, 1988, p.23-31
14. Mantu Lazarovici, Cornelia-Magda, *Sanctuarele Precucuteni-Cucuteni*, in *Arheologia Moldovei*, XXV, București, 2004, p.47-67
15. Marinescu, Florin, *Așezări fortificate neolitice din România*, in *Studii și comunicări*, 14, Sibiu, 1969, p.7-30
16. Monah, Dan, *Cîteva observații asupra cauzelor și efectelor exploziei demografice cucuteniene*, in *Carpica*, XIV, 1982, Bacău, p.33-38
17. Ursulescu, Nicolae, *Civilizația cucuteniană: credințe religioase sau sistem religios?*, in *Zargidava X*, Bacău, 2011, p.197-221

**THE ROMANIANS FROM THE AUSTRO-HUNGARIAN MONARCHY, BETWEEN
THE NATIONAL EMANCIPATION AND THE DUALIST STATE
REORGANISATION**

Florin Nacu

**Scientific Researcher III, PhD, "CS Nicolăescu Plopșor" Social Humanistic
Research Institute, Craiova**

Abstract: The article aims at depicting an initiative brought to light 110 years ago, of an important Romanian thinker, Aurel C. Popovici, who put forward for proposition the federalisation of Austro-Hungary, by dividing it into 15 federal states, with full internal autonomy, frontiers delimited according to ethnical principles, the guarantee of the freedom of thought for the national minorities, the right to use their national language internally, along with the German language, which had become the only official language.

Aurel C. Popovici, initially an adept of a movement called "Memorandism", succeeded in imposing himself amongst the confident people of the heir Prince Franz-Ferdinand, as well an adept of a reforming political vision. The plan drawn up by the Romanian thinker was received hostilely by the Magyars, owing to the fact that Hungary was about to become just a simple state belonging to a federation. Aurel C. Popovici knew that the Austrians and the Magyars held the power, although they barely reached 14% of the total number of the Empire's population.

The assassination of Franz Ferdinand in 1914 and the death of Aurel C. Popovici in 1917 put an end to the Romanian project for the reorganisation of the Empire. At long last, it was the national idea that imposed itself, as a consequence of the defeat suffered by Austro-Hungary, in World War I. It must be pointed out that, on the 18th of October 1918, the Emperor Carol tried to launch the federalist project, which was influenced by the plan imagined by Aurel Popovici, through a manifesto, but the National Committees, created by the peoples who had been oppressed by the dying dualist monarchy, initiated, on their own, diplomatic contacts with the winning states of the Entente.

Keywords: Austro-Hungary, Aurel C. Popovici, United States of Great

Austria, federalism, autonomy

Începutul secolului al XX-lea avea să reprezinte ultima perioadă de existență a Imperiului Habsburgic. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, instaurarea dualismului austro-ungar fusese o idee geopolitică menită să remodeleze profilul acestui stat multinațional, afectat profund de înfrângerea Austriei de către Prusia și de ieșirea Vienei din cursa pentru realizarea unității Germaniei.

În contextul procesului constituirii celor două tabere politico-militare, Tripla Alianță și Antanta, Austria dorea ca și celelalte state să obțină o poziție cât mai bună atât în Europa, cât și în competiția colonială, dominată de Franța, Marea Britanie, în care Germania, Austria și Italia aveau poziții secundare.

O mare problemă, pe tot parcursul existenței Austro-Ungariei a constituit-o problema națională. Alături de etniile majoritare, austriecei și ungurii, în acest imperiu trăiau români, cehi, slovaci, poloni, croați, sloveni, sârbi, ruteni, evrei, italieni. Dacă evreii se integraseră social în comunitățile dominante, austriacă, maghiară, celelalte etnii locuind în areale unde existaseră state naționale de-a lungul istoriei doreau să se emancipeze definitiv sau să dobândească un statut recunoscut în cadrul dublei monarhii. Astfel, se conturează două tendințe geopolitice: emanciparea națională, mergând până la separare și reorganizarea pe baze federaliste.

Spre deosebire de marile puteri ale Europei, care aveau un „mainland” omogen etnic, Austro-Ungaria era multinațională, încercându-se impunerea unui „mainland” artificial dualist, austriac și maghiar. Practic, deosebirea de statele europene se poate traduce prin faptul că Austro-Ungaria se purta ca un stat colonialist în chiar mijlocul Europei. Se impune să remarcăm faptul că poparele europene înglobate în dubla monarhie se aflau pe nivele culturale, sociale și economice net superioare spațiilor coloniale din Africa, Asia, Oceania etc. Promotorii geopoliticii germane creaseră un concept politic „Mittel Europa”¹, prin care căutau să

¹ Barry Hayes, *Bismarck and Mitteleuropa*, Fairleigh Dickinson University Press, 1994, p. 16.

demonstreze că Viena și Budapesta erau centrele de putere care puteau menține un conglomerat etnic consolidat de o organizare economică modernă în ciuda așa-ziselor derapaje naționale, puse pe seama iredentiștilor, anarhiștilor.

Suveranul Austro-Ungariei, împăratul Franz Joseph se găsea la începutul secolului al XX-lea afectat serios de evenimente tragice precum asasinarea soției sale, Împărăteasa Elisabeta, populara Sissi, ucisă de un anarhist italian, Luigi Lucheni și moartea suspectă a moștenitorului său, Principele Rudolph.

După refuzul fratelui său de a fi desemnat moștenitor oficial, bătrânul împărat s-a orientat spre Franz-Ferdinand, fiul acestuia, un promotor al ideilor federaliste. El însuși era un exemplu de om cu vederi liberale, mai ales că alesese calea căsătoriei morganatice în anul 1900, cu o tânără fără ascendență princiară sau regală, contesa Sophia Chotec ceea ce în limbaj politic însemna că urmașii săi erau excluși de la succesiunea imperială.

Prezența ca moștenitor a Principelui Franz Ferdinand, după 1890, a dat speranțe naționaliștilor moderați din dubla monarhie, i-a nemulțumit pe cei radicali și i-a determinat pe adepții ordinii existente, austrieii și maghiarii să manifeste prudență. De remarcat este și faptul că ideea eficienței economice a politicii austro-ungare era văzută de Statele Unite ale Americii, în 1918, chiar un factor de menținere a Imperiului, inclusiv pe baze federaliste².

Factorii de decizie de la Viena și Budapesta erau conștienți de faptul că la granițele dublei monarhii existau două state, România și Serbia, independente după războiul ruso-turc din 1877, în cadrul cărora trăiau popoare care aveau corespondente etnice în cadrul națiunilor statului austro-ungar. Bulgaria fusese proclamată ca fiind autonomă (între Dunăre și Balcani), dar reușise unirea cu Rumelia Orientală. Austro-Ungaria obținuse în 1878 la Berlin un protectorat în Bosnia-Herțegovina, deși își dorise de fapt anexiunea, pe care o va reuși abia în 1908, an care va fi și anul independenței Bugariei.

Diplomația austro-ungară a încercat două acțiuni: atragerea României către Tripla Alianță, în 1883, pe fondul unei atitudini a clasei politice de la București evident anti-rusești, în

² Dumitru Suci, *Anul 1918 în Europa Centrală și Răsăriteană. Ideea de Europa Unită*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2002, p.15-20.

ascensiune după 1878 și izolarea diplomatică a Serbiei de Bulgaria, aceasta din urmă folosită de Rusia Țaristă în scopul câștigării unei poziții de prim-plan geopolitic în Balcani. Prezența unui prinț de origine germană pe tronul României și eșecul proiectului de unificare româno-bulgar sub sceptrul Principelui Carol I al României sunt câștiguri geopolitice austro-ungare evidente ale anilor 1883 și 1885. Scoaterea Bulgariei de sub influența Rusiei și apropierea de Austro-Ungaria se încadra în logica Vienei și Budapestei de a-și întări poziția internațională în Balcani pe fondul eșecului în competiția colonială.

Era evident că diplomația de la Viena și Budapesta convenise cu guvernul de la București ca înțelegerea din 1883 să fie una secretă. Orice încercare de critică adusă Austro-Ungariei avea să fie taxată ca atitudine binevoitoare față de Rusia. De fiecare dată când rapoartele diplomatice austro-ungare solicitau o mai mare presiune de la Viena, la București, din cauza atitudinii unora din politicienii români favorabilă mișcării naționale a românilor din Transilvania, diplomații austro-ungari acreditați în capitala României care nu cunoșteau existența convenției secrete erau obligați să nu-și depășească atribuțiile.

Între momentul 1878 și anul 1908, adică între Tratatul de la Berlin și anexarea Bosniei Hertzeșgovina, în anul 1906, în Austro-Ungaria și-a făcut simțită prezența o inițiativă românească. Este vorba despre activitatea lui Aurel Popovici³ (1863, Lugoj, Banat-1917, Geneva), un om politic și jurist român din Austro-Ungaria cunoscut pentru atitudinea sa naționalistă și antimaghiară. Deși a semnat Memorandumul din 1892, apogeu al curentului politic românesc al pasivismului, Aurel Popovici a reușit să se integreze ulterior în grupul intelectualilor creat în jurul lui Franz Ferdinand.

Aurel C. Popovici⁴ a creat un plan politic, intitulat „Statele Unite ale Austriei Mari - *Die Vereinigten Staaten von Groß-Österreich*”, publicat la Leipzig, în 1906, în care propunea împărțirea Austro-Ungariei în 15 formațiuni delimitate etnic denumite „state”: *Deutsch-Österreich* (Austria germană, formată din actuala Austrie și din Tirolul de Sud); *Deutsch-Böhmen* (Boemia germană-regiunea de nord-vest a Cehiei contemporane); *Deutsch-Mähren* (

³ *Istoria Românilor*, vol. VII, tom II, Editura Enciclopedică, București, 2003, p.338.

⁴ Constantin Schifirneț, *Aurel C. Popovici: un punct de vedere conservator asupra națiunii*, în *Geneza modernă a ideii naționale*, București, Editura Albatros, 2001, p.96-116.

Moravia germană, nord-estul Cehiei); *Böhmen* (Boemia-centrul și sudul Cehiei); *Slowakenland* (Slovacia); *West-Galizien* (Galiția de Vest, în Polonia contemporană); *Ost-Galizien* (Galiția de Est, în Ucraina contemporană); *Ungarn* (Ungaria); *Seklerland* (regiunea locuită de de secui, în România contemporană); *Siebenbürgen* (Transilvania, Banat, Bucovina – regiuni aflate azi în România și Ucraina – Bucovina de Nord, ținutul Herța); *Trento* (Trentino, în Italia contemporană); *Triest* (Trieste, Italia contemporană); *Krain* (Slovenia contemporană); *Kroatien* (Croatia); *Woiwodina* (Voivodina, Serbia contemporană). Acestea urmau să fie guvernate de către un sistem politic centralizat aflat la Viena. Limba oficială urma să fie limba germană.

Planul său politic a fost inspirat din experiența federalistă a Elveției, Statelor Unite ale Americii. Aurel C. Popovici dorea ca granițele noilor state din componența Austriei să respecte principiul etnic și să aibă capacitatea de a se guverna pe deplin autonom, în plan intern. Acest model este apropiat de către specialiști modelului neoconservator jeffersonian⁵.

Statele membre urmau să aibă parlament, guvern și instituții juridice proprii, iar constituția statului nu trebuia să contravină constituției Imperiului. Împăratul numea un guvernator, ca șef al guvernului, provenit din cadrul cetățenilor statului respectiv. Acesta își desemna echipa, validată de către împărat. Împăratul garanta autonomia și teritoriul fiecărui stat, iar statele trebuiau să nu depășească limitele politicii generale impuse de guvernul imperial. Statele membre urmau să trimită reprezentanți aleși prin vot universal, secret în Parlamentul Austriei. Guvernul central urma să aibă 42 de membri, delegați de către statele membre, proporțional în funcție de ponderea populației în cadrul imperiului. Germanii și ungurii reprezentau 44% din totalul populației Austriei, ceea ce practic îi transforma în elemente minoritare. Totuși, împăratul avea la dispoziție posibilitatea de a controla Senatul, deoarece aici trebuiau să fie membri prin naștere (ai casei domnitoare), membri de drept, membri aleși și membri numiți de împărat⁶.

Limba oficială a statului era limba germană. Fiecare stat component își decidea singur limba oficială. Acolo unde existau minorități naționale, exista obligația garantării dreptului la

⁵ Idem, *Aurel C. Popovici despre organizarea statală federalistă a națiunilor*, p. 155-183.

⁶ *Istoria Românilor*, vol. VII, tom II, p.338-339.

identitate. Deciziile Parlamentului, Guvernului Imperial trebuiau traduse în limba oficială a fiecărui stat. Capitala Imperiului era Viena, iar fiecare stat își alegea capitala.

Se cuvine să precizăm că, în afara acestui plan politic, Aurel C. Popovici s-a făcut cunoscut, de data aceasta, într-o manieră negativă, prin derapaje în gândirea sa politică, fiind atras de ideile extremiste, rasiste și xenofobe care începeau să se răspândească în Europa⁷.

Era de la sine înțeles faptul că planul său a fost receptat cu aversiune de către maghiari, deoarece el dorea practic anularea dualismului asutro-ungar din 1867 și pierderea influenței Ungariei în cadrul deciziei politice a Imperiului Austro-Ungar. Acest proiect a fost sprijinit de Alexandru Vaida-Voevod, un adept al federalismului și criticat de Octavian Goga, Vasile Goldiș, publicația „Tribuna”⁸.

Asasinarea Principelui moștenitor Franz-Ferdinand, în iunie 1914, la Sarajevo a făcut ca proiectul agreat în cercurile apropiate acestuia să nu poată fi pus în aplicare. La o lună de la asasinarea lui Franz Ferdinand, Austro-Ungaria sub conducerea venerabilului împărat Franz Joseph intra în primul război mondial. În 1916, la moartea împăratului, acesta a fost urmat de către Carol de Habsburg. În 1918, pe fondul înfrângerii Austro-Ungariei și al ridicării la luptă a popoarelor supuse, manifestul federalist „Către popoarele mele credincioase”, lansat de împăratul Carol, la 18 octombrie 1918 a rămas fără efect, Austro-Ungaria încetând să mai existe, la sfârșitul războiului, pe ruinele sale răsărind state naționale ca Polonia, Cehoslovacia, Austria, Ungaria, alte teritorii intrând în componența României și Regatului Sârbo-Croato-Sloven (viitoarea Iugoslavie).

Aurel C. Popovici nu a mai trăit să vadă încercarea tardivă a Împăratului Carol de a federaliza Imperiul Austro-Ungar. A murit la Geneva, în data de 9 februarie 1917, fiind ulterior înmormântat la Șcheii Brașovului.

⁷ Virgil Nemoianu, *România și liberalismele ei*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000, p. 110-121

⁸ *Istoria Românilor*, vol. VII, tom II, p.339.

BIBLIOGRAPHY:

1. *Istoria Românilor*, vol. VII, tom II, Editura Enciclopedică, București, 2003
2. Hayes, Barry, *Bismarck and Mitteleuropa*, Fairleigh Dickinson University Press, 1994.
3. Nemoianu, Virgil, *România și liberalismele ei*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000.
4. Schifirneț, Constantin, *Geneza modernă a ideii naționale*, București, Editura Albatros, 2001.
5. Suciu, Dumitru, *Anul 1918 în Europa Centrală și Răsăriteană. Ideea de Europa Unită*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2002.

ASPECTS REGARDING THE WISE COUNCELLOR FROM CONFUCIUS TO MICHEL FOUCAULT

Emilia Tomescu

Lecturer, PhD, "Lucian Blaga" University of Sibiu

Abstract: Most rulers along history have had counsellors. Being more or less official counsellors, they have influenced the rulers all over the world to conquer territories and gather as much power as they could or to structure themselves and implement a superior vision of the world to help the subjects live a better life and to have higher expectations from life.

Confucius advised the ruler to be a junzi, that is, a superior man, a real model for all who were socially placed below him. From ancient times on, there have been plenty of counsellors, some of them becoming famous for the way they have helped their princes or kings rule for a long time. All such rulers have resisted especially because of the qualities of their advisors.

Our article intends to underline the fact that what is more important than resisting in a position (social or political) for a long time is the quality of the character of the ruler, the quality of his message to his subjects. In the 20th century, more precisely in the 80's, in France, philosopher Michel Foucault developed such a theory, based on a Greek term-parresia- meaning honesty, sincerity, stating that we can make a clear difference between discourses (mostly political)- which could be private or public, structuring the audience or manipulating it. Confucius, Socrates, Plato, Aristotle, Foucault, to name just some masters, insisted on the type of discourse whose message is benign for the audience, and whose source is a self-developed character, a superior being, the Confucian junzi.

Keywords: junzi, wisdom, responsibility, power, governance, discourse, self development, model, character

Motto:

He who rules his state on a moral basis would be supported by his people.

We can understand a man by observing what he does, how he arrived at his present position and how he feels about it. Then, is there anything about him we do not understand?

Gentlemen unite instead of conspiring; petty men conspire instead of uniting.

Open your ears to all kinds of advice and opinions, set aside what is obvious and put forward those assured ones discreetly. You will thereby make fewer mistakes. Open your eyes to all kinds of things, set aside the doubtful ones and practise those assured ones carefully. You will thereby have fewer regrets.

People will obey you if you promote righteous men and suppress evil men...Be upright in their presence, and they will hold you in respect; be filial and benevolent, and they will be loyal to you; use the righteous and instruct the unqualified, and they will try their best in service...how can one be acceptable without being trustworthy in words?

Confucius, Analects

This short discourse made up of Confucius's ideas is able, I hope, to suggest the profile of the counsellor that Confucius was himself and, at the same time, to underline the moral values on which the ruler (junzi) is expected to build his authority. The ruler as a *junzi* is expected to be a model for his subjects in order to install harmony in society, and for this he needs a good advisor, who is himself a wise man. For Confucius, the idea that the ruler should be a *junzi* (a superior man) is a condition that is to be fulfilled if the subjects are to be changed for the good. This improvement can happen only if they all have an example of sincere goodness, thus, when *the junzi possesses the qualities of virtue, faithfulness, and sincerity...the junzi therefore sets a good example to his people. If the leader's desire is for good, the people will be good.*¹As we can see, Confucius believed that the ruler sets an example to his subjects (because) a wise and just

¹ *The Politics Book*, London, D.K., 2013, p. 22

sovereign had a benign effect on the character of his subjects.² The Chinese Master and Counsellor compared the authority of the ruler to the traditional authority of pater familias and he insisted that, as the head of the family had full authority over his family as well as full responsibility for it, the ruler had to set the example and install the virtues that he himself practised. The condition for this was that the ruler (prince or king) had to be himself a model, a *junzi*, that is, a superior person in virtues and qualities and through his ideas, policies and decisions he, too, had the responsibilities to disperse them with the help of his ministers. As a result, his subjects had a chance to emulate his virtues, including his goodness. Thus, Confucius regarded the sovereign as being superior, as he had the task *to model perfect behaviour, setting a good example to those below him*.³ All those who were in charge with the implementation of the ruler's decisions had to respect the ruler as well as the people below them because these *ministers and advisors played an important role as 'middle men' between the sovereign and his subjects. They had a duty of loyalty to both parties*.⁴

The intensity of the communication based on respect and honesty makes the Master to be perceived as the messenger of the transcendental Truth. As long as the counsellor structures his disciple (prince, king, ruler of any kind) towards good and virtue, the force of personal example is fundamental. Being a Master/Counsellor is an exercise of Power, because *the knowledge transmitted is a form of power: Who is the master? To whom is the knowledge transmitted? For what purpose? The Master has power at more levels: psychological, social, physical. His authority is institutional or charismatic or both*.⁵ Learning by asking brings people towards self discovery and self development, starting the journey towards the inner world, orienting the search to the discovery of ourselves. Disciples *not only learn to ask about the exterior world but also about the interior one. It's a journey towards the self*.⁶

Master Aristotle in his Nicomachean Ethics said, referring to the authority of Good which is to be perceived by all of us, that *every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that*

² *Ibidem*, p. 23

³ *Ibidem*, p. 24

⁴ *Ibidem*

⁵ George Steiner, *Maestri si discipoli*, Bucuresti, Editura Compania, 2005, p.13

⁶ Augusto Cury, *Parinti straluciti, Profesori fascinanti*, Bucuresti, Editura For You, 2005. p. 128

*at which all things aim...If, then, there is some end of the things we do...clearly this must be the good and the chief good. Will not the knowledge of it, then, have a great influence on life?*⁷ Developing his idea on good, Aristotle associates it to knowledge and choice and states that political science itself aims at the same goal which is represented by good. He continues by observing that most men identify the good or happiness with pleasure *which is the reason they love the life of enjoyment...But people of superior refinement and of active disposition identify happiness with honour; for this is, roughly speaking, the end of the political life.*⁸

This fundamental distinction and difference in perception between common people and superior people, present in Aristotle's work and vision as well as in the works of many other thinkers and philosophers should be interpreted as a difference in the degree of awareness of the self. Peter Berger and Thomas Luckmann in their book on *The Social Construction of Reality*, also referring to this distinction, add more elements so that the difference becomes not only clearer but also solvable. They consider that common people could think they have freedom of will and consequently are responsible for their acts but they deny this freedom and responsibility to children or insane people, for example. Philosophers, on the other hand, irrespective of methods, will always be preoccupied by the ontological and epistemological status of these notions. They will always ask such questions: *Is human being free? What does responsibility mean? Which are the limits of responsibility? How can somebody find the answers regarding all these questions? And so on.*⁹ This distinction is not a horizontal one. It does not refer to the quality of people but to the quality and degree of their awareness and the level of their perception. All people could get to a higher level of perception and awareness if educated properly. Education is the key. Genuine education, that kind of education which is oriented towards self discovery and self development. In a world without discrimination of any kind we could be all 'philosophers', that is, more aware of ourselves and more responsible. Philosopher Constantin Noica wrote that individuality, as a form of manifestation, as a unit of creation, *means being suspended, as it has departed from something, by assuming a personal face. By manifesting itself, the individuality has come out of the condition and the security of being into something.* It must, at the price of

⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, apud *Philosophy for the 21st Century*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 610

⁸ *Ibidem*

⁹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea sociala a realitatii*, Bucuresti, Editura Art, 2008, pp. 10-11

falling into non-being, enter a form of **being into**. This makes the difference between- the individual and the particular...(as) the individual belongs to something bigger and has to become, to develop.¹⁰ Our world belongs to something bigger and better at the same time while the programmes of the universe as well as of our own life contain the Platonic essences: the Truth, the Good, the Beautiful, as manifestations of universal Harmony. Plato himself had a great master- Socrates. Plato too had a great disciple- Aristotle, who in his turn had a famous disciple- Alexander the Great. From great masters we can expect to rise great disciples. When we invest in people we make the best investment possible.

Aristotle with his *theory on good* is not only right but still relevant to the present moment . By focusing on the complexity of this concept and by giving more perspectives of it, he helps us better understand the relevance of this concept for the present. *The life of money-making is one undertaken under compulsion, and wealth is evidently not the good we are seeking...Therefore, if there is an end for all that we do, this will be the good achievable by action...We must state that life in the sense of activity is what we mean.*¹¹ He adds that, from the perspective of good, the function of man is an activity of soul accompanied if possible by the rational principle, and also that the activity of soul should be *in conformity with excellence, and if there are more than one excellence, in conformity with the best and most complete (intellectual and moral)* .¹² Aristotle continues by stating that **intellectual excellence** owes both its birth and its growth to teaching (for which reason it requires experience and time), while **moral excellence** comes about as a result of habit... *For the things we have to learn before we can do, we learn by doing...so too we become just by doing just acts, temperate by doing temperate acts, brave by doing brave acts. This is confirmed by what happens in states; for legislators make the citizens good by forming habits in them, and this is the wish of every legislator...and it is in this that a good constitution differs from a bad one. This is why the activities we exhibit must be of a certain kind...It makes no small difference, then, whether we form habits of one kind or of another from our very youth; it makes a very great difference, or rather **all** the difference...Therefore it is evident that it is impossible to be practically wise without being good ...It is clear, then, from what has been said,*

¹⁰ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Humanitas, 1996, pp. 73-74

¹¹ Aristotle, *Op. Cit.* pp.610-611

¹² *Ibidem*, p. 612

*that it is not possible to be good in the strict sense without practical wisdom, nor practically wise without moral excellence.*¹³

Going backwards in time to the moment when Confucius was developing his ideas into a theory of the superior human being – the junzi as a ruler, we must add that from this perspective the people, being given *a good example to follow and a clear idea of what was expected of them, would behave correctly.*¹⁴ To conclude for the moment, we have to mention that Confucius considered that all in all *good government consists in the ruler being a ruler, the minister being a minister, the father being a father and the son being a son.*¹⁵ Our Romanian tradition too has similar ideas when speaking of *the proper man in the proper position* or that *the human being brings holiness to a place*. This is common sense, which is natural in educated and responsible people. Today, more than before, all these ideas could seem to be old fashioned or even utopian. As we are living in a postmodern world, the question is if we are to abandon all traditions which, along centuries, have structured ourselves and the world around us? Is it really impossible to preserve moral values, virtues as components of our basic education and behaviour? Master K'ung(Confucius) was sure that virtue(education) could be cultivated by anyone and spread all over society. *Having himself risen to be a minister of the Zhou court, he believed that it was a duty of the middle classes, as well as the rulers, to strive to act with virtue (de) and benevolence (ren) to achieve a just and stable society*¹⁶. The Chinese Master *argues that the virtuous man is not simply one who stands at the top of the social hierarchy, but one who understands his place within that hierarchy and embraces it to the full.*¹⁷ Master Confucius developed a concept which is made up of virtue (de), loyalty (zhong), filial piety (xiao), ritual propriety(li) and reciprocity (shu), moral values cherished by the Chinese tradition, a concept defining *the various means of acting in accordance with virtue(de)*¹⁸. The concept could be translated as *a man of virtue*, a continuously learning person, honest, respectful and of good manners, a real junzi. This junzi, according to Confucius, is the person who practises all these values in a sincere way and also tries to install them in all the others. When the ruler can be called a junzi, faithfulness and

¹³ *Ibidem*, pp. 612-618

¹⁴ *The Politics Book*, p. 24

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *The Philosophy Book*, London, D.K., 2011, p. 37

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

sincerity allow *virtue* to become visible. Thus *virtue* is made manifest to the world and can then be seen by the others who could be transformed by it. As a consequence, *faithfulness and sincerity have the power of transformation*.¹⁹ Focusing on sincerity, Confucius wrote that *sincerity becomes apparent. From being apparent, it becomes manifest. From being manifest, it becomes brilliant. Brilliant, it affects others. Affecting others, they are changed by it. Changed by it, they are transformed*.²⁰ But Confucius insists that *only he who is possessed of the most complete sincerity that can exist under Heaven, can transform*.²¹

We can see that the personal model is vital in influencing the others, in modelling them, in cultivating virtues around us. In spite of all we say, what we do is always more important, the responsibility of our behaviour is of paramount importance. Confucius also insisted on the concept of faithfulness (*zhong*) which also means *regard for others* that is respect and responsibility. He believed that *one can learn to become a superior man by first recognizing what one does not know...and then by watching other people: if they show virtue, try to become their equal; if they are inferior, be their guide*.²² This attitude including *regard for others* is connected in Confucius's view, based on virtue (*de*), to another notion represented by reciprocity (*shu*) or self-reflection, which *should govern our actions towards others*. The so-called Golden Rule, **do as you would be done by**, appears in Confucianism as a negative: **What you do not desire for yourself, do not do to others**. The difference is subtle but crucial: Confucius does not prescribe what to do, only what not to do, emphasizing restraint rather than action. This implies modesty and humility- values traditionally held in high regard in Chinese society, and which for Confucius express our true nature. Fostering these values is a form of loyalty to oneself, and another kind of sincerity.²³ Confucius's devotion to the idea of establishing a humane society has survived as Confucianism was implemented by the Han Dynasty. *From then on, the impact of Confucius's ideas was profound, inspiring almost every aspect of Chinese society, from (public) administration to politics and philosophy*.²⁴

Motto:

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibidem*, p. 38

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*, p. 39

²³ *Ibidem*

²⁴ *Ibidem*

The first problem in this series of texts that I'm analyzing was not the problem of listening: philosophy won't be a discourse, it won't be real if not listened to and comprehended. Second, the philosophical discourse won't be real unless associated, supported, approached and implemented as a practice and through a series of practices.

Michel Foucault

From Confucius we got to Michel Foucault, to the 20th century France and Europe, talking about the theoretical and practical aspects of philosophy. Today, as democracy is being implemented everywhere, practical philosophy has more chances than before to get to the emancipated citizen of the 21st century. Michel Foucault developed a theory starting from the Greek concept of *parresia* (honesty, sincerity), focusing on the quality of the discourse (private or public, social or political). The French philosopher considered that, *when consulting texts, the researcher-if he is a responsible person- should know that what is more important than the writing of the text itself is to be found somewhere else, at the noblest level-the one regarding the soul- the intention behind the text*²⁵ And this fact was due to the fact that Foucault was interested in the ancient governance, *in its ethical and political dimension.*²⁶

In his courses from 1982-1983, 1983-1984, Foucault was interested in studying the problem of truth and the process through which a person develops a relationship with the inner self, giving form to personal existence and establishing relations with the world and the others. One conclusion is that one needs help in order to be oriented towards such an approach and such an experience.²⁷ The memory of the ancient master of life becomes fresh in our mind. The concept of *parresia*, meaning free speech, courage to speak the truth and finally to be true to oneself and insist on self-development,²⁸ is considered necessary in order to develop the proper relationship which should exist between master and disciples. This is one idea about self governance.

At a different level, the governance of the others should be based, too, on the principles of self governance. Therefore, there should exist a continuation between private, personal and public. *Here we are talking about the ontological engagement of the speaker, parresia being brought to*

²⁵ Michel Foucault, *Guvernarea de sine si guvernarea celorlalti*, Cluj, Idea Design & Print, 2003, pp. 253-254

²⁶ *Ibidem*, p. 371

²⁷ *Ibidem*, p. 372

²⁸ *Ibidem*

public speech.²⁹ The courage to speak the truth can be that of the public speaker or of the private counsellor-philosopher of the prince or king. The concept of *parresia* will be connected to an ethical dimension in order to structure the audience. *In his courses from 1983-1984, Michel Foucault goes over the private discourse, getting to the public one-by following the Socratic model. Once at the political level, the concept of parresia can take two forms:*

-the one of the speech addressed to the audience by a person motivated to convince them that he is interested in the public good(welfare)-(the democratic *parresia*).

-and the one of the private speech that the philosopher addresses to the soul of the prince in order to convince and orient him towards self-governance and also to make this one understand what the flatterers hide from him (autocratic *parresia*).³⁰

*Thus parresia is thought to be used in a free competition between the speakers, allowing the best to win but also to make clear the idea of philosophy as experience (practical philosophy) , based on a personal relationship between the speaker and the discourse.*³¹ By developing the relation between philosophy and power, philosophy is seen as a continuous practice of the soul, a process of self development towards spirituality. But *legitimacy is not given by knowledge but by a certain way of existence* (a superior lifestyle), a special kind of relationship.³² Foucault continues the idea and states that *the philosopher (master) shouldn't get recognition due to his speculative competences, or to his ideas but due to his philosophy as life, to his philosophical life, to his ethos.*³³ So the key of his political attitude is given by the life such a master is living.

*Following the Socratic parresia, the ethical test will be focused on the life of the two partners of dialogue- talking about truth and revealing the reality of their life. From this perspective, Foucault suggests an opposition between rhetoric and philosophy, through something called the ontology of the discourse.*³⁴ *Telling the truth, the whole truth, reveals an inner initiation, a genuine ontological initiation and a metaphysical connection to the Being. The distinction*

²⁹ *Ibidem*, p. 374

³⁰ *Ibidem*, p. 375

³¹ *Ibidem*, p. 376

³² *Ibidem*, p. 278

³³ *Ibidem*, p. 379

³⁴ *Ibidem*

*between Socratic (structuring) parresia as an exercise and a test for the soul and the rhetorical art fueled by political ambitions seems to be clear.*³⁵

At this moment we can say that Foucault 's contribution to political thought and to the development of the way we should perceive political life and the relations created by it is prominent, as well as nourishing. This distinctive contribution lies in his elaboration of this particular attitude or philosophical ethos of permanent criticism (self-awareness), focused on *the forms of truths, the manner in which we exercise power over others and over ourselves, and the ways in which we are constituted as subjects.*³⁶ **Truth** in relation to **power** are to be permanently connected to **experience** which means *a particular combination of certain kinds of relation to the self, certain normative rules governing conduct and certain forms of thought practised within philosophy and the human sciences, but also the forms of rationality embedded in everyday practice of administrators, doctors, priests, and private individuals. In this sense, experience* (rather knowledge or even wisdom) *implies no reference to an implicit subject but rather refers to the three axes of any system of human activity, namely the relation to things (knowledge), the relation to others (power), and the relation to self (ethics).*³⁷

His focus on power, knowledge and their role in the constitution of subjectivity has contributed to a broader understanding of what counts as political with direct implication on the meaning of **democracy, justice** and deep diversity within and between **contemporary cultures**.³⁸ *As many have suggested, Foucault's contribution to political philosophy lies in his reformulation of the concept of **freedom** and his contribution to a new form of critical-theoretical activity, applicable to the entire range of present practices of **governance**.*³⁹

As we have seen up to this moment, Foucault was interested above all in the potential for **transformation of the present**. Developing his *diagnosis of the character of modern government* and stating that *many of the political struggles of our present were directed against the individualizing power*, Foucault suggested that *maybe the target nowadays is not to discover*

³⁵ *Ibidem*

³⁶ *Political Thinkers, From Socrates to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 529

³⁷ *Ibidem*, p. 519

³⁸ *Ibidem*, p. 532

³⁹ *Ibidem*

*what we are but to refuse what we are,*⁴⁰ and develop in a different way, by improving what **we are**, and the way we constitute ourselves as **ethical, social, or political subjects**.⁴¹

In conclusion, we could say, using some ideas of Petre Tutea, that the human being living in contemporary Europe has to choose between knights and dignity or servants, even slavery, between honour or cowardice, between decency or vulgarity, between wise, real people or the conservation instinct and petty people, between manipulation or awareness, between knowledge or ignorance, between responsibility or corruption, between spiritual or material:

the human who lost his shadow,

the knight devoured by the gold loving merchant, who replaced honour with the credit,

the phantom shadow or the shadow that lost its human,

the human without shadow, or

the pure human...⁴²

BIBLIOGRAPHY:

1. Aristotel, *Etica Nicomahica*, Antet, 2007
2. Berger, Peter, Luckmann, Thomas, *Construirea sociala a realitatii*, Bucuresti, Art, 2008
3. Confucius, *A Selected Collection of the Analects*, Beijing, Sinolingua, 2010
4. Cury, Augusto, *Parinti straluciti, Profesori fascinanti*, Bucuresti, For You, 2005
5. Foucault, Michel, *Guvernarea de sine si guvernarea celorlalti*, Cluj, Idea Design &Print, 2013
6. Munteanu, Aurel, Dragos, *Petre Tutea*, Bucuresti, Romania Press, 2006
7. Noica, Constantin, *Sentimentul romanesc al fiintei*, Bucuresti, Humanitas, 1996
8. Steiner, George, *Maestri si discipoli*, Bucuresti, Compania, 2005
9. *Philosophy for the 21st Century*, Oxford, Oxford University Press, 2003
10. *Political Thinkers from Socrates to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2007

⁴⁰ *Ibidem*, p. 531

⁴¹ *Ibidem*, p. 290

⁴² Aurel dragos Munteanu, *Petre Tutea*, Romania Press, Bucuresti, 2006, p. 125

11. *The Philosophy Book*, London, DK, 2011
12. *The Politics Book*, London, DK, 2013

HERMENEUTICAL METHODS USED IN INTERPRETING THE OLD TESTAMENT TEXT

Mihai Handaric

Assist. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract: In this article the author analyzes different methods used in Old Testament interpretation throughout its history. There were taken into consideration methods of interpreting the Old Testament used, both in România, in Western Europe, and in the Anglo-Saxon world. The article is based on the personal doctoral thesis "New English Protestant Perspectives on Old Testament Theology (after 1970)", held on 03.06.2005, in order to obtain the degree of Doctor in Theology. The thesis was later published under the title "Treaty of Interpreting the History of the Old Testament Theology: research developments in Romania, Western Europe and Anglo-Saxon Area", 2nd Ed., Arad, Aurel Vlaicu University Press, 2009. This article underlies the importance of using proper hermeneutical methods in interpreting the sacred text. We seek to provide valuable information about the diversity of hermeneutical methods used especially after 1970. There are presented the approaches of the Romanian Orthodox Church. It was taken into consideration the relationship between the Ortodox Church and the Protestant Church in intereting the Old Testament. We will see that since the second half of the 20th Century, theologians like Athanasie Negoiță and Grigorie Marcu were concerned with developing in Romania of an unitary method of interpreting the entire Bible. An important step in this area was taken during the Enlightenment. From that time, interpreters used the historical-critical method, which underlied consistency of reason, in line with the modern mentality in evaluating reality. Karl Barth dissatisfied, because there was neglected the revelatory character of the Scripture, proposed a dialectical approach, in his commentary on Romans, in 1919. Then, Brevard Childs, encouraged by the prospect of Barth, proposed a canonical interpretation of the Scripture. For Childs, the canon of the Scripture is the best context for interpreting the sacred text. After him came Walter Brueggemann, whose main

concern was to link the biblical text to the real life of the community. Brueggemann is a supporter of pluralism in interpreting the sacred text. He accepts different voices to intervene in dialogue. But we observed that he was not interested in evaluating those voices based on an ontological criteria. In the last part, the author presents a proper hermeneutical model for interpreting the Old Testament as a whole. There was proposed the passage from Deuteronomy 6:4-9, called "Shema," as the fundamental theological center. This passage emphasizes the importance of (re)telling the story of the text, as a method of communicating the message of the Bible. Shema can be taken as the pivotal text for presenting a unified interpretation of the message of the Old Testament. In the same way, the Christians, as a people of the covenant with Yahweh, are encouraged to use the method of "retelling" in interpreting the Old Testament.

Keywords: Old Testament interpretation, historical-critical, dialectical, canonical, pluralism.

1. Introducere

În acest articol vom analiza diferite metode hermeneutice folosite în interpretarea Vechiului Testament de-a lungul istoriei interpretării. Am luat în considerare metodele de interpretare a Vechiului Testament folosite în România.¹ Însă în cea mai mare parte ne-am ocupat de metodele de interpretare a textului sacru folosite în spațiul anglo-saxon. Articolul se bazează pe teza personală de doctorat intitulată „Noi concepții protestante englezești cu privire la Teologia Vechiului Testament (după 1970)”, susținută pe data de 03.06.2005, în vederea obținerii titlului de doctor în teologie biblică. Ulterior teza a fost publicată cu titlul “*Tratat de istoria interpretării Teologiei Vechiului Testament: evoluția cercetării în România, Europa occidentală și spațiul anglo-saxon*”, Ediția a II-a, Arad: Editura Universității Aurel Vlaicu, 2009.

Importanța lucrării se bazează pe faptul că o cunoaștere corespunzătoare a Scripturii ne ferește de interpretări greșite ale textului sacru. Astfel că vom învăța din greșelile altora, ca să nu

1 Vezi observația lui Alexandru-Stănculescu-Bîrda, din articolul “Bibliografia revistei 'Biserica Ortodoxă Română' 1874 – 1984,” din BOR, nr. 12, anul 1987, p. 111-142, referitoare la specializarea pe domenii mai restrânse, care apare și în cazul studiilor teologice. Consultă în special p. 111.

le repetăm, și vom prelua metodele care contribuie la o înțelegere corespunzătoare a mesajului biblic.

Astfel vom putea evita învățăturile care nu se bazează pe o interpretare corespunzătoare a textului sacru.²

Pentru dezvoltarea armonioasă a interpretării textului Vechiului Testament este nevoie de o metodă hermeneutică corespunzătoare. Prin articolul de față căutăm să oferim o informare utilă în legătură cu diversitatea de metode hermeneutice propuse în interpretarea Vechiului Testament, mai ales după anul 1970, oferind o orientare asupra cercetării în rândul teologilor din lumea anglo-saxonă, care erau considerați la sfârșitul secolului trecut lideri în domeniu. Articolul îl conștientizează pe cititor în legătură cu metodele hermeneutice folosite în interpretarea Primului Testament.

Am ales ca limită pentru analiza noastră, anul 1970, pe care l-am considerat ca moment pivotal în evoluția disciplinei.³ Vom vedea că după anul 1970 principala sursă de inspirație, în ceea ce privește interpretarea Vechiului Testament, este teologia anglo-saxonă, motiv pentru care cea mai mare parte a lucrării, așa cum se poate observa și în cartea pe care o analizăm, este dedicată evoluției disciplinei în perimetrul anglo-saxon.⁴

După anul 1970, teologii din acest spațiu au preluat conducerea. Cartea menționată face pentru prima dată o prezentare a istoriei interpretării VT în limba română (vezi capitolul 1). S-a realizat de asemenea pentru prima dată în limba română, o evaluare a interpretării Vechiului Testament din Germania (capitolul 2), s-a analizat în premieră în limba română, evoluția interpretării Vechiului Testament în protestantism, în perimetrul anglo-saxon (consultă capitolele 3, 4 și 5). De asemenea a fost întocmită pentru prima dată în limba română, o evaluare a interpretării neoprotestante a Vechiului Testament din țările cu vorbire de limbă engleză (capitolul 6). Cartea prezintă în ultimul capitol, un model de interpretare a Vechiului Testament

2 Despre acest lucru vorbește Hans Klein, în cartea *Viața binecuvântată: Scurt cuprins al învățăturilor biblice*, traducător: Alexandru A. Muntean, (București: Editura Blueprint, 2004), p.3.

3 În anul 1970 Brevard Childs publică faimoasa sa carte *Biblical Theology in Crisis*, (Philadelphia: Fortress Press, 1970), și tot în același an, von Rad publică lucrarea sa *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon Press, în engleză 1972), în care autorul întrevide o nouă perspectivă în evoluția teologiei Vechiului Testament.

4 Consultă capitolele 2,3,4 și 5 din Handaric Mihai, *Tratat de istoria interpretării Teologiei Vechiului Testament: evoluția cercetării în România, Europa occidentală și spațiul anglo-saxon*, Ediția a II-a, Arad: Editura Universității Aurel Vlaicu, 2009

ca întreg, și anume o interpretare din perspectivă narativă, care are ca centru teologic conceptele de „viață” și „poveste,” aflate într-o relație dialectică de tipul: „viața povestită și povestea trăită”(capitolul 7).

2. Istoria interpretării textului biblic în limba română

Pentru început am analizat evoluția interpretării Vechiului Testament în România (capitolul 1), descoperind elementele comune, precum și diferențele în legătură cu evoluția interpretării Vechiului Testament în Occident și în România. Intenția noastră a fost să înțelegem stadiul la care se afla interpretarea la ora respectivă.

S-a prezentat modul în care a evoluat interpretarea biblică în Biserica Ortodoxă din România, până în anul 1950, analizând, în același timp și relația bisericii cu metodele hermeneutice din protestantism.

Începând cu a doua jumătate a anilor '30, din secolul trecut, teologi ca Atanasie Negoită și Grigorie Marcu au fost preocupați, în lucrările și articolele lor, de problema dezvoltării, și în România, a unei interpretări unitare a întregului text biblic, mai exact, a Vechiului și a Noului Testament.⁵

După anul 1990 asistăm la o accentuare a ritmului de dezvoltare a metodelor hermeneutice de interpretare biblică, determinat de noul context politic, care a oferit libertate de exprimare și a favorizat deschiderea către Vest.

În această perioadă au apărut primele cărți de teologie biblică a Vechiului Testament. Hans Klein scrie o teologie biblică a Vechiului și a Noului Testament, publicată inițial în limba germană,⁶ în timp ce Atanasie Negoită publică primul volum de teologie a Vechiului Testament,

5 Vezi cărțile lui Atanasie Negoită, *Metoda Misionară a Profeților Vechiului Testament*, publicată la București: Tipografia "Fântâna Darurilor," 1936, precum și *Teologia biblică a Vechiului Testament* (București: Editura "Credința Noastră", 1992). În ceea ce privește lucrarea lui G. Marcu de teologie a Noului Testament, aceasta a fost publicată în "Anuarul" XVI (1939-1940), al Academiei Teologice "Andreiane," Sibiu. Vezi Vasile Mihoc, Daniel Mihoc și Ioan Mihoc, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. I., ediția a doua, (Sibiu: Editura Teofania: 2001).

6 Vezi Hans Klein, *Leben neu entdecken: Entwurf einer biblischen Theologie*, (Stuttgart: Calwer Verlag, 1991), publicată în limba română abia în 2004, sub titlul, *Viața binecuvântată: Scurt cuprins al învățăturilor biblice*, traducător, Alexandru A. Muntean, (București: Editura Blueprint, 2004).

scris în limba română.⁷ Klein și Negoită au fost primii interpreți din România care au scris o carte în care au prezentat conținutul teologic al întregului Vechi Testament.

A fost necesar să luăm în calcul rolul teologilor protestanți și neoprotestanți din România, care au contribuit în mod semnificativ la articularea teologiei biblice, prin înclinația lor către discursul rațional în interpretare. Contribuții importante la dezvoltarea teologiei biblice în România, au fost aduse de teologul baptist Beniamin Fărăgău,⁸ de alți reprezentanți ai teologiei biblice neoprotestante din România. Am avut în vedere, în mod deosebit cartea de teologie biblică scrisă de Hans Klein.⁹

3. Istoria interpretării Vechiului Testament în Germania

O evoluție semnificativă în interpretarea textului Scripturii, care avea în vedere învățătura biblică ca întreg, a apărut în perioada iluministă - raționalistă. Metoda criticii istorice, folosită inițial în scrierea teologiei biblice susținea coerența rațiunii, caracteristică mentalității moderne de interpretare a realității. Raționalismul a pus sub semnul întrebării coerența și unitatea învățăturii Scripturii, susținută până atunci.¹⁰

Johan Philipp Gabler (1753-1826) a avut contribuția decisivă la dezvoltarea interpretării din această perspectivă a textului Vechiului Testament, prin renumita prelegere pe care a prezentat-o la Universitatea din Altdorf, în 1787, unde semnală necesitatea diferențierii între teologia biblică și teologia dogmatică. Primul interpret care a scris o carte în care se prezintă învățătura biblică coerentă din perspectivă teologică, are titlul *Theologie des Alten Testaments* (1796), a fost Georg Lorenz Bauer.¹¹

7 *Teologia biblică a Vechiului Testament* (București: Editura 'Credința Noastră', 1992).

8 Vezi *Pentateuhul: Cartea lui Moise*, (Beniamin Fărăgău, 2002), care este o succintă dar profundă teologie a Pentateuhului. Consultă în acest scop cărțile scrise de Fărăgău în seria *Istoria Binecuvântării*, cum ar fi *Shema Israel*, (Cluj: Logos, 1992), *Nădejde în întineric*, vol. 1 și 2 (Cluj: Logos, 1992), *Exodul*, ediția a doua, revizuită (Cluj: Logos, 2001), *1&2 Împărați*, vol. 2, (Cluj: S.C. Roprint S.R.L., 2003).

9 Hans Klein; 2004, *op.cit.*

10 Vezi Loren Wilkinson, cu eseul "Hermeneutics & the Postmodern Reaction Against 'Truth,'" din volumul editat de Elmer Dyck, *The Act of Bible Reading: A Multidisciplinary Approach to Biblical Interpretation*, (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 1997), p. 117-118.

11 J. P. Gabler, "Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus," publicată în volumul *The Flowering of Old Testament Theology*, *op.cit.*, p. 489-502. Vezi și Ollenburger; 1992, p. 5 ș.u., și Ralph Smith; 1993, p. 22.

Evoluția disciplinei de la Iluminism la teologia dialectică, a fost influențată în mod deosebit de Friedrich D. E. Schleiermacher, care a avut o contribuție importantă atât asupra dezvoltării interpretării învățaturii biblice, cât și a dezvoltării hermeneuticii. Tot el pune și bazele teologiei dialectice.¹²

În perioada secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, abordarea istorică a textului biblic, a fost dominată de diferite sisteme filosofice, apoi a fost provocată de cercetătorii conservatori, și în final a fost eclipsată de o altă metodă de abordare a Vechiului Testament, și anume metoda "istoria religiei" (*Religionsgeschichte*).¹³ Metoda istoria religiei (*Religiosgeschichte*) a avut ca efect o analiză fragmentară a Vechiului Testament.¹⁴

Alternativa a fost oferită de teologia dialectică, reprezentantul de seamă fiind Karl Barth, care în anul 1919 a declanșat lupta împotriva metodei *critica istorică*, odată cu publicarea comentariului său asupra cărții Romani.¹⁵ S-a inaugurat astfel un nou discurs teologic, prin care s-a reacționând împotriva încrederii teologilor liberali în presuposițiile lor (Vezi Hasel; 1982, p. 35 ș.u.). A urmat apoi o perioadă de reîmprospătare. Ea a început în anii 1930 și continuă și astăzi. Printre reprezentanții cei mai de seamă am amintit pe E. Sellin, L. Kohler, W. Eichrodt, W. Vischer, H. Wheeler Robinson, G. Vos, G. E. Wright, Th. C. Vriezen, G. von Rad, J. B. Payne, E. J. Young și alții (Vezi Hasel; 1982, p. 33-34).

Putem observa în istoria interpretării Vechiului Testament, o lipsă de consens în legătură cu aspectele principale, care ar trebui să fie luate în considerare în interpretarea textului sacru. S-au folosit diferite metode hermeneutice.

Au existat mai mulți factorii care au contribuit la detronarea metodei criticii istorice – inițiată și susținută de *Școala germană*. După perioada lui von Rad, teologii englezi au avut un cuvânt tot mai greu de spus în acest domeniu. Printre cei mai importanți, au fost: Gilkey, care a

12 Alasdair I. C. Heron, *A Century of Protestant Theology*, (Philadelphia: Westminster Press, 1980, p. 22-23.

13 R. Morgan preia articolul scris de W. Wrede, intitulat: "The Task and Methods of New Testament Theology," în volumul său *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter* (London: SCM Press Ltd, 1973).

14 Un rol important la fragmentarea textului a avut-o și critica formei, inițiată de Hermann Gunkel. Consultă cartea lui *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*, prima ediție în 1901, traducător: W. H. Carruth, (New York: Schocken Books, 1964).

15 Karl Barth, *Der Römer Brief*, Erste Fassung, (Zurich: Theologische Verlag Zurich, 1919, retipărită în 1985).

publicat în anul 1961 articolul "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language."¹⁶ Un rol important l-a avut și James Barr, care publică tot în 1961, faimoasa carte *The Semantics of Biblical Language*.¹⁷ Un rol decisiv în interpretare l-a avut Brevard Childs, care a publicat în 1964 articolul său, considerat documentul ce a declanșat în mod deschis atacul asupra criticii istorice.¹⁸

Childs propune metodei criticii istorice, fără ca aceasta să fie afectată de prejudecăți antisupranaturaliste. Aceasta ne va ajuta să înțelegem că ceea ce credem este vrednic de a fi crezut.¹⁹ Fructificând rezultatele filosofiei barthiene, cercetătorii englezi au ajuns în final să preia controlul cercetării în teologia Vechiului Testament, prin reprezentanți ca Childs, Barr, Brueggemann și alții, fructificând rezultatele hermeneuticii barthiene, care accentua caracterul revelaționar și dimensiunea teologică a Scripturii.²⁰

4. Metode hermeneutice de interpretare protestantă a Vechiului Testament în perimetrul anglo-saxon

În partea a doua a tezei amintite, au fost prezentate abordările mai importante în interpretarea teologiei Vechiului Testament, după anul 1970. Am căutat să familiarizăm cititorul cu cele mai reprezentative metode hermeneutice folosite în interpretarea anglo-saxonă. Anul 1970 marchează în America de Nord o revoluție în domeniul studiului Vechiului Testament, prin noua orientare propusă și prin numărul de cărți de teologie a Vechiului Testament publicate în acest spațiu.²¹

Brevard Childs

În capitolul 3 a fost analizată metoda criticii canonice de interpretare, propusă și implementată de Brevard Childs. Am înțeles că datorită crizelor care au apărut în această

16 Langdon Gilkey, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language" în *Journal of Religion*, vol. XLI, (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1961), p. 194-205.

17 J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, (Oxford: Oxford University Press, 1961).

18 B. Childs, "Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an OT Commentary," în *Interpretation*, 18 (1964), p. 432-449.

19 Vezi articolul lui David A. Hagner, din volumul editat de Black, David Alan și David S. Dockerey, editori, *New Testament Criticism & Interpretation*, (Grand Rapids: Zondervan, 1991), p. 89-91.

20 Vezi Handaric Mihai, *Tratat...*, op.cit, (capitolele 3, 4, 5 și 6).

21 Vezi capitolele 3, 4, 5 și 6 din cartea analizată de noi. Vom discuta mai în detaliu despre acest subiect în secțiunea următoare, referitoare la evoluția disciplinei în perimetrul anglo-saxon.

perioadă în teologia biblică, Childs a considerat că este necesară găsirea unei noi soluții în interpretarea teologiei biblice. Anul 1970 poate fi considerat ca an de referință pentru Childs, deoarece atunci el a publicat cartea *Biblical Theology in Crisis*, în care vorbește de *Mișcarea teologiei biblice din America*, despre criza care a apărut în această mișcare și despre decesul acesteia. Această situație a provocat o criză în teologia biblică (Childs; 1970, p. 87), la care, Childs a venit cu soluții.

Childs propune o nouă teologie biblică pentru a se depăși dihotomia dintre "ceea ce a însemnat" și "ceea ce înseamnă textul" (Childs; 1970, p. 92, 100, 141). El folosește critica istorică, fiind preocupat în același timp, de a scrie teologie biblică bazată pe ideea de canon, ca mărturie de cu caracter confesional a bisericii (Childs; 1970, p. 99-101). Pentru Childs canonul este cel mai potrivit context pentru scrierea teologiei biblice, deoarece Vechiul și Noul Testament formează împreună Sfânta Scriptură a Bisericii creștine (Childs; 1970, p. 93, 109-113). Noua teologie biblică urmărea să ia în considerare și poziția bisericii atunci când se interpretează Scriptura. Critica canonică rezolvă problema fragmentării textului (Coggins; 1992, p. 106).²² Childs a fost preocupat de a rezolva conflictul dintre biserică și academie, căruia i se va alătura și Brueggemann (Childs; 1970, p. 92, 95).

Childs începe să implementeze practic proiectul lui canonic. În teologia Vechiului Testament din perspectivă canonică, publicată în anul 1985, Childs încearcă să schițeze un model de interpretare a Vechiului Testament din perspectivă canonică.²³ Aici el susținea că Biblia depune mărturie, pe diferite căi, în favoarea penetrării realității divine în istoria umană. În teologia biblică, publicată în 1992, Childs a încercat să se concentreze, în prima parte, asupra aspectului descriptiv al textului biblic, care leagă mărturia Vechiului Testament de istoria lui Israel, în conformitate cu structura canonică, parcurgând în același fel și Noul Testament. Abia după aceea se ocupă de legătura dintre mărturia combinată a celor două Testamente și de conținutul lor teologic.²⁴

22 Coggins, Richard James și Houlden, James Leslie, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM Press și Trinity Press International, 1990, a doua imprimare, 1992).

23 *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).

24 Vezi B. Childs, *A Biblical Theology of Old and New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1993), p. 102.

O trăsătură specifică a interpretării lui Childs este accentuarea anumitor doctrine ale bisericii în teologia biblică, ca de exemplu: interpretarea Persoanei lui Cristos (Childs; 1992, p. 452, 460, 468, 480) și a lucrării Duhului Sfânt (Childs; 1992, p. 86-88). El abordează subiecte ca: Rolul Duhului Sfânt, voia lui Dumnezeu, ascultarea credinciosului de Dumnezeu, care au fost ignorate și chiar disprețuite, până atunci, de teologii de prim rang.

Au început să apară reacții care înclinau tot mai mult spre o abordare complet diferită de cea practică de reprezentanții criticii istorice, cum este și cazul abordării narative.²⁵ Frei aprecia abordarea interpreților precritici care vedeau o relația strânsă între narațiunea biblică și viață în general – metodă propusă și în teza pe care noi o analizăm în acest articol. Frei contrazice metoda criticii istorice, care urmărește descoperirea adevărilor universale din text, făcând o separare clară în textul biblic, între faptele reale și mit (Frei; 1974, p. 274-280). Pledoaria lui Frei pentru descoperirea sensului textului biblic din chiar narațiunea lui, este un bun punct de plecare în folosirea metodei narative de interpretare a Vechiului Testament, care a fost propusă ca model de interpretare în cartea studiată de noi.

Concluzia lui Childs, și a noastră, este că ecoul metodei canonice nu poate fi contestat, nici în Germania, și cu atât mai puțin în perimetru anglo-american.²⁶ Metoda canonică a pregătit terenul pentru explozia de paradigme în interpretare, după 1970, despre care am discutat mai pe larg în capitolele cinci și șase din *Tratat*.

James Barr

Nu putem trece cu vederea importanța pe care a avut-o James Barr în dezvoltarea interpretării Vechiului Testament după anul 1970, un alt teolog din spațiul anglo-saxon. La început, Barr se aliază cu Childs, criticând metoda istorică, însă în cele din urmă rămâne un susținător al ei.²⁷ În final, el are o atitudine negativă față de metoda nouă propusă de Childs.

25 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*; 1974, *op.cit.*

26 "Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation" în *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW), editor: Hans-Christoph Schmitt și Gunther Wanke, (Berlin și New York: Walter de Gruyter) vol 115 (2003).

27 Articolul lui D. Penchansky, "Barr, James," din volumul lui Donald K. McKim, editor, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1998), p. 423.

Barr și-a construit argumentul teologic, raportându-se la proiectul canonic al lui Childs. Din acest motiv, în mare parte, putem evalua interpretarea lui Barr în funcție de proiectul canonic al lui Childs. Dezamăgirea lui Barr²⁸ s-a datorat faptului că Childs a întors spatele criticii istorice, ca metodă de bază în interpretare (Barr; 1999, p. 408-438).

Previziunea lui Barr pare să fie corectă, când spune că interpretarea canonică în teologia biblică nu va fi abandonată în viitor, deoarece conservatorii sunt dintre cei care beneficiază din plin de abodarea canonică (Barr; 1999, p. 438).

În ceea ce privește relația dintre povestire și teologia biblică, Barr a fost printre primii care încă din perioada anilor '60 au căutat să fructifice conceptul de "poveste," pe care l-a considerat o categorie centrală în exegeza și teologia Vechiului Testament (Barr; 1999, p. 345-357).

Analizând opera lui James Barr, putem observa că el nu a oferit un model complet de interpretare a Vechiului Testament. Obiectivul lui a fost să contribuie la dezvoltarea studiilor biblice și să justifice importanța acestei discipline în dialogul dintre teologia biblică și teologia sistematică (Barr; 1999, p. 607).

Walter Brueggemann

În capitolul 5 al cărții a fost abordată interpretarea Vechiului Testament în postmodernitate. Concentrarea a fost asupra interpretării lui Walter Brueggemann, considerat reprezentatul de seamă în interpretarea teologiei Vechiului Testament din perspectivă postmodernă, din ultima parte a secolului al XX-lea. Alături de Childs, Brueggemann l-a avut un rol decisiv în îndepărtarea metodei criticii istorice prin poziția pe care a deținut-o, ca editor la editura Fortress Press din Philadelphia. El i-a sprijinit pe teologii mai tineri din acea vreme, să își publice cărțile, care au venit cu noi perspective în interpretare (Barr; 1999, p. 540-541).

Brueggeamann a fost interesat de cooperarea dintre biserică și academie în ceea ce privește interpretarea Vechiului Testament. El consideră că scrierea unei teologii a Vechiului Testament trebuie să se realizeze într-un context eclesial (Brueggemann; 1997, p. 743). Brueggemann îl consideră pe Childs un aliat în noua perioadă, după anul 1970. El spunea că

²⁸ James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, (SCM Press, London, 1999).

Childs a devenit unul din cei mai importanți teologi din domeniul teologiei biblice (Brueggemann; 1997, p. 90).

În opinia lui Brueggemann susținea, interpretarea Vechiului Testament a trecut, după anii '70, printr-o perioadă de douăzeci de ani de confuzie. El nu era prea mult deranjat de această confuzie atâta vreme cât se acorda libertate de exprimare vocilor diferite în interpretare (Brueggemann; A 1999, p. 108-109; Brueggemann; A 2002, p. 415).²⁹

Brueggemann și-a dorit să sprijine Biserica, punând la îndemâna predicatorilor comentarii care să constituie surse pentru întocmirea mesajelor.³⁰

În ceea ce privește relația dintre ontologie și discursul verbal, Brueggemann susținea că o separare între ontologie și retorică ar fi justificată doar în scrierea teologiei sistematice (Brueggemann; 1997, p.17-18). Considerăm că insistența lui de a se renunța la preocuparea de natură ontologică atunci când studiem textul, limitează incorect interpretarea Vechiului Testament. Problema lui Brueggemann este că el folosește metoda sociologică în explicarea textului biblic, ceea ce în mod indirect presupune o abordare ontologică a textului.

Walter Brueggemann a fost considerat unul din cei mai importanți teologi de la sfârșitul Secolului al XX-lea și începutul Secolului al XXI-lea. Preocuparea lui principală fiind de a găsi elemente de legătură între textul biblic și viața reală a comunității care beneficiază de interpretare.³¹

Brueggemann este un înflăcărat apărător al pluralismului în interpretarea textului sacru. Deși este deschis spre polifonie, Brueggemann are totuși anumite rețineri în a merge la extreme în această direcție. Putem observa însă că Brueggemann acceptă ca diferite voci să intervină în dialog, și permite o prea mare libertate manifestării lor, fără ca să apeleze la un criteriu de evaluare a autenticității lor.

29 Articolul lui Walter Brueggemann, "The ABC's of Old Testament Theology in the US," din *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)*, editor: Hans-Christoph Schmitt și Gunther Wanke, (Berlin și New York: Walter de Gruyter) vol. 114 (2002).

30 Walter Brueggemann, *1 Kings*, din *Knox Preaching Guides*, editor: John H. Hayes, (Atlanta: John Knox Press, 1982), p. 78.

31 Moberly; A 1999, p. 472 ???

Structura cărții lui Brueggemann, publicată în 1997 este controlată de mărturiile depuse de Israel în favoarea lui Dumnezeu, așa cum sunt menționate în Vechiul Testament. În explicarea textului din această perspectivă, Brueggemann se folosește de modelul curții de judecată pentru a interoga vocile competente din textul Vechiului Testament (Brueggemann; 1997, p. 63-64). În categoria mărturiei de bază, el include cele mai comune rostiri ale lui Israel despre Dumnezeu, pe care le numește *Miezul mărturiei* (Brueggemann; 1997, p. 120-133). Este luată în considerare apoi și *Contramărturia* are menirea de a provoca afirmațiile făcute în Miezul mărturiei, - mărturia standard.³² În mod frecvent interpretul poate identifica mai multe voci care decid, "adjudecate," în text. Însă afirmația lui, că schimbările de situație descrise de text se produc chiar în caracterul lui Yahweh (Brueggemann; 1997, p. 64), face ca perspectiva lui să fie una părtinitoare în favoarea contramărturiei.

În ceea ce privește evaluarea interpretarea folosită de Brueggemann, putem observa împreună cu Paul Hanson,³³ câteva neajunsuri: 1) Limitarea textului Vechiului Testament doar la discurs, renunțând la contextul istoric sau ontologic, 2) modul de structurare al cărții după schema: "miezul mărturie, "contramărturia," "mărturia nesolicitată," care favorizează interpretarea de tip: "canon în canon," și 3) modul de abordare a tensiunii dintre judecata și mila lui Dumnezeu, pe care Brueggemann o consideră o contradicție în chiar caracterul lui Dumnezeu.

Ca o concluzie la hermeneutica postmodernă, observăm că aceasta poate fi rezumată în trei cuvinte "incredulity toward meaning"(refuzul acceptării că textul are un sens prestabilit).³⁴ Am mai observat că în anumite situații, pentru interpreții postmoderni nu se face diferență între limbaj și realitate, discursul verbal fiind supraevaluat.³⁵

Hermeneutica în neoprotestantism

În capitolul 6, a fost analizată evoluția interpretării Vechiului Testament din perspectiva neoprotestantă, comunitate din care face parte și autorul Tratatului de interpretare a teologiei

32 Vezi Brueggemann; 1997, p. 319-410.

33 În legătură cu justetea modelului, consultă articolul lui Paul Hanson, "A New challenge to Biblical Theology: Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. By Walter Brueggemann. Fortress Press, 1997," din *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (1998), p. 452-453.

34 Kevin J. Vanhoozer, *Is There A Meaning in this Text?: The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*, (Grand Rapids: Zondervan, 1998), p. 16.

35 Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996), p. 18.

Vechiului Testament. Am putut observa că deși dintr-o perspectivă diferită de cea practică de reprezentanții criticii istorice, neoprotestanții au fost susținători ai metodei istorice de interpretare a Vechiului Testament.

Neoprotestanții au susținut că în interpretarea Vechiului Testament este foarte important să recunoaștem existența unor presupoziii cu privire la obiectivul interpretării, precum și cu privire la materialul folosit în reflecția teologică. Printre acestea am menționat: 1) Teologia Vechiului Testament este o disciplină specifică creștinismului, 2) un creștin va scrie teologia Vechiului Testament din perspectivă descriptivă și normativă și 3) interpretul va folosi ca obiect de reflecție teologică doar forma finală a canonului Vechiului Testament, în felul acesta se evită folosirea canonului în canon.³⁶

Neoprotestanții au avut contribuții importante în scrierea teologiei Vechiului Testament. Ei se orientează în general după modelul de interpretare practicat până în perioada Iluministă, numit și *modelul precritic*. Spre deosebire de interpreții precritici, conservatorii neoprotestanți au fost influențați de critica istorică, acceptând anumite reconstituiri ale istoriei textului biblic în interpretare.³⁷

Vom specifica faptul că în interpretarea textului biblic este nevoie de o hermeneutică specială, care include presupoziii caracteristice (Vanhoozer; 2000, p. 63). Prima presuposiție pe care neoprotestanții o iau în considerare este acceptarea caracterului normativ al textului biblic. În legătură cu normativitatea în interpretarea Scripturii, Goldingay vorbea despre influența povestirii asupra comportamentului uman (Goldingay; 1995, p. 89).

Tradiția religioasă de care aparține interpretul și audiența, reprezintă de asemenea, repere importante în care procesul interpretării. Un exemplu în acest sens este dat de exegeza baptistă americană, care a avut o contribuție semnificativă în studiul Scripturii din Statele Unite ale Americii.³⁸ Specific comunității baptiste este relația strânsă dintre interpretarea Scripturii și

36 Hubbard, Jr., Robert L., Robert K. Johnston și Robert P. Meye, editori, *Studies in Old Testament Theology*, (Dallas-London-Vancouver-Melbourn: Word Publishing, 1992), p. 34-36.

37 John H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*, (Grand Rapids: Zondervan, 1995), p. 82-83.

38 Black, David Alan și David S. Dockerey, editori, *New Testament Criticism & Interpretation*, (Grand Rapids: Zondervan, 1991), p. 55.

morală (vezi titlul primei cărți a lui McCleandon din 1986, *Ethics*). Această relație este susținută și în teza analizată de noi, care spune că viața se află într-o relație strânsă cu narațiunea biblică.

Cei doi interpreți amintiți mai sus: Childs și Brueggemann, au avut un rol important în dezvoltarea interpretării textului sacru în comunitatea neoprotestantă. Greidanus considera că interpretarea canonică a lui Childs este o reîntoarcere la metoda folosită de neoprotestanți (Greidanus; 1988, p. 73). Vanhoozer consideră că Childs vine în sprijinul comunității conservatoare datorită abordării holistice a Scripturii creștine (Vanhoozer; A 2000, p. 60-61). Goldingay îi aduce de asemenea în prim plan pe cei doi mari teologi din lumea academică, susținând că neoprotestanții îl urmează în prezent pe Childs, în sensul că, acesta este influențat de tradiția doctrinară a bisericii. Goldingay consideră că în viitor neoprotestanții ar trebui să urmeze modelul lui Brueggemann, care este înclinat să interpreteze Scriptura liber față de doctrinele tradiționale ale bisericii.³⁹

În legătură cu influența filosofiei postmoderne asupra teologiei biblice, neoprotestanții au fost printre cei mai aspri critici ai relativismului extrem întâlnit în postmodernism. Ei condamnă presuposiția că nu există nici o posibilitate de descoperire a adevărului obiectiv din textul biblic.⁴⁰

Deși postmodernitatea este cunoscută pentru spiritul deconstructivist manifestat față de mai multe sisteme anterioare, această deconstrucție a dus, în mod aparent paradoxal, la reconsiderarea textului biblic ca întreg, la o reconciliere și la o apropiere între comunități și tradiții, oamenii fiind deschiși către ceilalți, care sunt diferiți față de ei. Postmodernismul este privit și ca o reîntoarcere la premodernism.⁴¹ Pe de altă parte recunoaștem că există tendințe exclusiviste, de separare totală a reprezentanților postmodernității de trecut, ceea ce nu poate decât să dăuneze. Contestarea valorilor trecutului pune în pericol progresul în viitor.

39 Articolul lui John Goldingay, "What Are the Characteristics of Evangelical Study of the Old Testament?," din *The Evangelical Quarterly: An International Review of the Bible and Theology in Defence of the Historic Christian Faith*, editor: I. Howard Marshall, vol. LXXIII, 2 (Carlisle, Cumbria: Paternoster Periodicals, 2001), p. 99-112.

40 Din articolul publicat de D.A. Carson, "Systematic Theology and Biblical Theology," în *New Dictionary of Biblical Theology*, op.cit., p. 89-104, în special p. 99.

41 Alexandru Negoită susținea că postmodernitatea este o reîntoarcere la premodernitate, care a fost însuflită de Crezul de la Niceea (325 d.C.), unde se accepta terțiul în comunicare. Cristos a fost definit ca fiind atât om cât și Dumnezeu ("și-și"). Informațiile de mai sus au fost preluate dintr-un interviu cu Alexandru Negoită, de la emisiunea "Floare de latinitate," de la *Radio România Actualități*, difuzat în data de 13. 08.2004.

5. Un model de interpretare a Vechiului Testament

În ultima secțiune a tezei analizate de noi în acest articol, capitolul 7, am schițat un model de interpretare a Vechiului Testament, în care s-a propus ca miez al teologiei Vechiului Testament, următorul centru teologic: “Povestea trăită – viața povestită.”

S-a susținut că viața are prioritate în narațiunea biblică, deoarece Dumnezeu este descris ca dătătorul vieții. Viața este însoțită inevitabil de povestea ei; poveste pe care omul o poate cunoaște din Scriptură, și față de care este responsabil. Conceptul de viață în accepțiunea modelului pe care îl propunem, urmărește să sublinieze ideea că “viața” este marea miză, în favoarea căreia pledează textul biblic. Pe de altă parte, am susținut că povestirea biblică este descrierea corectă a vieții (din perspectivă divină).

În teza noastră am propus pasajul din Deuteronom 6:4-9, numit “Șema,” ca și text fundamental în susținerea centrului teologic propus: “Viața povestită și povestea trăită.” În acest pasaj, se accentuează importanța (re)povestirii, ca metodă de comunicare a mesajului biblic. Din punctul nostru de vedere, textul din Deuteronom 6:4-9, poate fi luat ca text pivot, pentru schițarea elementelor principale de prezentare a unui sistem unitar interpretare a mesajului teologic al Vechiului Testament. Șema este un pasaj cheie în textul Vechiului Testament și pentru că tradiția iudaică impunea ca aceste versete să fie memorate din fragedă copilărie de copiii evreilor. Șema este rezumatul scurt al povestirii biblice, care punctează cele mai importante aspecte legate de Existență – Viața cu majusculă, care trebuie cunoscută (Yahweh), și de viețile semenilor, precum și aspecte legate de instruirea credincioșilor: păstrarea și transmiterea Poveștii normative a vieții din generație în generație.

Șema nu este un rezumat al regulilor de comportament specifice relației de legământ, cum este cazul Decalogul. Șema nu face referire nici măcar la evenimentele cele mai importante din istoria legământului dintre Yahweh și Israel. Obiectivul acestui recital are de a face mai ales cu porunca de a-L iubi pe Yahweh și instrucțiuni de păstrare și transmitere a percepțelor legământului de la o generație la alta. Cele două elemente sugerează faptul că obiectivul principal al evreilor trebuia să fie iubirea față de Dumnezeu, precum și cunoașterea instrucțiunilor referitoare la păstrarea și transmiterea conținutului legământului dintre Yahweh și Israel. Instrucțiunile din Șema pot fi luate ca model de interpretare textului Vechiului Testament

în prezent. În Șema, Yahweh poruncește ca acest conținut al relației legământului să fie povestit de la o generație la alta. Șema ne informează despre necesitatea “repovestirii” conținutului legământului. Din acest motiv, am susținut că și creștinilor, în calitate de popor al legământului cu Yahweh, li se cere să folosească "repovestirea" ca metodă de prezentare a Vechiului Testament.

6. Concluzie

În acest articol am analizat diferite metode hermeneutice folosite în interpretarea Vechiului Testament de-a lungul istoriei. Am luat în considerare metode de interpretare a Vechiului Testament folosite în România. Dar cele mai multe dintre metodele analizate sunt luate din Europa occidentală și din lumea anglo-saxonă.

Articolul scoate în evidență importanța utilizării metodelor hermeneutice adecvate în interpretarea textului sacru. Prin acest articol am căutat să oferim informații utile despre diversitatea metodelor hermeneutice folosite, mai ales după 1970.

Am prezentat mai întâi modul în care a evoluat interpretarea biblică în Biserica Ortodoxă din România, până în anul 1950, analizând, în același timp și relația bisericii cu metodele hermeneutice din protestantism. Am văzut că începând cu a doua jumătate a anilor '30, din Secolul al XX-lea, teologi ca Atanasie Negoită și Grigorie Marcu au fost preocupați, în lucrările și articolele lor, de problema dezvoltării, și în România, a unei interpretări unitare a întregului text biblic.

O etapă importantă în interpretarea textului Scripturii, a fost perioada iluministă - raționalistă. Metoda criticii istorice, folosită atunci în scrierea teologiei biblice susținea coerența rațiunii, caracteristică mentalității moderne de interpretare a realității.

Karl Barth nemulțumit de ignorarea caracterului revelator al Scripturii, în anul 1919 a declanșat lupta împotriva metodei *criticii istorice*, odată cu publicarea comentariului său asupra cărții *Romani*

Apoi, Brevard Childs, încurajat de interpretarea dialectică a lui Barth, propune folosirea metodei criticii istorice, fără ca aceasta să fie afectată de prejudecăți antisupranaturaliste. Astfel vom înțelege că ceea ce credem este vrednic de a fi crezut. Fructificând rezultatele interpretării barthiene, cercetătorii englezi au ajuns în final să preia controlul cercetării în studiul Vechiului Testament, prin reprezentanți ca Childs, Barr, Brueggemann și alții.

Pentru Childs canonul este cel mai potrivit context pentru interpretarea biblică, deoarece Vechiul și Noul Testament formează împreună Sfânta Scriptură a Bisericii creștine (Childs; 1970, p. 93, 109-113). Noua interpretare urmărește să ia în considerare și poziția Bisericii atunci când analizează Scriptura. Critica canonică propusă de el rezolvă problema interpretării fragmentare a textului sacru.

Am înțeles că Walter Brueggemann este considerat unul din cei mai importanți teologi de la sfârșitul Secolului al XX-lea. Preocuparea lui principală fiind descoperirea elementelor de legătură între textul biblic și viața reală a comunității. În interpretarea textului sacru, Brueggemann este un înflăcărat apărător al pluralismului. Problema observată de noi, a fost că Brueggemann acceptă ca diferite voci să intervină în dialog, și permite o prea mare libertate manifestării lor, fără ca să apeleze la un criteriu de evaluare a autenticității lor.

În ultima parte a tezei a fost propus pasajul din Deuteronom 6:4-9, numit "Șema," ca și text fundamental în susținerea centrului teologic de tip: "Viața povestită și povestea trăită." În acest pasaj, se accentuează importanța (re)povestirii, ca metodă de comunicare a mesajului biblic. Textul din Deuteronom 6:4-9 poate fi luat ca text pivot pentru prezentarea unui sistem unitar de interpretare a mesajului Vechiului Testament. Tradiția iudaică impunea ca aceste versete să fie memorate de copiii evreilor, din fragedă copilărie. Pentru că Primul Testament este parte din Scriptura creștină, am susținut că și creștinii, în calitate de popor al legământului cu Yahweh, li se cere să folosească "repovestirea" ca metodă de interpretare a Vechiului Testament.

BIBLIOGRAPHY:

1. Barth, Karl, *Der Romer Brief, Erste Fassung*, Zurich: Theologische Verlag Zurich, 1919, retipărită în 1985.
2. Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1961.

3. Barr, James, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, (SCM Press, London, 1999).
4. Black, David Alan și David S. Dockerey, editori, *New Testament Criticism & Interpretation*, Grand Rapids: Zondervan, 1991.
5. Brueggemann, Walter, "The ABC's of Old Testament Theology in the US," din *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)*, editor: Hans-Christoph Schmitt și Gunther Wanke, (Berlin și New York: Walter de Gruyter) vol. 114 (2002).
6. Brueggemann, Walter, *1 Kings*, din *Knox Preaching Guides*, editor: John H. Hayes, Atlanta: John Knox Press, 1982, p. 78.
7. Carson, D.A., "Systematic Theology and Biblical Theology," în *New Dictionary of Biblical Theology*, op.cit., p. 89-104.
8. Childs, Brevard, *Biblical Theology in Crisis*, (Philadelphia: Fortress Press, 1970)
9. Childs, B., "Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an OT Commentary," în *Interpretation*, 18 (1964), p. 432-449.
10. Childs, B., *A Biblical Theology of Old and New Testament*, Philadelphia: Fortress Press, 1993
11. Childs, B., "Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation" în *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)*, editor: Hans-Christoph Schmitt și Gunther Wanke, Berlin și New York: Walter de Gruyter, vol 115 (2003).
12. Coggins, Richard James și Houlden, James Leslie, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM Press și Trinity Press International, 1990, a doua imprimare, 1992.
13. Eagleton, Terry, *The Illusions of Postmodernism*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996.
14. Fărăgău, Beniamin, *Shema Israel*, Cluj: Logos, 1992
15. Fărăgău, Beniamin, *Nădejde în întuneric*, vol. 1 și 2, Cluj: Logos, 1992.
16. Fărăgău, Beniamin, *Exodul*, ediția a doua, revizuită Cluj: Logos, 2001.
17. Fărăgău, Beniamin, *1&2 Împărați*, vol. 2, Cluj: S.C. Roprint S.R.L, 2003.

18. Gabler, J. P., "Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus," publicată în volumul *The Flowering of Old Testament Theology*, op.cit., p. 489-502.
19. Gilkey, Langdon, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language" în *Journal of Religion*, vol. XLI, Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1961, p. 194-205.
20. Goldingay, John, "What Are the Characteristics of Evangelical Study of the Old Testament?," din *The Evangelical Quarterly: An International Review of the Bible and Theology in Defence of the Historic Christian Faith*, editor: I. Howard Marshall, vol. LXXIII, 2, Carlisle, Cumbria: Paternoster Periodicals, 2001, p. 99-112.
21. Gunkel, Hermann, *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*, prima ediție în 1901, traducător: W. H. Carruth, New York: Schocken Books, 1964.
22. Handaric, Mihai, *Tratat de istoria interpretării Teologiei Vechiului Testament: evoluția cercetării în România, Europa occidentală și spațiul anglo-saxon*, Ediția a II-a, Arad: Editura Universității Aurel Vlaicu, 2009
23. Hanson, Paul, "A New challenge to Biblical Theology: Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. By Walter Brueggemann. Fortress Press, 1997," din *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (1998), p. 452-453.
24. Heron, Alasdair I. C., *A Century of Protestant Theology*, Philadelphia: Westminster Press, 1980.
25. Hubbard, Jr., Robert L., Robert K. Johnston și Robert P. Meyer, editori, *Studies in Old Testament Theology*, Dallas-London-Vancouver-Melbourn: Word Publishing, 1992.
26. Klein, Hans, *Viața binecuvântată: Scurt cuprins al învățăturilor biblice*, traducător, Alexandru A. Muntean, (București: Editura Blueprint, 2004.
27. Klein, Hans, *Leben neu entdecken: Entwurf einer biblischen Theologie*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1991
28. Marcu, G., *Teologia Noului Testament*, în "Anuarul" XVI (1939-1940), al Academiei Teologice "Andreiane," Sibiu.

29. Mihoc, Vasile, Daniel Mihoc și Ioan Mihoc, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. I., ediția a doua, Sibiu: Editura Teofania: 2001.
30. Negoită, Atanasie, *Metoda Misionară a Profeților Vechiului Testament*, București: Tipografia "Fântâna Darurilor," 1936.
31. Negoită, Atanasie, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, București: Editura 'Credința Noastră', 1992.
32. Penchansky, D., "Barr, James," din volumul lui Donald K. McKim, editor, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1998.
33. Sailhamer, John H., *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*, Grand Rapids: Zondervan, 1995.
34. Stănciulescu-Bîrda, Alexandru, „Bibliografia revistei 'Biserica Ortodoxă Română' 1874 – 1984,” în *BOR*, nr. 12, 1987, p. 111-142.
35. Vanhoozer, Kevin J., *Is There A Meaning in this Text?: The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids: Zondervan, 1998.
36. Von Rad, G., *Wisdom in Israel*, Nashville: Abingdon Press, în engleză 1972.
37. Wilkinson, Loren, "Hermeneutics & the Postmodern Reaction Against 'Truth,'" din volumul editat de Elmer Dyck, *The Act of Bible Reading: A Multidisciplinary Approach to Biblical Interpretation*, Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 1997
38. Wrede, W., "The Task and Methods of New Testament Theology," în volumul *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, London: SCM Press Ltd, 1973.

NATION AND NATIONAL UNITY

Ștefan Viorel Ghenea

Assist. Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: There are various theories on nation and nationalism, whose simple inventory would require a larger space than that of this paper. I will not try to make an inventory of them, but only to present those that have relevance for the perspective that I propose. I will try, first, to distinguish between the nation as a reality and the nation seen as a construction. Until recently, it was generally accepted that the term of nation was a natural one, and the nation represented a model of an ideal community. The theorists of the nation did not doubt its existence since the very structure of society depended on the nations. In this sense, the nation is a reality, requiring only that it should be awakened, brought to consciousness. The alarm clock was, in this context, the nationalism. This awakening was done, but in many ways that have generated several types of nation. In the spirit of the French Revolution, the nation is the state, territory, and the affiliation is thought of in terms of adhesion, of conscious decision. This is the French model. In another sense, belonging to the nation requires the common blood awakening, of the ancestors who gave to the members of a nation a common language, a culture, which is also linked to a particular territory. This is the German model. I will discuss in more detail the differences and similarities between the two models, and I will identify their main limitations.

Keywords: Nation, National Unity, Nationalism, French Model of National Unity, German Model of National Unity

Introducere

Conceptele de *națiune*, *naționalism*, *identitate națională* sunt esențiale pentru a înțelege ideea de unitate națională. Există numeroase teorii asupra națiunii și a naționalismului, al căror simplu inventar ar necesita un spațiu mai larg decât al acestei comunicări. Mă voi focaliza asupra acelor care au o mai mare relevanță pentru scopul acestei lucrări. Voi distinge mai întâi între

două perspective asupra națiunii: națiunea este o realitate sau o construcție? Până nu demult ideea că națiunea este o comunitate naturală era în general acceptată; conștiința națională trebuia doar trezită, iar acest lucru l-a făcut naționalismul. Modurile în care această trezire a conștiinței naționale a fost înțeleasă a dat naștere la mai multe perspective asupra națiunii și identității naționale. Modelul german susține existența unei origini comune, a unei limbi și culturi comune, pe când cel francez vede națiunea ca fiind legată mai degrabă de un anumit teritoriu, de un anumit stat, independent de originea sau sângele comun. Voi analiza cele două modele și voi pune în evidență câteva dintre limitele acestora în calitatea lor de posibile modele ale identității europene.

Națiunea – realitate sau construcție?

Înțelesurile termenului de *națiune* includ deopotrivă atât statul-națiune, cât și națiunea ca popor, care trăiește între aceleași granițe (Tartler, 2006, p.67). „În timp ce națiunea are o cultură, valori și simboluri comune, statul național are *obiectivul* de a crea o cultură, simboluri și valori comune. Membrii națiunii pot privi în urmă, înspre trecutul lor istoric; dar, dacă membrii unui stat național ar face așa, s-ar putea trezi în fața unei pagini albe - fie pentru că acel stat național pur și simplu nu a existat, fie pentru că aparținuseră, cândva, unor etnii diferite“ (Guibernau, 1996).

Voi încerca să disting între națiune ca realitate și națiunea văzută ca o construcție. Până în 1980 era, în general, acceptată ideea că termenul de *națiune* era unul natural și reprezenta un model comunitate ideală. Teoreticienii națiunii nu se îndoiau de existența acesteia, deoarece însăși structura societății depindea de națiunile aflate în alcătuirea sa. Existența individuală era dependentă de apartenența la o națiune, înțeleasă ca o comunitate solidară, conștientă de trecutul ei și de valorile comune. În acest sens, națiunea este o realitate, iar explicația pentru faptul că până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în general, europenii nu se vedeau ca fiind parte a unei națiuni, că nu conștientizau această apartenență, era că această conștiință era latentă, ea aștepta să fie trezită. Ca orice idee naturală, innăscută, ea trebuia să fie trezită, adusă în conștiință pentru a se ajunge la starea naturală a acelei națiuni. Rolul de ceas deșteptător îl avea în acest context naționalismul. Odată scos la suprafață, sentimentul național va exista veșnic. De regulă, această trezire necesită o ruptură de vechea stare de latență, uneori violentă, deci necesită o revoluție.

Revoluția franceză este văzută, în acest sens, ca una exemplară de trezire a spiritului național. Această trezire s-a realizat, însă, în mai multe moduri, care au generat și mai multe tipuri de națiune. În spiritul revoluției franceze, națiunea este statul, teritoriul, iar apartenența este gândită în termeni de adeziune, de decizie conștientă. Acesta este modelul francez. În alt sens, apartenența la națiune presupune trezirea sângelui comun, al strămoșilor, care le-au dat membrilor unei națiuni o limbă comună, o cultură, tradiții, o anumită vitalitate, care este și ea legată de un anumit teritoriu, dar nu este dependentă de el. Acesta este modelul german. Voi discuta mai pe larg diferențele, dar și asemănările dintre cele două modele, mai târziu când voi distinge între tipurile de națiuni și naționalisme. Pentru moment este de reținut că, din aceste perspective primordialiste, națiunea este o realitate vie, primordială pe al cărei fir s-a dezvoltat umanitatea, încă de la începuturile ei, iar sentimentul de apartenență la ea este un proces de trezire realizat de naționalism. Începând cu deceniul opt al secolului trecut, națiunea începe să fie studiată ca un fenomen, care implică o anumită procesualitate. Ideea de bază a teoriilor moderniste este că națiunea este o construcție a modernității, ea a apărut într-un anumit context socio-cultural și a răspuns la anumite nevoi. Teoriile moderniste explică geneza națiunii prin mecanisme istorice impersonale: socio-culturale, economice și politice. Explicația socio-culturală, îl are ca reprezentant de seamă pe Ernest Gellner (1997, 2001), explicațiile economice sunt de regulă de orientare marxistă sau post-marxistă, (Hechter, 1975) iar cele politice analizează rolul statului în formarea naționalismului, considerând că există o legătură istorică între naționalism și o anumită formă de guvernare (Mann, 1992; Breuilly, 1982).

În opinia lui L. Boia (2005, p.23), condiția de bază a existenței unei națiuni este voința de a fi a acesteia. Toate celelalte „ingrediente” limba, teritoriul istoria, aspectele de natură economică sau politică nu sunt condiții necesare. Un caracter universal are doar „ideea în sine de națiune, de solidaritate a unei mari comunități”. Textul următor, extras din celebra conferință a lui Ernest Renan, *Ce este o națiune?* (1882) exprimă foarte clar ideea că principalul „ingredient” al națiunii este voința de a fi, la care se adaugă istoria comună și dorința de a avea un viitor comun:

„O națiune este un suflet, un principiu spiritual. Două lucruri care, la drept vorbind, nu fac decât unul, constituind acest suflet, acest principiu spiritual. Unul este în trecut, altul în prezent. Unul este posesia în comun a unei bogate moșteniri spirituale; altul este consimțământul actual, dorința de a trăi împreună, voința de a continua să punem în valoare moștenirea pe care am

primit-o întreagă. Omul, domnilor, nu se improvizează. Națiunea, ca individualitate, este rezultatul unui lung trecut de eforturi, de sacrificii și de jertfiri. Cultul strămoșilor este, din toate, cel mai legitim; străbunii ne-au făcut ceea ce suntem. Un trecut istoric, mari oameni, glorie (înțeleg veritabilă glorie), iată capitalul social pe care se fondează ideea națională. A avea glorii comune în trecut, o voință comună în prezent; a fi făcut lucruri mari împreună, a vrea să facem încă, iată condițiile esențiale pentru a fi un popor, iubim sacrificiile pe care le-am făcut, relele pe care le-am suferit. Iubim casa pe care am construit-o și pe care o lăsăm urmașilor” (Renan, 1882, cit. în Girardet, 2003, p.125).

În opinia lui L. Boia, modernitatea și artificialitatea sunt cele două aspecte esențiale ale națiunii. Modernitatea apare ca o creație a epocii moderne. În acest sens, ideea de națiune nu este întâlnită în epocile anterioare, chiar dacă termenul de *natio* este de origine latină, el avea pentru romani, sensul pe care îl folosim noi azi pentru trib sau popor. Caracterul voluntar, și, în felul acesta, artificial al națiunii este dat de faptul că este un produs, o construcție, care are la bază anumită ideologie, dar și anumite nevoi sociale, politice și chiar economice, care pot fi contextualizate în epocă. În sensul acesta, Boia acceptă sintagma celebră a lui Benedict Anderson de *comunitate imaginată*. După Anderson națiunea este definită ca o „comunitate politică imaginată și imaginată ca fiind atât intrinsec limitată, cât și suverană” (2001, p.11). Anderson (2001, pp.11-12) consideră că națiunea „[e]ste «imaginată», pentru că nici membrii celei mai mici națiuni nu îi vor cunoaște niciodată pe cei mai mulți dintre compatrioții lor, nu-i vor întâlni și nici măcar nu vor auzi de ei, totuși, în mintea fiecăruia, trăiește imaginea comuniunii lor [...]. Națiunea este imaginată ca «limitată», deoarece chiar și cea mai mare dintre ele...are granițe finite, chiar dacă elastice, dincolo de care se află alte națiuni. Nicio națiune nu se imaginează a fi echivalentă cu omenirea.” Boia susține că istoria este scrisă pentru a crea identitatea națională și nu este o realitate de sine stătătoare, care stă la baza ei. Astfel, „nu o anumită istorie face națiunea, ci națiunea, o dată constituită, își inventează istoria, care, aparent, ar fi întemeiat-o. Nu o anume limbă, împărtășită, îi reunește pe oameni în națiune, ci națiunea, o dată constituită, elaborează o limbă standard pe care o impune tuturor membrilor săi. Nu căile de comunicație moderne fac națiunea, ci națiunea, o dată constituită, are grijă să-și lege toate segmentele componente într-o rețea centralizată de căi de comunicație...” (Boia, 2005, p.15).

Naționalismul

În opinia lui Paul Sabourin (1999, p.13), trunchiul comun al naționalismelor europene presupune următoarele aspecte: 1) un sentiment de apartenență la un grup extins – patriotismul – văzut ca „simpla dragoste de oameni și de lucruri” și 2) un sentiment de solidaritate între membri – sentimentul național – care presupune conștientizarea apartenenței la o comunitate, care înglobează comunități sau grupuri sociale mai mici - am putea spune apartenențe locale – precum familia, cercuri de prieteni, orașul, satul, provincia etc.

Aceste „ingrediente” ale naționalismului au câteva consecințe importante asupra comportamentului celor care aderă la ele. Practic, dorința de a trăi împreună conduce la mișcări de factură naționalistă, ce presupun realizarea unității naționale. În cazul în care unele teritorii se află în afara granițelor actuale se vor realiza mișcări de reîntregire a patriei și se va trece la cuceriri. Putem asista la elanuri ale unității naționale în fața unei amenințări. Acestea diferă în funcție de zona în care este văzută amenințarea. Dacă aceasta este exterioară („Patria este în pericol!”), atunci coeziunea se va realiza împotriva inamicului extern, care eventual pretinde părți din corpul țării; dacă este interioară, o anumită regiune sau populație poate refuza să fie asimilată. La acestea se mai adaugă și șovinismul, care reprezintă un sentiment puternic că națiunea proprie e superioară. Dacă este implicată și originea superioară sau rasa, această atitudine poate conduce la forme extreme de agresivitate naționalistă cum este nazismul (Sabourin, 1999, p.14).

Toate aceste mișcări și atitudini pot fi înțelese, dacă vedem națiunea ca o „ființă vie”, ca o realitate corporală. La nivelul imaginarului, Patria are corporalitate, este mamă. Ea trebuie apărată, iar unitatea acționează ca principiu justificator al unor variate categorii de atitudini. Dacă este amenințată cu amputarea, unitatea acționează pentru eliminarea amenințării exterioare corpului ei; dacă vine din interior, acționează ca anticorp, elimină sau uniformizează forțat acele părți care sunt ostile întregului sau reticente față de el. Dacă corpul patriei este viguros și puternic, el are nevoie de a crește, de a se extinde și în felul acesta de a-și îngloba părți din corpul altor țări. Acestea sunt de regulă privite ca bolnave sau neputincioase și cucerirea sau anexarea lor e văzută nu ca un act de agresiune ci ca o binefacere. În acest context, corpul lumii ar putea deveni corpul patriei, justificând atitudinea imperialistă.

Modele ale unității naționale

Una dintre cele mai cunoscute dintre tipologiile de națiune are la bază distincția între națiunea culturală și națiunea statală sau civilă. Conform istoricului german Friedrich Meinecke, există două concepte diferite de națiune: una este caracteristică dimensiunii aflate la vest de Rin, iar cealaltă celei la est de Rin. Conform conceptului de *Staatsnation*, criteriul de apartenență la o națiune este cetățenia, iar conform conceptului de *Kulturnation*, apartenența la o națiune înseamnă apartenența la o comunitate culturală. Pentru primul concept, exemplul tipic este națiunea franceză, iar pentru cel de-al doilea națiunea germană este considerată ca reprezentativă, modelul fiind aplicat însă pe o scară mai largă, mai ales în țările Europei centrale și de răsărit.

În opinia istoricului român L. Boia (2002, p.61), ideea statului națiune are o vechime de doar două secole și își are originea, pe de o parte, în filosofia contractului social, așa cum a fost definită de J.-J. Rousseau, și pe de altă parte în perceperea comunităților etnice ca organisme vii, fiecare cu propria spiritualitate și propriul său destin, distincte de ale celorlalte, potrivit interpretării lui J. G. Herder. În *Contractul social* (apărut în 1762) Rousseau afirmă răspicat că suveranitatea aparține poporului, singura legitimitate provenind de la comunitatea cetățenilor, iar Herder argumentează în *Idei asupra filosofiei istoriei omenirii* (publicată între 1784 și 1791) că omenirea „este alcătuită din popoare, fiecare cu caracterul său bine definit, cu spiritul său propriu, manifestat în limbă și cultură, cu destinul său în lume” (Boia, 2005, p. 21). Practic, Rousseau anunță varianta contractualistă, specifică filosofilor francezi ai națiunii, iar Herder, varianta culturală, etnică și lingvistică, ce va fi dezvoltată de teoreticienii germani. Din aceste două surse provin, deci, cele două interpretări ale ideii de națiune: cea franceză, respectiv cea germană. Modelul german este organicist și se bazează pe legăturile de sânge având în felul acesta un potențial rasist (Boia, 2005, p. 21). Modelul francez este contractualist și vizează suveranitatea populară ca principiu al unității. Națiunea este dată nu de limba vorbită sau de rasă, ci mai degrabă de faptul că cetățenii unei națiuni ocupă un anumit teritoriu. De aceea, prin revoluție, francezii devin o națiune, care nu mai este înțeleasă ca un organism etnic, ci ca rezultând din libera opțiune a cetățenilor săi (Boia, 2002, p. 61). Astfel, două principii contradictorii au stat la baza ideii de națiune: suveranitatea poporului și mistica „sângelui comun”.

Este important de observat cum este văzut omul, conform celor două modele de națiune. Conform modelului german (care are la bază o teorie etnică), omul este particularizat prin

cultură, fiind deasupra celorlalți, iar Kulturnațiunea apare ca „un organism viu, hrănit de o cultură, superioară în toate domeniile: limbă, credințe, obiceiuri, religie”, pe când conform modelului francez (bazat pe o teorie electivă), omul apare ca fiind „abstract și universalizat”, deoarece „natura nu există doar prin individ”, care, la rândul său, „nu există decât în raport cu Națiunea sa” (Sabourin 1999, p. 53).

După unii autori, cele două modele ale unității naționale ar trebui analizate în contextul conflictului franco-prusac din secolul XIX asupra regiunilor disputate Alsacia și Lorena. După ce în urma bătăliei de la Sedan, 1870, Franța s-a văzut forțată să cedeze cele două regiuni, naționalismul francez a luat amploare, cu consecințe pe plan intern și internațional. În timp ce pentru germani anexarea celor două provincii este legitimă, conform modelului lor de națiune, pentru francezi este o amputare a corpului lor național. Națiunea franceză nu este constituită pe baze lingvistice sau religioase. După cum afirma Foustel de Coulanges, în Franța se vorbesc cinci limbi, dar nimeni nu se îndoiește de unitatea ei națională. Cu alte cuvinte, ceea ce deosebește națiunile nu este nici rasa, nici limba, poporul apare ca o comunitate de idei, atitudini și sentimente. Dacă alsacienii vorbesc germană, aceasta nu are de a face cu apartenența lor la națiunea germană, ci cu adeziunea lor la cea franceză. Afectele și atașamentele decid naționalitatea: ”Patria este ceea ce iubim!” În aceste condiții, trecutul nu mai contează, doar prezentul și viitorul.

„Istoria vă va spune că Alsacia este o țară germană, dar prezentul vă demonstrează că ea e o țară franceză. Ar fi pueril să susținem că ea ar trebui să se întoarcă la Germania pentru că acum câteva secole făcea parte din ea. Vom restabili tot ceea ce era alta dată? Și atunci, vă rog, la ce Europă ne referim?” (de Coulanges, 1848, cit. în Sabourin, 1999, p.55).

Istoria își pierde sensul când e vorba de națiune în varianta franceză, ea este folosită doar pentru a justifica expansionismul german.

„Aproape pretutindeni unde patrioții năvalnici ai Germaniei cer un drept germanic, noi am putea cere un drept celtic anterior, și înainte de perioada celtică, existau, se spune, alofilii, finlandezii, laponii, și înainte de laponi au fost oamenii cavernelor, urangutanii. Cu această filozofie a istoriei nu va avea legitimitate decât dreptul urangutanilor deposezați pe nedrept de perfidia civilizațiilor” (Renan, 1882, cit. în Sabourin, 1999, pp. 55-56).

Dincolo de originea franceză, respectiv germană a lor, vorbim practic despre un concept statal, civic și de unul etnic de națiune. Atunci când o națiune se constituie pe baza unui acord, când unitatea și frontierele unui stat sunt acceptate de o mare majoritate a cetățenilor săi, vorbim de o națiune voluntară. Pentru cetățenii unui asemenea stat, istoria comună, dar și posibile amenințări, pe care le vor înfrunta împreună, constituie un proiect de viitor. Constituția și teritoriul fac la rândul lor obiectul unui proiect, al unui contract. Pentru un stat după modelul *kulturnation*, fundamentul este în trecut, acesta le legitimează formarea națiunii, iar teritoriul și constituția sunt văzute ca o moștenire ce le-o vor lăsa urmașilor (Holenstein, 2010, pp.188-190).

Critica modelelor unității naționale

Ambele modele sunt susceptibile la critică. Voi construi câteva argumente împotriva acestora. Să începem cu modelul francez:

1) După cum am văzut, unitatea națională și a frontierelor este dată de acceptarea lor de către o largă majoritate. Cu alte cuvinte, adeziunea îl face pe un individ cetățean, parte a unei națiuni. Lucian Boia (2005, p.23) admite că „națiunea este o mare solidaritate”, la baza ei aflându-se o singură condiție obligatorie: „voința de a fi”. Practic, această voință de a fi a națiunii creează și menține apoi solidaritatea. Dar despre a cui voință vorbim? A majorității cetățenilor unei țări, a locuitorilor unui teritoriu sau a unei elite hotărâte și suficient de convingătoare? După cum știm, rareori s-a întâmplat ca la întemeierea lor, statele să se fi putut sprijini pe o largă majoritate, pe o voință generală în sensul contractului social al lui Rousseau. Această majoritate a fost mai mult sau mai puțin impusă ulterior prin voința clasei politice sau a celor care au luat decizia constituirii acelei națiuni/acelui stat. Procesul de naționalizare, de generalizare a adeziunii s-a petrecut după aceea, de multe ori apelându-se la forță sau constrângere culturală. Alain Dieckhoff (1996) a argumentat că națiunea franceză a fost creată printr-un proces de omogenizare lingvistică violentă, iar calitatea de cetățean al statului francez nu reprezintă nici în prezent o condiție suficientă pentru apartenența la națiunea franceză. Este considerat francez acela care, pe lângă faptul că este cetățean al statului, este preferabil alb, catolic și vorbește bine limba franceză.

2) Observăm că, din faptul că naționalizarea este un proces consecutiv constituirii națiunii, derivă fenomenul de uniformizare. Deși, inițial pe considerentul adeziunii, a voinței conștiente, este realizată unificarea, ulterior diferențele sunt șterse, atașamentele particulare și solidaritățile locale sunt înăbușite, și, în timp estompate. Vezi cazul Franței, în care la început mai puțin de jumătate din populație vorbea franceza, ulterior franceza este impusă încât devine unica limbă oficială și acceptată. Diferențele lingvistice sunt șterse în numele naționalității, deși națiunea se constituie prin acceptarea diferențelor etnice, religioase și lingvistice. Diferența față de modelul german este doar aparentă, deoarece până la urmă și modelul francez duce la uniformizare.

De exemplu, pentru unii autori, Revoluția franceză vedea națiunea ca având un caracter imperativ și uniformizator. „Naționalismul de stat sau iacobin, care este corelat de idealul francez al națiunii, deși este civil în privința conținutului său ideologic, este în același timp și colectivist. În principiu, apartenența la comunitatea națională este accesibilă fiecărei persoane, care trăiește pe teritoriul național și, în principiu, toți sunt egali în fața legii. Sunt respectate libertățile personale, dar totodată, tocmai din cauza consecințelor doctrinei suveranității naționale, teoria iacobină nu considera legitimă nicio activitate colectivă a cărei forme nu era în mod direct statul național. Nu se pot intercala puteri intermediare între individ și stat, de aceea, această democrație impune unitate națională, centralizare și uniformitate” (Keating, 2001, p. 25).

3) Adeziunea ca fenomen psihologic implică o anumită relativitate legată de diversitatea motivațiilor. De multe ori la baza unor decizii de apartenență stau anumite interese și avantaje. Ce m-ar opri să devin francez? Ce ar putea opri mai multe milioane de oameni să devină francezi? Orice cetățean al oricărui stat ar putea decide că vrea să devină francez. În felul acesta, nu ar fi justificată nicio limitare a accesului la cetățenia vreunei țări, deci la apartenența față de o națiune sau alta. Am putea spune că pentru a deveni francez sau german trebuie în prealabil să aderi la principiile și valorile națiunii respective. Asta ar mai limita accesul, dar nu ar rezolva problema de principiu. Și că tot suntem la capitolul adeziuni, știm foarte bine că orice decizie poate depinde de un anumit context sau poate avea o anumită limitare în timp. Ce m-ar opri să nu mai fiu francez? Am dreptul să mă răzgândesc? Să zicem că de mâine aș vrea să fiu american.

Modelul german este mai ușor de criticat și a fost, într-adevăr, mult mai criticat decât cel francez. Limba, cultura și religia sunt, alături de originea comună sau sângele comun elementele cheie ale unității după modelul *Kulturnation*.

1) Problema ascendenței sau a originii comune este cel mai ușor de combătut. Acesta a fost, de fapt primul aspect eliminat de criticii modelului german. Este vorba deci, chiar de atributul care amintește cel mai mult de sensul etimologic al conceptului de *națiune*. Doar teoriile rasiale, deci puternic marcate de mitologie, ar mai putea susține ideea unei genealogii pure, a unei origini și continuități etnice fără cusur. Dar niciun om de știință responsabil nu ar mai face acest lucru în prezent. Știm foarte bine, care au fost efectele încercărilor de purificare etnică, care are la bază teoria sângelui comun și a superiorității etnice și rasiale. De la atrocitățile nazismului în cel de-al doilea război mondial și până la încercările fundamentalistilor sârbi de a-i expulza pe albanezi din Kosovo asistăm la aplicarea aceluiași principiu. S-a mai pus problema, la un moment dat a înlocuirii ascendenței comune cu a istoriei comune, dar după cum bine știm nu întotdeauna istoria comună a dat naștere unei națiuni, în unele cazuri ducând chiar la destrămarea lor. Înlocuirea istoriei comune cu conceptul de conștiință istorică comună nu a avut rezultate mai bune, deoarece "aceeași cunoaștere a faptelor nu ajunge una singură pentru producerea unei conștiințe istorice comune", aceasta variind în funcție de perspectiva istoricilor (Holenstein, 2010, p.192). Eroarea care stă la baza teoriei sângelui comun este evidentă și poate genera cercuri vicioase și efecte sociale periculoase. Argumentul pe care se întemeiază este acela că identitățile naționale ar fi statice, rigide și că nu au posibilitatea de a evolua. Odată definite, acestea nu ar mai permite niciun aport sau influență exterioară impunând legături constitutive și excluzive cu un anumit teritoriu. Orice amestec degradează de aici și necesitatea unei purificări etnice (Bocchi și Ceruti, 2013, p.27).

2) Să continuăm cu limba. Aceasta este considerată principalul liant și factor de continuitate al unei națiuni. Pentru apărătorii naționalismului din epoca modernă, limba joacă un rol privilegiat. Dar cum reușește limba să constituie principala legătură a unei comunități extinse și în continuă mișcare cum este națiunea? Limba însăși nu este un produs al istoriei supusă în felul acesta unor numeroase prefaceri și schimbări? Este posibilă formarea unei națiuni fără ca cetățenii ei să vorbească aceeași limbă? Aceste întrebări sugerează și principalele direcții din care pot veni criticile unității naționale pe baze lingvistice.

a) Nu neg faptul că limba reprezintă un factor de continuitate și de unitate, ci doar că aceasta singură ar putea realiza această unitate. Numeroase națiuni s-au clădit pe teritorii pe care se vorbeau mai multe limbi sau dialecte ale aceleiași limbi. În același timp au existat diferențe între limba vorbită de elite și limba poporului. Nu se vorbea aceeași limbă la Versailles și în cătunele țăranilor francezi. Chiar dacă astăzi sunt vorbite limbi standard, acest lucru nu s-a întâmplat în momentul constituirii națiunilor. Limba nu a fost, deci moștenită, ci mai degrabă impusă, fenomenul de unificare și uniformizare lingvistică a fost impus sau măcar sprijinit de elite. După cum se exprimă Lucian Boia (2005, p.24), „națiunea își are obârșia (într-o măsură variabilă) în unitatea de limbă, dar și unitatea de limbă își are obârșia în națiune”. Rolul standardizării și impunerii limbii la nivel național a aparținut elitelor culturale și religioase. În cazul limbii germane, un rol semnificativ l-a avut, în opinia lui Boia (2005, p.25) traducerea Bibliei de către Luther în 1534, care a unificat în felul acesta un spațiu cultural fragmentat și diversificat. Varianta limbii germane aleasă de Luther s-a impus ca limbă națională relativ omogenă, încă înaintea unificării politice. Unitatea lingvistică, ce stă la baza modelului german s-ar datora astfel unei situații istorice specifice. Limba franceză își datorează unitatea extinderii limbii vorbite în Paris și în zona din jurul acestuia, ea fiind răspândită la nivelul întregii națiuni, în special prin școală, în defavoarea numeroaselor dialecte și limbi regionale. În momentul revoluției, majoritatea francezilor nu vorbeau franceza, însă au vorbit-o ulterior după constituirea națiunii franceze. Uniformizarea lingvistică s-a realizat în Franța pe cale politică, iar în Germania pe cale religioasă. Fenomenul nu este specific, însă, doar spațiului francez și german. După cum susțin Gianluca Bocchi și Mauro Ceruti (2013, p.74) „aproape toate limbile vorbite astăzi în Europa au fost forjate și de cele mai multe ori planificate prin decizii centralizate, de tip politic și totodată cultural, cu scopul de a standardiza o mulțime infinită de dialecte și graiuri locale cu uzaște oscilante și relativ puțin definite.”

b) Unul dintre argumentele folosite împotriva ascendenței comune, a purității rasei este valabil și în cazul unității lingvistice. Limba nu este o realitate rigidă, anistorică ce este legată fundamental de un anumit teritoriu sau de o anumită populație. Limba este în schimb o realitate, vie aflată în continuă mișcare și prefacere. Să nu se înțeleagă de aici un anumit relativism. Nu poate fi negată existența unui nucleu comun, a unei zone cu o mai mare rezistență la schimbare, a unor structuri lingvistice cu o mai mare persistență în timp. Cu toate acestea, „limbile nu au

limite naturale”, după cum spunea Ferdinand de Saussure (2001, p.278). Limbile și dialectele au „comunicat” dintotdeauna și s-au întrepătruns, limbile populare și cele vorbite de către elite s-au aflat într-o tensiune creatoare dând naștere unor graiuri noi, tot mai evoluat. De ce ar fi atunci limba legată strict de un anumit teritoriu național? Emar Holenstein (2010, p.195) susține că „regiunile lingvistice nu sunt unitățile discrete, comunitățile lingvistice nu sunt unitățile fixe și limbile nu sunt unitățile omogene pe care am avea tendința să le considerăm”.

c) Faptul că o națiune se poate forma și fără ca cetățenii ei să vorbească aceeași limbă este ilustrat pe deplin de cazul unor state multilingve precum Elveția. Aici este evident faptul că potrivirea dintre cultură, etnie și limbă nu este o condiție necesară. De fapt, și din argumentele analizate mai sus decurge că cele trei nu reprezintă condiții obligatorii de formare a unei națiuni, ele fiind impuse ulterior printr-un proces de omogenizare.

În opinia lui Gerard Soulier (1994, p.55), cele două concepții despre națiune nu sunt cu totul incompatibile:

„O comunitate de limbă și de cultură dă naștere în mod inevitabil unei dorințe de a trăi împreună. Invers, „dorința de a trăi în comun” nu vine din cer: moștenirea despre care vorbește Renan este rodul unei istorii comune. Totuși dezbateră nu este pur academică. Aceste două concepții implică soluții practice diferite atunci când este vorba să se atribuie o populație unui stat sau altuia, ori naționalitatea unui individ. Revendicările naționale, care se contrazic în mod progresiv în Europa secolului al XIX-lea cer teritorii, invocând aici cultura populațiilor, de altminteri, voința lor. Atunci când Conferința de Pace de la 1919 se străduia să deseneze o nouă hartă a Europei în numele principiului naționalităților, ea avea posibilitatea să țină cont fie de criteriile culturii și ale limbii, fie să se încreadă în voința populațiilor și să organizeze un plebiscit” (Soulier, 1994, p.55).

Concluzii

Putem spune că ceea ce au în comun cele două modele de națiune este proiectul ideal. Ele sunt relevante nu atât pentru înțelegerea modului în care a luat naștere ideea de națiune cât pentru cel în care două tipuri de națiune se proiectează în viitor, pentru modul în care înțeleg să se construiască și să își creeze propria identitate. De asemenea, pentru L. Boia singura cerință

obligatorie pe care o presupune națiunea este voința de a fi (celelalte cerințe precum limba, religia, teritoriul etc. nu reprezintă fiecare în parte condiții obligatorii), însă considerăm că aceasta nu poate exista dacă nu sunt anumite elemente mitologice fundamentale capabile să o trezească.

Analizând națiunea și unitatea națională am avansat ideea că acestea sunt construcții imaginare. Dar, cum se explică faptul că, deși sunt rezultatul unui proces de construcție, națiunile creează atașamente puternice, au atâta rezistență la schimbare, la amenințarea cu distrugerea și o imensă forță activă, putând duce la mișcări naționaliste ce se soldează cu vărsări de sânge? Răspunsul e de găsit în legătura lor cu fondul mitologic; mitul unității este cel care dă forță națiunilor. Altfel națiunile nici nu ar fi putut fi construite, doar prin eforturile unor elite. Mitul a acționat atât asupra maselor care s-au raliat la idealul național, dar și la baza deciziei și acțiunilor elitelor culturale și politice care au pus bazele națiunii. Deci, când spun că sunt construcții imaginare, nu afirm că ar fi creații fictive, fără o bază reală, ci dimpotrivă, realitatea lor este dată tocmai rădăcinile mitice. Imaginarul dă forță națiunii, iar de aici derivă și forța naționalismelor. O alteritate crescută și vehementă, susținerea superiorității etnice, procesul de omogenizare și uniformizare pentru a crea imaginea unei unități naționale. Mitul unității este, așadar, atât originea ideii de națiune, cât și motorul care furnizează energia pentru realizarea ei, care pune în mișcare întregul mecanism. Am putea spune că unitatea este atât sursa, cât și finalitatea acestui proces.

BIBLIOGRAPHY:

1. Anderson, Benedict, *Comunității imaginate. Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului*, Traducere de Roxana Oltean, București, 2001.
2. Bocchi, G. și Ceruti, M., 2013. *Una și multipla. Să regândim Europa*. Traducere din italiană de ... București, Editura Curtea Veche.
3. Boia, L., 2002. *Istorie și mit în conștiința românească*. ediția a III-a. București: Editura Humanitas.
4. Boia, L., 2005. *Două secole de mitologie națională*. București: Editura Humanitas.
5. Breuilly, J. 1982. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.

6. Dieckhoff, A., 1996. La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel. *L'Année sociologique*. 46 (1), pp.43–55.
7. Girardet, R., 2003. *Naționalism și națiune*. Traducere din franceză de P. Enea. Prefață de Al. Zub. Iași: Editura Institutul European.
8. Gellner, E., 1997. *Națiuni și naționalism*, traducere din limba engleză de R. Adam. București: Editura Antet.
9. Guibernau, M., 1996. *Nationalism: the nation-state and nationalism in the twentieth century*. Cambridge: Polity Press
10. Hechter, M. 1975. *Internal Colonialism*. London: Routledge and Kegan Paul.
11. Holenstein, E. 2010. Conceptul de Kulturnation, o aberație sistematică”. În Baertschi, B. și Mulligan, K. (coordonatori), *Naționalisme*. Traducere de I.D. Brana. București: Editura Nemira, pp.187-215.
12. Keating, M., 2001. *Nations against the State*, New York: Palgrave.
13. Mann, M. 1992. The Emergence of Modern European Nationalism. In J. Hall and I. C. Jarvie, (eds.), 1992. *Transition to Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.137–165.
14. Sabourin, P., 1999. *Naționalisme europene*. Traducere de A. Alexandrescu. Prefață de D. Calistru. Iași: Institutul European.
15. Saussure, F. de, 2001. *Curs de lingvistică generală*. Traducere de I. Izverna. Iași: Editura Polirom.
16. Soulier, G., *L'Europe*, Colin, 1994.
17. Tartler, G., 2006. *Identitate europeană*. București: Editura Cartea Românească.

THE PROJECT OF FOLKLORE ARCHIVES IN INTERWAR EUROPE

Maria Grosu

Assist., PhD, "Iuliu Hațieganu" University of Medicine and Pharmacy, Cluj-Napoca

Abstract: The study proposes a comparative approach between two folklore archives established in the interwar period, in Romania and in Finland: the Folklore Archive of the Romanian Academy and the Folklore Archive of the Finnish Literary Society. The purpose of this comparative analysis is to illustrate the fact that in the interwar period, the ethnographic disciplines in Romania were synchronized with the European directions in this discipline: folklore collections through correspondents, followed by collections carried out by teams of specialists; archiving the collected materials; establishing the criteria for organizing field data; the questionnaire, as the main instrument of research on folklore. We start from the idea that there was a link between research and the political climate. The scientific premises and stakes underlying the compilation of folklore archives in the interwar period were based on the idea of national construction.

Keywords: cartographic method, folklore archive, interwar period, nation, research surveys.

I. Introducere

Studiul propune un demers comparativ între două arhive folclorice, constituite în perioada întreblică, în România, respectiv în Finlanda: Arhiva de Folclor a Academiei Române, Arhiva de Folclor a Societății Literare Finlandeze. Scopul analizei comparative este de a ilustra faptul că, în perioada întreblică, disciplinele etnografice din România se sincronizează cu direcțiile europene. Pornim de la ideea că există o legătură între cercetare și climatul politic. Premisele și

mizele științifice ale constituirii arhivelor de folclor, în perioada interbelică, au la bază ideea de construcție națională.

Proiectul arhivelor de folclor din România secolului XX are premisa conform căreia, documentele arhivate constituie o bază de date pentru patrimoniul cultural național. Michael Herzfeld susține că în statele-națiune, discursul științific definește cultura națională, în termeni pozitiviști: are la bază adevăruri statice¹, invariabile în timp²; identitatea națională este un sistem de valori absolute³. Cercetarea de teren în vederea arhivării datelor vizează spațiul definit ca național. Conform lui Christian Bromberger, anii '30 au constituit, pentru întreaga Europă, o perioadă de dezvoltare în domeniul etnologiei, prin ambiția de sinteză, colaborări interdisciplinare, cercetări colective și cumulative⁴. Profesionalizarea domeniului se realizează inclusiv prin crearea arhivelor de folclor, cadre instituționale care inițiază, coordonează și centralizează culegerea de date folclorice. Metoda cartografică este dominantă în cercetările etnografice în prima jumătate a secolului XX. Aceasta este o construcție metodologică perfect adaptată contextului politic european, bazat pe ideea de construcție identitară a națiunilor, dar și contextului științific pozitivist. Cartografierea datelor folclorice, etapă ulterioară culegerii sistematice și arhivării, se integrează unei viziuni teoretice de mare succes în Europa perioadei interbelice. În definirea *locurilor memoriei*, în multitudinea dimensiunilor acestora (istorică, politică, etnografică, psihologică, literară), Pierre Nora explicitează dimensiunea etnografică, prin referire la proiectul cultural de cartografiere a obiceiurilor familiale tradiționale, pentru a obține o geografie a mentalității caracteristice spațiului definit ca național⁵. Proiectele arhivistice din spațiul românesc se aliniază acestei direcții teoretice, care a dominat câmpul științific european, în prima jumătate a secolului XX.

¹ „An anthropology of nationalism nation-states must get inside ongoing production of static truths”, Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, New York, London, 1997, p. 22.

² „The nation-state is ideologically committed to ontological self-perpetuation for all eternity”, *Ibidem*, p. 33.

³ „[...] nationalism treats national identity as a system of absolute values, in which the relativism of ethnic shifters has been transformed into a set of reified eternal verities: the state has always existed.”, *Ibidem*, p. 54.

⁴ Christian Bromberger, *Introduction*, în Régis Meyran, Jacqueline Christophe, (Direction), *Du folklore à l'ethnologie*, Maison des sciences de l'homme, 2009, p. 8.

⁵ „Des lieux-carrefours donc, traversés par dimensions multiples. [...] Mais dimension également ethnographique, puisque'il s'agit à tout moment de nous déprendre de nos habitudes familière, vecues dans la chaleur de la tradition, de cartographier notre propre géographie mental.”, Pierre Nora, *Présentation*, în *Les lieux de mémoire*, I, Quatra, Gallimard, 1997, p. 15.

În 1925, germanii au lansat proiectul *Atlasului folcloric* finanțat și mediatizat de stat. Au fost trimise chestionare, începând cu 1930, în 23000 de puncte de anchetă, rezultând, în 1937, 120 de hărți folclorice⁶. Congresul de la Praga din 1928 are ca scop principal ilustrarea metodei cartografice, care devine o metodă științifică pentru folclorul european. În Franța, metoda cartografică este preluată, în 1932, de André Varagnac. Încă din 1920, acesta vorbește despre modelul german al cartografierii⁷. Anchetele prin corespondenți, inițiate de André Varagnac, încep în 1942. Această metodă e teoretizată și aplicată de Dimitrie Gusti și de cercetătorii din cadrul Școlii Sociologice de la București în perioada interbelică. Acest fapt susține ideea lui Paul H. Stahl, conform căreia practica de cercetare propusă de Dimitrie Gusti este inovatoare la nivel european⁸.

II. Demers comparativ

Arhiva de Folclor a Academiei Române⁹ este proiectată de Ion Mușlea după modelul arhivelor din țările nordice. În *Memoriul adresat Academiei Române*, în 1929, Ion Mușlea susține necesitatea constituirii arhivei de folclor, evocând proiectele culturale ale altor state europene: Suedia, Norvegia, Danemarca, Finlanda, Ungaria, Grecia¹⁰. Pentru demersul comparativ, folosim ca sursă documentară site-ul oficial al instituției de cercetare SKS (Suomalaisen Kirjallisuuden Suera – Finnish Literature Society)¹¹. Obiectivul principal al arhivei, așa cum e enunțat de reprezentanții instituției, este colectarea și organizarea materialelor culese¹².

⁶ Thomas K. Schippers, *Une carte trop risquée? Notes sur la recherche française à l'âge d'or de la methode cartographique*, în Régis Meyran, Jacqueline Christophe (Direction), *op. cit.*, p. 26.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Interviu cu Paul Stahl, *Antropologia culturală. O știință a interdisciplinarității*, http://www.observatorcultural.ro/Antropologia-sociala-o-stiinta-a-interdisciplinaritatii.-Interviu-cu-Paul-STAHL*articleID_5010-articles_details.html.

⁹ Arhiva Cercului de Folclor Cluj este realizată după modelul Arhivei de Folclor a Academiei Române.

¹⁰ Ion Mușlea, *Memoriul adresat Academiei Române (1929)*, în Ion Mușlea, *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare 1930-1948*, Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Prefață de Ion Cuceu, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003, pp. 114-115.

¹¹ <http://www.finlit.fi/index.php?lang=eng>, accesat în 8 martie 2013.

¹² *Ibidem*.

Comparând arhivele din România cu această arhivă, a Finlandei, observăm următoarele puncte comune:

a. Culegerea prin corespondenți

Atât în România, cât și în Finlanda, cercetătorii au apelat la ajutorul colaboratorilor pe care i-au instruit, în vederea culegerii datelor. Cercetarea s-a făcut în cadrul unui plan de cercetare supraindividual, de proporții naționale.

Ion Mușlea a demarat proiectul culegerilor prin corespondenți, în anii '30, după înființarea Arhivei de Folclor a Academiei Române. În acest sens, a făcut publice îndemnurile de a culege folclor, instrucțiunile de culegere și sistemul de recompensare: *Apel către intelectualii satelor – cu prilejul înființării Arhivei de Folclor a Academiei Române* –¹³, *Culegeți folclor!* – apărut în „Satul și Școala”, Anul I (1931), Nr. 1, pp. 9-11¹⁴, *Câteva instrucțiuni pentru culegerea datelor și alcătuirea răspunsurilor*, retipărite la începutul chestionarelor trimise colaboratorilor¹⁵. Modelul pentru realizarea acestei instituții culturale, arhiva de folclor, este cel oferit de arhivele din nordul Europei. Corespondenții, atât cei din România, cât și cei din Finlanda, au fost instruiți de către specialiști, în ceea ce privește modul de colectare a datelor.

Apelul la ajutorul colaboratorilor arată, pe de o parte, că acțiunea de culegere a informațiilor relevante pentru patrimoniul folcloric este înțeleasă ca *urgență*. Pe de altă parte, utilizarea acestei modalități de colectare a datelor ilustrează lipsa unui număr suficient de specialiști, care să acopere arii tematice și spațiale cât mai largi, într-un timp limitat.

b. Instituționalizarea culegerilor folclorice

În primele decenii ale secolului XX, arhivele de folclor devin instituții culturale de interes major. Cercetătorii fac eforturi pentru instituționalizarea culegerilor folclorice, prin centralizarea lor în arhive de folclor. Colectarea controlată, arhivarea și conservarea sunt noi obiective ale disciplinei. În România, instituționalizarea culegerilor e și perioada instituționalizării disciplinei și a profesionalizării etnologiei, ca disciplină științifică.

¹³ *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare 1930-1948*, Ed. cit., pp. 127-130.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 129-131.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 131-132 și Nota editorilor nr. 1, p. 132.

Interesul pentru cultura tradițională / națională este vizibil în întreaga Europă, încă de la începutul secolului XIX, fiind subsumat proiectului de creare și de legitimare a statelor. În Finlanda, este înființată Societatea de Literatură Finlandeză, care „promovează cercetarea și publicarea cântecelor originare ale națiunii”¹⁶. Constituirea epopeei naționale, Kalevala, este o realizare științifică folosită ca argument pentru recunoașterea limbii finlandeze ca limbă oficială, precum și pentru obținerea independenței Finlandei¹⁷. Câteva decenii mai târziu, în 1866, în România, se înființează Societatea Literară Română¹⁸. În Franța, Academia Celtică lansează, în 1805, un chestionar pe baza căruia vor fi furnizate, de către colaboratori, date despre cultura tradițională. În 1811, în Italia de Nord „profesorii de literatură din licee sunt solicitați pentru a întocmi un tablou statistic al costumelor și al obiceiurilor populare, podoabelor și habitatului rural. Baza anchetei o constituie chestionarul Academiei Celtice”¹⁹. Englezul William Thoms, după modelul lui Jakob Grimm, lansează proiectul unei rețele de cercetători care să furnizeze materiale²⁰. În Franța, miniștrii Instrucției publice organizează o *Comisie a cântecelor religioase și istorice din Franța* (1842), respectiv un *Comitet de limbă, istorie și artă al Franței* (1852)²¹. Instrucțiunile, redactate de Jean-Jaques Ampère și adresate membrilor corespondenți ai Comitetului, menționează: „În aproape toate celelalte țări ale Europei, asemenea colecții au fost deja alcătuite. Dacă Franța este mai puțin avansată în această privință, nu este din cauză că, așa cum s-a crezut până acum, poezia populară i-ar lipsi țării noastre”²². După modelul fraților Grimm, Wilhelm Mannhardt, „a alcătuit, în 1865, un chestionar cu 35 de întrebări privitoare la credințele și obiceiurile agrare referitoare la recoltă”²³. În Elveția, profesorul Arthur Rossat, fiind însărcinat, în 1907, să culeagă cântecele populare elvețiene de limbă franceză, „a alcătuit un chestionar asemănător celui al lui Ampère”, pe care l-a distribuit corespondenților²⁴.

¹⁶ Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităților naționale în Europa: secolele XVIII-XX*, Traducere de Paul-Andrei Corescu, Camelia Capverde, Giuliani Sfichi, Polirom, Iași, 2000, p. 80.

¹⁷ *Ibidem*, p. 82.

¹⁸ http://www.academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm, accesat în 12 martie 2013.

¹⁹ Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 118.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 121.

²² *Ibidem*, p. 122.

²³ Ion Taloș, *Cuvânt înainte. Culegeri de folclor cu ajutorul corespondenților în Europa. Stadiul valorificării lor*, în Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestioarele lui B. P. Hasdeu*, Cu un cuvânt înainte de Ion Taloș, Ediția a doua revăzută și întregită de Ioan I. Mușlea, Editura Academiei Române, București, 2010, p. 7.

²⁴ *Ibidem*, p. 15.

La fel ca în întreaga Europă, și în spațiul cultural românesc al secolului XIX, au fost intelectuali care s-au ocupat de culegerea și de publicarea poeziei populare și a datelor etnografice²⁵. Aceștia apelează la colaboratori²⁶, la fel ca cercetătorii din alte țări europene. Sunt reprezentative pentru această perioadă, campaniile de cercetare realizate la inițiativa lui Bogdan Petriceicu Hasdeu și a lui Nicolae Densușianu. Ovidiu Bârlea prezintă conținutul chestionarelor juridic (1877) și lingvistic (1884) realizate de B. P. Hasdeu: „Chestionarul [juridic, n.n.] depășește sfera juridică, fiindcă întrebările îmbrățișează și aspecte de natură sociologică, apoi o seamă de obiceiuri legate de viața socială a satului românesc.”²⁷ Cele două chestionare alcătuite de Nicolae Densușianu, lansate între 1893 și 1894, respectiv între 1895 și 1896, conțin, în marea majoritate, întrebări care abordează probleme istorice, dar și întrebări care au în vedere folclorul și etnografia²⁸.

Chestionarele redactate de cei doi învățați ai vremii au fost trimise în aproape toate zonele din spațiul românesc din Vechiul Regat. De asemenea, la sfârșitul secolului XIX, Academia Română, la inițiativa lui Bogdan Petriceicu Hasdeu, inițiază realizarea unor monografii și publicarea lor²⁹. În urma acestora, Academia susține financiar publicarea volumelor unor etnografi, contribuind nu numai la cunoașterea culturii folclorice din toate zonele românești³⁰, ci și la consacrarea unei prime generații de folcloriști (de dinainte de constituirea etnologiei ca disciplină științifică)³¹.

Spre deosebire de prima jumătate a secolului XX, în secolul al XIX-lea, culegerea s-a făcut direct în scopul publicării și pentru dovedirea științifică a specificității unei națiuni. În spațiul românesc, Arhivele de Folclor, ca instituții culturale, nu sunt menționate de cercetători sau de teoreticieni ai secolului XIX. Însă, în secolul al XX-lea, culegerile prin colaboratori inițiate în Finlanda, dar și în alte state nordice (Suedia, Norvegia, Danemarca) și apoi, prin adoptarea modelului nordic, în România, au ca prim obiectiv depunerea într-o instituție culturală, Arhiva de

²⁵ Menționez doar câteva nume: Vasile Alecsandri, Simeon Florea Marian, Teodor T. Burada etc.

²⁶ De exemplu, Simeon Florea Marian, Teodor T. Burada.

²⁷ Ovidiu Bârlea, *B. P. Hasdeu și folclorul*, în Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarul lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, 1970, p. 43.

²⁸ *Ibidem*, p. 11.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 172.

Folclor, și abia apoi valorificarea lor. În legătură cu noua etapă a demersului de cercetare, arhivarea, Ion Taloș afirmă: „Începutul secolului al XX-lea marchează în folcloristica internațională o intensificare a culegerilor pe teren. Iau naștere arhive folclorice în Finlanda, Suedia, Estonia, Lituania, Germania, Grecia ș. a., care preconizează colecționarea materialelor de cultură populară nu numai pentru a fi publicate – cum făcuseră numeroși folcloriști izolați până atunci – ci în mod deosebit pentru a putea fi «depozitate», «conservate» și puse la dispoziția cercetărilor teoretice și a sistematizărilor»³², Așadar, dacă în secolul al XIX-lea, culegerile erau valorificate direct prin publicații și studii științifice, perioada interbelică a reprezentat perioada de instituționalizare a culegerilor folclorice.

În spațiul cultural românesc, inițiativa instituționalizării culegerilor și a creării unei arhive de folclor apare tot la începutul secolului XX:

1910 – „Profesorul și muzicologul Dumitru Georgescu Kiriac înaintează Academiei Române, în 1910, un memoriu în care propune organizarea unor culegeri sistematice de folclor pe întreaga țară, cu ajutorul mijloacelor mecanice moderne de atunci (fonograful), fixând și repere riguroase metodologice”³³.

1920 – „În sesiunea din 27 mai 1920 (cu revenire în 1924), Ovid Densusianu prezintă Academiei Române un *Plan pentru reorganizarea adunării și publicării materialelor de folklore*. Preconizează înființarea, pe lângă Academia Română, a unei arhive folclorice, alcătuirea unui corpus, a unui atlas folcloric și a unui etnografic, alături de cel lingvistic, a unor monografii regionale, folosirea chestionarelor pe întreg teritoriul României.”³⁴

1927 - se înființează Arhiva Fonogramică a Ministerului Cultelor și Artelor coordonată de profesorul George Breazu³⁵.

1928 – se înființează Arhiva de Folklore a Societății Compozitorilor Români, coordonată de Constantin Brăiloiu, membru corespondent al Academiei Române³⁶.

1929 – Ion Mușlea argumentează necesitatea instituționalizării și centralizării culegerilor folclorice, în memoriile trimise Academiei Române.

³² Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor I*, Ediție îngrijită, cu studiu introductiv, bibliografie, registrul corespondenței de specialitate, indice, de Ion Taloș, Editura Minerva, București, 1971, p. V.

³³ http://www.academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm, accesat în 13 martie 2013.

³⁴ http://www.academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm, accesat în 13 martie 2013.

³⁵ http://www.academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm, accesat în 13 martie 2013.

³⁶ http://www.academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm, accesat în 13 martie 2013.

Arhiva de folclor este, la începutul secolului XX, o instituție culturală care centralizează cercetările folclorice, pentru un mai bun control științific al acestora. În traseul datelor de teren utilizate în scop științific, apare o nouă etapă – *arhivarea*.

c. Criteriile de ordonare a materialelor

Premisele teoretice ale cercetărilor din România și din Finlanda sunt similare. Cercetătorii ordonează materialul folcloric după aceleași categorii. Materialul colectat este clasat după criteriul spațial și după cel tematic. Cercetătorii reorganizează datele culese după criterii stabilite conform principiilor teoretice și finalităților disciplinei. În Franța, de exemplu, la fel ca în alte state europene, răspunsurile primite în urma anchetelor inițiate începând cu 1935, pentru *Enciclopedia franceză*, sunt arhivate separat: toate răspunsurile la o întrebare sunt regrupate; fiecare răspuns este văzut ca un element dintr-o serie și nu ca o unitate într-un eșantion / studiu de caz³⁷. Organizarea tematică a materialului conduce la aceleași nuclee tematice, atât în Finlanda, cât și în România: *calendarul tradițional, bocete, proverbe, anecdote, dansuri, jocuri* etc.

d. Chestionarul ca instrument de lucru

Chestionarul a fost instrumentul de lucru, în acțiunile de colectare a datelor, atât în România, cât și în Finlanda. Acesta este utilizat în anchetele de colectare a datelor etnografice, încă de la începutul secolului XIX, de Academia Celtică, fondată în 1804. Proiectul intelectual al fondatorilor este să ilustreze supraviețuirea elementelor celtice, în rândul populației franceze. În acest scop, elaborează un chestionar, în 1805, pe care îl difuzează funcționarilor din fiecare departament. Răspunsurile sunt reunite și publicate în *Mémoires de l'Académie*. Chestionarul are patru secțiuni și are în vedere aspecte legate de obiceiuri din timpul anului, obiceiuri din ciclul vieții, monumente antice, credințe și superstiții³⁸. O acțiune similară, în spațiul românesc, este cea promovată de Bogdan Petriceicu Hasdeu, care elaborează două chestionare: *Obiceiele juridice ale poporului român. Programa* (1878) și *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (1884-1885). Pe baza acestora, colaboratorii oferă manuscrise aflate în prezent în fondurile Bibliotecii Academiei Române. În secolul al XX-lea, Ion Mușlea realizează

³⁷ Bertrand Müller, *Écrire le folklore: les réponses aux enquêtes de la Commission de recherches collectives de l'Encyclopédie française*, în Régis Meyran, Jacqueline Christophe (Direction), *op. cit.*, p. 45.

³⁸ <http://www.garae.fr/spip.php?article227>, accesat în 22 martie 2013.

chestionare, ca instrumente și metode de lucru pentru colaboratori. Mai târziu, cercetătorii folosesc chestionarele, însă în alternanță cu alte metode de cercetare.

Astfel, chestionarul este un instrument de lucru important, în acțiunea de colectare a datelor relevante pentru demersul științific, din perioadele evocate mai sus. Prin chestionar, se jalonează foarte clar pista de culegere, aceasta fiind orientată în conformitate cu finalitățile disciplinei³⁹. Unicitatea instrumentului de cercetare și principiile științifice care îl susțin conduc spre rezultate care pot fi analizate prin metoda comparativă și pot fi asamblate într-o topografie folclorică.

e. Culegerea făcută de specialiști

Istoria cercetărilor din cadrul arhivelor de folclor remarcă trecerea de la culegerea prin corespondenți, la cercetarea (uneori, multidisciplinară) făcută de specialiști. Atât în România, cât și în Finlanda, (dar și în Franța⁴⁰) s-au organizat și campanii de cercetare tematică, la care au participat specialiști. Culegerea datelor de teren nu s-a făcut doar prin corespondenți, ci, într-o etapă ulterioară, prin inițierea unor campanii de cercetare. Specialiștii au alcătuit echipe care au descins în zonele rurale.

III. Arhiva de folclor și discursul de construcție a națiunii

Dezideratul proiectului arhivistic este identificarea trăsăturilor specifice poporului. Claude Karnoouh consideră că teoria lui Herder despre popor este cea care generează modelul politic al etniilor-națiune, în Europa Centrală și Orientală, între 1830 și 1919⁴¹. Proiectul arhivistic din prima jumătate a secolului XX se construiește pe linia teoriei herderiene. Asocierea indestructibilă dintre popor și limbă, precum și cea dintre identitatea națională și popor are la bază teoria herderiană. Proiectul arhivistic din prima jumătate a secolului XX se construiește pe linia acestei teorii: „Pentru Herder, geniul unei civilizații își găsea completitudinea expresivă în popor – entitate colectivă și nediferențiată –, în spiritul acestui popor, *Volksgeist*, rostit prin

³⁹ Maria Candale, *Ethnological Questionnaires and National Identity Construction*, în volumul Eleonora Sava (coordonator), *The Ethnological Archive. Paradigms and Dialogues*, Morlacchi University Press, Perugia, Italia, 2011.

⁴⁰ Marie-Noëlle Denis, *L'enquête d'architecture rurale (1950-1968), une étape dans la construction de l'ethnologie française*, în Régis Meyran, Jacqueline Christophe (Direction), *op. cit.*, p. 55.

⁴¹ Claude Karnoouh, *Invenția poporului-națiune. Cronici din România și Europa orientală 1973-2007*, Traducere de Teodora Dumitru, Cu o prefață de Sorin Antohi, Idea Design & Print, Editură, Cluj, 2011, p. 94.

limbă.”⁴² Conform teoriei lui Herder, identitatea națională este predeterminată, este rațiunea colectivă care generează și subsumează rațiunile individuale ale vorbitorilor limbii. Identitatea națională este definită ca esență transcendentă care se manifestă prin limbă: „Iar dacă menține ideea unei cunoașteri numai prin intermediul categoriilor intelectului – fără puțința cunoașterii lucrului în sine –, el susține și că rațiunea individuală – dată de Kant ca universală, nefiind adică nici istorică, nici culturală – ramâne predeterminată de ceva ce îi este superior, și anume un mod de a gândi, de a judeca, de a organiza care este colectiv, propriu fiecărei civilizații, și ale cărui principii fondatoare țin de niște legi în același timp singulare și autonome.”⁴³

Unul dintre obiectivele declarate ale arhivării este salvarea aspectelor culturale pe cale de dispariție. Teoria herderiană susține că trecerea timpului implică dezagregarea unității primordiale a poporului: „Pentru Herder, cu fiecare naștere a unui popor-cultură, această unitate se înfățișează pe dată în completitudine sa expresivă, în cel mai înalt punct al comuniunii și al identității unitare dintre intelect și sentiment, completitudine pe care dezvoltarea civilizației o va distruge însă, puțin câte puțin, pentru a nu mai avea, în cele din urmă, decât niște entități separate”⁴⁴.

Pierre Nora remarcă faptul că nicio epocă nu a fost atât de productivă în privința arhivelor (atât datorită mijloacelor tehnice de reproducere și conservare, dar mai ales datorită superstițiilor și respectului pentru urmări). Producerea arhivelor este un imperativ al epocii, bazat pe ideea dispariției memoriei tradiționale (ancestrale), dispariție determinată de industrializare.⁴⁵ Arhivele din România sunt rezultate ale premiselor epistemologice din perioada în care au fost create. Prin proiectul arhivistic demarat în perioada interbelică, etnologia românească se sincronizează cu mișcările culturale și științifice din celelalte state europene.

⁴² *Ibidem*, p. 81.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁵ Pierre Nora, *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*, Ed. cit., p. 31.

IV. Concluzie

Demersul nostru arată că științele etnologice din România au parcurs același traseu epistemologic cu cele din alte state europene, prin modul în care s-au autodefinit, și-au delimitat domeniul și metodele de cercetare.

Bibliografie

BÂRLEA, Ovidiu, B. P. Hasdeu și folclorul, în Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarul lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, 1970.

BÂRLEA, Ovidiu, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.

BROMBERGER Christian, *Introduction*, în MEYRAN, Régis, CHRISTOPHE Jacqueline, (Direction), *Du folklore à l'ethnologie*, Maison des sciences de l'homme, 2009.

CANDALE, Maria, *Ethnological Questionnaires and National Identity Construction*, în volumul Eleonora Sava (coordonator), *The Ethnological Archive. Paradigms and Dialogues*, Morlacchi University Press, Perugia, Italia, 2011.

DENIS, Marie-Noële, *L'enquête d'architecture rurale (1950-1968), une étape dans la construction de l'ethnologie française*, în MEYRAN, Régis, CHRISTOPHE Jacqueline, (Direction), *Du folklore à l'ethnologie*, Maison des sciences de l'homme, 2009.

HERZFELD, Michael, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, New York, London, 1997.

KARNOOUEH, Claude, *Invenția poporului-națiune. Cronici din România și Europa orientală 1973-2007*, Traducere de Teodora Dumitru, Cu o prefață de Sorin Antohi, Idea Design & Print, Editură, Cluj, 2011.

MUȘLEA, Ion, *Memoriu adresat Academiei Române (1929)*, în MUȘLEA, Ion, *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare*

1930-1948, Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Prefață de Ion Cuceu, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003.

MUȘLEA, Ion, *Cercetări etnografice și de folclor I*, Ediție îngrijită, cu studiu introductiv, bibliografie, registrul corespondenței de specialitate, indice, de Ion Taloș, Editura Minerva, București, 1971.

MÜLLER, Bertrand, *Écrire le folklore: les réponses aux enquêtes de la Commission de recherches collectives de l'Encyclopédie française*, în MEYRAN, Régis, CHRISTOPHE Jacqueline, (Direction), *Du folklore à l'ethnologie*, Maison des sciences de l'homme, 2009.

NORA, Pierre, *Présentation*, în *Les Lieux de mémoire*, I, Quatra, Gallimard, 1997.

SCHIPPERS, Thomas K., *Une carte trop risquée? Notes sur la recherche française à l'âge d'or de la methode cartographique*, în MEYRAN, Régis, CHRISTOPHE Jacqueline, (Direction), *Du folklore à l'ethnologie*, Maison des sciences de l'homme, 2009.

TALOȘ, Ion, *Cuvânt înainte. Culegeri de folclor cu ajutorul corespondenților în Europa. Stadiul valorificării lor*, în Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestioarele lui B. P. Hasdeu*, Cu un cuvânt înainte de Ion Taloș, Ediția a doua revăzută și întregită de Ioan I. Mușlea, Editura Academiei Române, București, 2010.

THIESSE, Anne-Marie, *Crearea identităților naționale în Europa: secolele XVIII-XX*, Traducere de Paul-Andrei Corescu, Camelia Capverde, Giuliani Sfichi, Polirom, Iași, 2000.

http://www.observatorcultural.ro/Antropologia-sociala-o-stiinta-a-interdisciplinaritatii.-Interviu-cu-Paul-STAHl*articleID_5010-articles_details.html.

<http://www.finlit.fi/index.php?lang=eng>, accesat în 8 martie 2013.

http://www.academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm, accesat în 12 martie 2013.

<http://www.garae.fr/spip.php?article227>, accesat în 22 martie 2013.

“THE TALES OF THE CASTLE” LOST AND REDISCOVERED ARTIFACTS FROM THE TELEKI COLLECTION FROM GORNEȘTI

Fabian Istvan

Assist. Prof., PhD, “Petru Maior” University of Tîrgu Mureș

Abstract: The archaeological collection of the count’s Teleki Domokos from Gornesti was one the most important from the end of the 19th century and the beginning of the 20th. The collection had a great number of prehistoric, roman and medieval artifacts arranged in chronological order and with a meticulous inventory. The sheer size of the collection can be estimated only by the quantity and quality of the objects given to the Transylvanian National History Museum and/or Mures County Museum. Unfortunately many artifacts were lost once the castle was “liberated” by the Red Army and later was nationalized. The present paper describes the “Odyssey” of some artifacts considered to be lost but rediscovered accidentally after more than five decades.

Keywords: Gornești, castle, collection, artifacts, museum.

Gorneștiul este atestat documentar sub denumirea de Knezeg în 1319, când regele Carol Robert de Anjou donează domeniul voievodului Transilvaniei, Széchenyi Tamás. Mai târziu, domeniul ajunge în proprietatea familiei Erdélyi de Somkerék. Erdélyi István construiește aici, între 1462 și 1465, un castel medieval cu cinci turnuri, înconjurat de un șanț de apărare alimentat cu apă din râul Mureș. Accesul în castel se făcea pe un pod de cărămidă ce se continua cu un pod mobil. În 1477, un document emis de cancelaria lui Matei Corvin menționează castelul sub numele de *Castrum Nostrum* (regis) *Gernyezegh*. Domeniul intră în posesia familiei Teleki în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, prin Mihály Teleki de Szek - cancelar al Transilvaniei în timpul lui Apafi Mihály și una dintre personalitățile influente din jurul principelui. Apafi i-a dăruit domeniul și castelul de la Gornești în 1675.¹

¹ <http://monumenteuitate.org/ro/monument/235/Gornesti-Teleki>

Cel care a construit castelul în forma actuală a fost contele Teleki László care hotărăște să transforme castelul medieval și domeniul de la Gornești într-o elegantă reședință nobiliară în stil baroc. Alege pentru aceasta reconstrucție pe arhitectul vienez Andreas Mayerhoffer. Planurile pentru noul palat au fost întocmite între anii 1769 și 1772 iar în 1772 a început demolarea vechiului castel. Între timp, în 1771, Andreas Mayerhoffer moare la Budapesta iar lucrările acestuia sunt preluate de fiul său, Johan Mayerhoffer.

În 1778, Teleki László moare la Gornești iar, la acea vreme, corpul central al palatului era aproape terminat. Însă lucrările vor fi continuate de fiul cel mare al contelui, József.

Palatul a fost construit în stilul palatelor Grassalkovich. Are plan în formă de U, cu un pavilion central decroșat, în trei axe. Clădirea are subsol, parter, etaj și pod. Aripile palatului formează o curte de onoare amplă, orientată spre parc. Decorația fațadelor este simplă, singurul care primește mai multe ornamente fiind pavilionul central.

Lucrările la amenajarea parcului domeniului din Gornești sunt continuate de Teleki József al II-lea care, călătorind prin Europa asemenea tatălui și unchiului său, dar și în Anglia, este impresionat de parcurile engleze. Reîntors pe domeniul de la Gornești la începutul anilor 1800, Teleki József transformă grădina franceză într-un parc englez, cu alei și arbori de esență rară, profitând de atmosfera istoricistă dată de vechiul șanț de apărare al castelului medieval. Un plan al parcului din 1831 includea un obelisc și o glorieta despre care nu știm dacă au mai fost construite. Însă cel mai important element adăugat în aceasta generație este monumentul comemorativ al lui Teleki József, ridicat în anul morții sale (1817) de către soția sa, Zsófia Teleki de Szék. Monumentul din parcul castelului este alcătuit dintr-un soclu de piatră cu inscripții în latina, azi parțial distruse, ce are deasupra o urnă decorată cu ghirlande. Contele a murit la vârsta de 40 de ani și a fost tatăl a opt copii. Cel de-al doilea fiu, Teleki Domokos, a moștenit domeniul. În timpul acestuia, la fel ca multe alte cazuri din Transilvania, domeniul este devastat în 1849 de trupele rusești, venite în ajutorul habsburgilor pentru a înăbuși revoluția. Acest episod trist din istoria domeniului apare menționat de Charles Boner, un călător englez ce a vizitat Transilvania la sfârșitul anilor 1850. În cartea sa, *Transylvania: Its Product and Its People* [London: Longmans, 1865.], Boner scrie: *'Locul a avut teribil de suferit în timpul revoluției: tablourile au fost distruse, podelele rupte, mobila cu mătase furată, legăturile de piele ale valoroaselor cărți din bibliotecă rupte și folosite la peticirea curelelor sau șeilor. Nicio fereastră nu a mai ramas, pe scurt, nu a mai ramas nimic de distrus. A fost restaurat cu*

simplitate iar acum ordinea și confortul domnesc aici, încât pare aproape incredibil ca locul să fi trecut, cu atât de puțin timp în urmă, prin acea devastare nemiloasă.”²

Descrierea făcută de Ch.Boner pentru starea castelului și a mobilierului său se potrivește perfect peste aproape 100 de ani când, în toamna lui 1944 castelul a fost „eliberat” de o unitate de cavalerie a Armatei Roșii care, a jefuit clădirea și a distrus biblioteca (o parte din cărți au fost salvate și se păstrează în Biblioteca Teleki din Tg. Mureș și la Muzeul Aradului). Un ziarist care lucra pentru Asociația Muzeului Ardelean, descria astfel starea castelului în ianuarie 1945 : „o parte din ferestre și uși a fost furată (...) a dispărut tot mobilierul, ca am gasit au fost doar fragmente irecuperabile de mobilier. Pe coridorul unde se afla colecția lui Teleki Domokos am găsit doar cioburi și fragmente de piatră”. Se pare că acum au fost distruse/furate planurile fântânii cântătoare din centrul Mureșului, colecția (partea ce a rămas în Ardeal întrucât cea mai mare parte a colecției de covoare orientale a contelui a fost mutată preventiv la Budapesta în 1940 dar a ars complet în timpul asediului capitalei ungare desfășurat între 25 decembrie 1944-13 februarie 1945.) de covoare turcești iar cărțile vechi și manuscrisele (aproximativ 6000 de volume) au fost utilizate ca așternuturi pentru cai cazacilor, cai care au fost „cazați” în camerele castelului. Stelele funerare romane, ancadramentele de porți medievale din colecție au fost sparte și aruncate în curtea castelului. În 1949 ansamblul a fost naționalizat iar în 1956, după o epidemie de tuberculoză, a fost transformat în preventoriu TBC pentru copii. Între 1961 și 1962 clădirea a fost renovată pentru a servi noii funcțiuni. Pe parcursul anilor, s-au făcut diferite modificări și renovări, printre care încălzirea centrală și închiderea porticului de la parter cu ferestre (1991), înlocuirea unora dintre ferestrele vechi și pictarea dormitoarelor copiilor. Interiorul păstrează însă sobele, candelabrele, tâmplăria și stucaturile originale. Ansamblul a fost retrocedat în 2006 și a intrat efectiv în posesia urmașilor din familia Teleki în 2011. În prezent, aceștia doresc restaurarea palatului și parcului și introducerea lor în circuitul turistic.

Teleki Domokos al II-lea s-a născut la Cluj în 1880 și a fost un pasionat colecționar de artă și covoare orientale și occidentale, pe care le păstra în palatul de la Gornești (o parte din această colecție de covoare se găsește astăzi în muzeele din Budapesta). S-a căsătorit în 1905 cu contesa Eduardine Teleki de Szék. Fiul lor, Mihaly a fost ultimul locatar al castelului înainte de „eliberare”. Contele nu a fost doar un simplu anticar, ci așa cum arată și organizarea colecției a

² <http://monumenteuitate.org/ro/monument/235/Gornesti-Teleki>

știut să sistematizeze obiectele primite/recuperate în funcție de epoca istorică, colecția având și o parte importantă de obiecte etnografice.

Privitor la colecția lui Teleki Domokos, există trei surse mai importante: lucrarea lui Paulovics Istvan: *Dacia keleti határvonala és az úgynevezett „Dák”-ezüstkincsek kérdése*, apărută la Cluj în 1944 în care se acordă un spațiu generos descrierii monumentelor de epocă romană aflate în colecția contelui. Sunt descrise 31 de stelae, aediculae, elemente arhitectonice și fragmente de inscripții, însoțite de traducerea textelor, desene și fotografii³.

Cea de-a doua sursă este volumul III/4 din *Inscripțiile Daciei romane, Inscripțiile din Dacia Superior, zona răsăriteană* apărută în 1988⁴. Pentru marea majoritate (95%) a materialelor descrise ca aparținând comunei Cristești, autorul face precizarea că se aflau în colecția Teleki din Gornești. Bibliografia principală folosită în IDR este tot lucrarea lui Paulovics dar, I.I. Russu în unele ocazii (mai precis 5 din cele 16 monumente funerare descrise) face precizarea că obiectul descris în 1944 era dispărut în 1952. Celelalte 11 au ajuns în lapidarul MJM.

Cea de-a treia sursă este monografia: *Așezarea romană de la Cristești*, de Nicoleta Man care din punct de vedere cantitativ nu aduce nimic nou, doar din punctul de vedere al analogiilor și interpretării.⁵

Recuperarea (accidentală aproape) obiectelor pierdute/aruncate a început în iunie 2013 când cu ocazia unor lucrări în parcul castelului au fost descoperite: o piatră funerară romană și două ancadramente de porți medievale.

Stela funerară, „descoperită”, este realizată din calcar și prezintă scena banchetului funerar. Înălțimea originală era de 87 cm (62 cm în prezent), lățimea 62 cm, grosimea 23.5 cm. Monumentul a fost descris de Paulovics în 1942 când ca oaspete al contelui Teleki a inventariat monumentele aflate în colecția acestuia⁶. „în triunghiul deasupra frontonului, o rosetă, pe fronton, un cap de Medusa cu plete răsfirate pentru a umple spațiul. Dedesubt o combinație a redării defuncțiilor și a scenei de sacrificiu: pe partea stângă într-un scaun cu spătar înalt e o femeie, probabil defuncta, cu capul și trunchiul întors către privitor. Hainele au trăsături populare

³ Paulovics Istvan, *Dacia keleti határvonala és az úgynevezett „Dák”-ezüstkincsek kérdése*, Erdélyi Tudományos Intézet, Minerva Rt., Kolozsvár, 1944, p.80-92

⁴ Institutul de Istorie și arheologie Cluj-Napoca, *Inscripțiile din Dacia și Scythia Minor*, colecție îngrijită de D.M. Pippidi și I.I. Russu, Seria Primă, *Inscripțiile Daciei Romane. Volumul III: Dacia Superior, 4, Zona răsăriteană*. Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1988 p.101-124

⁵ Nicoleta Man, *Așezarea romană de la Cristești*, Ed.Mega, Cluj-Napoca, 2011.

⁶ Paulovics, *op.cit.* p. 92

observabile și la alte monumente. Părul ei este impletit și foarte bine aranjat, în urechi cercei de mari dimensiuni. În mâna dreaptă ține un măr cu, stânga și o întinde carte masă (tripus). În partea dreaptă, pe *kline* se află probabil un bărbat ce ține în stânga o ceașcă. Între cei doi, un copil, probabil un *Genius*. Se poate vedea foarte bine marginea *kline*-ului și chiar perina pe care stă bărbatul. Deasupra capetelor celor doi, fundalul are aspect de pernă. Spatele monumentului, în partea stângă prezintă o adâncitură, aici probabil că era cuplat la ceva.”⁷ În momentul descoperii din partea de jos a monumentului lipseau aproximativ 20 de cm deci unele elemente descrie de Paulovics lipsesc, păstrându-se imaginea femeii așezată pe *Kathedra*, copilul și bărbatul așezați pe *kline*, *mensa tripes* lipsind⁸. Hainele defuncților arată originea lor eraviscă iar banchetul funebru este „simplificat de tip panonic” ce apare în Panonnia în ultimele două decenii ale sec.I a.Chr., atelierele de la Aquincum având un rol important în elaborarea și difuzarea acestui motiv⁹

Odată cu stela funerară (practic aruncate unele peste altele) au fost descoperite două ancadrame de porți medievale, unul având scrijelit pe partea superioară anul 1282. Pe baza unor schițe ale contelui (printre foarte puținele rămase) s-a putut stabili că provin din Galații Bistriței, comună formată din cinci sate, fiecare cu o biserică de epocă romanică sau gotică: Albeștii Bistriței o biserică gotică (azi lutherană) de sec.XV, Dipșa biserică evanghelică de sec. XV, Herina, biserică romanică din sec.XIII (azi evanghelică) și Tonciu, o biserică romano-catolică de sec. XV. După anul scrijelit se pare că cel puțin una din ancadrame provine de la Herina.

Anul acesta au continuat încercările de recuperare a pieselor din colecția Teleki. Au continuat cercetările din curtea/parcul castelului precum și în pivnița acestuia. Astfel au fost recuperate din cea din urmă locație două fragmente de epocă romană:

Una dintre ele, o coloană votivă, prezintă inscripția: *ASELIUS ALESSANDER PRO... I.I.*, Russu în IDR III/4 descrie acest monument ca aflat inițial la Șard și îl citează pe istoricul Teglas

⁷ Az oromzat feletti háromszögben rosetta, az oromban Medusa-fej térkitöltően szétfolyó fűrtökkel. Alatta az elhunytak ábrázolásának és az áldozati jelenetnek összekombinálása: balról tróntámlás fonott székben oldalt ül egy nő, bizonyára az elhunyt, képsíkba kifordult fejjel és felső testtel. Ruházata az eddig is megfigyelt népies jellegű. Haja kétoldalt és a fejtetőn (csavart) fűrtökben nagyon rendezett; füleiben nagy függők láthatók. Jobbjában alma, balkeze az áldozati asztal (tripus) felé nyúl. Jobbra a másik felnőt, mintha klinén ülő férfi lenne: bal kezével csészét emel ajkához. A kettő között szárnyas gyermek, Genius mellképe. Jól látható a kliné széle és a jobboldali alak alatt még a párna is. Az alakok feje felett a háttér párnaszerűen kidomborodik. Hátral a bal széle bemélyített, itt valami kapcsolódott hozzá.

⁸ N.Man, *op.cit.* p.220

⁹ M. Bărbulescu (coord), *Funeraria Dacoromana. Arheologia funerară a Daciei romane*. Presa Universitară Clujeană, 2003p. 369.

Gabor care, în 1907 a văzut piesa și a interpretat fragmentul de inscripție drept: „dis Manibus... SELI V(ixit) A(nnis).../ A(lexa)NDER pro(curator) aug”. Russu fotografiază fragmentul în 1952 și afirmă că a intrat în lapidarul MJM. Important de reținut că numele de gentiliciu Alessander nu apare în Dacia decât aici¹⁰. Al doilea fragment, tot roman, prezintă doar câteva litere: I(?) A/B (?) M (?).

Tot în acest an, din grădina castelului au mai fost recuperate alte ancadramente de uși, și ferestre (de fapt un fragment indentificat drept o parte dintr-o rozetă în stil gotic).

Acestea sunt doar câteva fragmente disperate: cât de mare era colecția în sine nu se știe exact de vreme ce au dispărut toate notițele și caietele de inventar. Paulovics, care în 1942 este ultimul care vede colecția întreagă, doar pentru epoca romană descrie 31 de stelae, edicule, elemente arhitectonice și inscripții. În 1952 când I.I. Russu inventariază fragmentele romane afirmă că din monumentele romane, în număr de 16 în 1944, cinci au dispărut, iar 11 au ajuns în lapidarul MJM. Ciudat este faptul că cele două fragmente romane descrise în studiul de față sunt prezentate ca fiind în lapidar. Oricum listele de obiecte donate MJM (aproximativ 600) respectiv MNIT (cam 500), printre care statuete, aplici, ceramică, inscripții (în mare parte provenind de la așezarea romană de la Cristești dar și de la Brâncovenești, și Galații Bistriței) arată mărimea acestei colecții istorice. De aceea planurile de viitor încearcă refacerea (măcar în format electronic) a colecției și (re)deschiderea unui lapidar la castelul de la Gornești.

BIBLIOGRAPHY:

1. Bărbulescu Mihai. (coord), *Funeraria Dacoromana. Arheologia funerară a Daciei romane*. Presa Universitară Clujeană, 2003.
2. *Inscripțiile Daciei Romane. Volumul III: Dacia Superior, 4, Zona răsăriteană*. Institutul de Istorie și arheologie Cluj-Napoca, Inscriptiile din Daci si Scythia Minor, colecție îngrijită de D.M. Pippidi și I.I. Russu, Seria Primă Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1988 .
3. Paulovics Istvan, *Dacia keleti határvonala és az úgynevezett „Dák”-ezüstkincsek kérdése*, Erdélyi Tudományos Intézet, Minerva Rt., Kolozsvár, 1944.
4. Man Nicoleta, *Așezarea romană de la Cristești*, Ed.Mega,Cluj-Napoca, 2011.

¹⁰ IDR III/4 p. 49

5. <http://monumenteuitate.org/ro/monument/235/Gornesti-Teleki>

**MIMICRY, SYNCRETISM, TRADITIONALISM. WHAT DO THE ROMANIAN
TEENAGE STUDENTS THINK ABOUT HALLOWEEN, VALENTINE'S DAY OR
BLACK FRIDAY?**

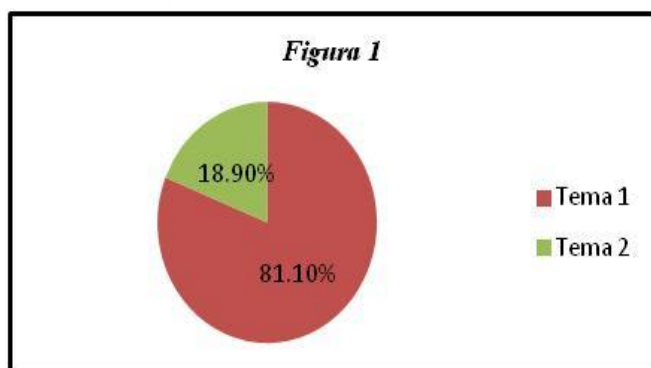
**Alina Țiței, Assist. Prof., PhD and Silvia Maria Chireac, Assoc. Prof., PhD, "Al.
Ioan Cuza" University of Iași**

Abstract: As Communism crumbled in Europe, many of the former socialist countries – Romania as well – began a rapprochement with the West, in an effort to shorten the gap with the civilized world. Mainly associated with America and Americans, this process of Westernization involved the appropriation of a number of cultural, social, political, and economic patterns. In recent years, celebratory practices such as Halloween, Valentine's Day or Black Friday have been quite enthusiastically adopted by Romanians; nevertheless, the response these practices have generated, especially among the young generations, is rather surprising. This paper focuses precisely on analyzing the opinions and attitudes of a group of Romanian high-school students towards "Americanization" in contrast to the autochthonous cultural heritage.

Keywords: tradition, celebration, American, Romanian, cultural identity

§.1. Preliminarii

Unul dintre principalele obiective enunțate în cadrul proiectului „Competențe lingvistice în L3 și identitate multiculturală – variabile de integrare lingvistică ale elevilor români în contexte de imigrație” este acela de a întreprinde o analiză a atitudinilor culturale pe care le dezvoltă elevii români din contextul autohton în comparație cu elevii români din contextul migrațional (Spania). Avem în vedere un factor determinant în procesul de configurare a identității culturale și multiculturale, respectiv modul diferit în care aceștia înțeleg să se raporteze la elementul cultural endogen, dar mai cu seamă la cel alogen. Prin urmare, am ales ca atât instrumentul lingvistic în limba română, cât și cel în limba spaniolă să ofere elevilor posibilitatea de a-și exprima opinia în legătură cu una dintre cele două teme cu caracter etno-socio-cultural pe care le-am propus în fiecare caz.



Lucrarea de față se oprește asupra datelor culese în urma aplicării instrumentului lingvistic în limba maternă, mai exact, asupra opiniilor și atitudinilor manifestate de către grupul-țintă față de cea de-a doua temă sugerată: „Românii și sărbătorile americane (Valentine’s Day, Halloween,

Black Friday): pro sau contra?”. Din cei 127 de elevi ai Liceului „Emil Racoviță” din Vaslui, cu vârste cuprinse între 14 și 16 ani, care au participat la probă, majoritatea (103) s-a orientat către prima temă – „Rolul tehnologiei și al rețelelor sociale în viața de zi cu zi” – și doar 24 de elevi au optat pentru cea de-a doua, care constituie subiectul analizei noastre (Fig.1). Trebuie însă menționat că datele prezentate sunt parțiale, instrumentul lingvistic urmând a fi aplicat și în cadrul altor unități de învățământ.

De ce am propus o astfel de temă? În primul rând, deoarece am considerat oportun și necesar să adecvăm conținutul etno-socio-cultural al probei lingvistice la categoria de vârstă a grupului-țintă cu care aveam să lucrăm. În al doilea rând, întrucât era vorba despre tineri, am încercat să propunem o temă care să le trezească interesul, dar și care să răspundă obiectivului nostru de a afla cum percep adolescenții români – și românii, în general – elementele din cultura proprie și din culturile străine, mai cu seamă cele importate din cultura americană, predominante în ultimele două decenii și jumătate.

Pentru fostele țări socialiste, printre care și România, prăbușirea regimului comunist a însemnat o apropiere firească de Vest, menită să scurteze decalajul față de lumea civilizată. *Occidentalizarea* – un proces conotat mai degrabă negativ ca rezultat al îndelungatei asocieri cu imperialismul și colonialismul vestic (Spania, Portugalia, Anglia, Franța, Statele Unite) – a presupus totuși și adoptarea unor modele pozitive, în speță politice și economice, dar și socio-culturale, legate de tehnologie, limbă, legislație, stil de viață sau gastronomie¹.

O ușoară nuanțare a termenului plasează însă occidentalizarea, cel puțin din perspectiva europeană ulterioară celei de-a doua conflagrații mondiale, în strânsă legătură cu Statele Unite ale Americii. Apare astfel în spațiul public conceptul de *americanizare*, definită de istoricul

¹ George Ritzer & Paul Dean, *Globalization: A Basic Text*, 2nd edition, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2015, p. 79.

Richard Kuisel ca „importul de către non-americani al unor produse, imagini, tehnologii, practici și conduite intim asociate cu America/americanii”². Ori, altfel spus, fenomenul care impune „adoptarea consumului de masă, a capitalismului de piață și a culturii de masă”³. Dacă în perioada imediat următoare războiului au fost mulți cei care au aplaudat rolul salvator al Statelor Unite în istoria Europei, începând cu anii '60 ele sunt percepute mai curând ca o amenințare comercială, industrială și economică la adresa „Bătrânului Continent”. În zilele noastre, nu doar Europa, ci întreaga lume resimte procesul acesta de americanizare, care afectează îndeosebi sfera economică, dar și pe cea politică, juridică, militară și culturală⁴.

Într-o societate globală consumeristă, Statele Unite sunt liderul incontestabil, multe dintre cele mai puternice și valoroase branduri din lume aparținând „Unchiului Sam”. Cum era de așteptat, nici România postdecembristă nu a fost ocolită de „febra” produselor americane, iar în ultimii ani a venit și rândul unor practici festive precum Halloween, Valentine’s Day ori Black Friday să fie primite cu destul de mult entuziasm de către români, în pofida unui patrimoniu de tradiții și obiceiuri populare destul de bogat. Care este însă istoria acestor sărbători de peste Ocean, cât din semnificația lor inițială se mai păstrează astăzi și în ce măsură influențează ele identitatea culturală a poporului român?

§.2. Pe urmele sărbătorilor americane: Halloween, Valentine’s Day, Black Friday

Sărbătorit mai ales în Irlanda, Statele Unite, Canada, Puerto Rico și Marea Britanie, și ocazional în unele părți din Australia și Noua Zeelandă⁵, Halloweenul este un produs cultural tradițional – devenit între timp un adevărat eveniment de masă – pe care americanii l-au „exportat” cu succes în numeroase colțuri ale lumii (se estimează că peste 100 de țări au preluat această sărbătoare⁶) și care a ajuns rapid extrem de popular atât printre cei mici, cât și printre adulți. Numărul foarte mare de vânzări înregistrat cu acest prilej plasează sărbătoarea pe locul al

² Richard Kuisel, “Debating Americanization: The Case of France”, in Ulrich BECK, Natan SZNAIDER, Rainer WINTER (eds.) *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, Liverpool: Liverpool University Press, 2003, p. 96.

³ Richard Kuisel, *op. cit.*, p. 97.

⁴ George Ritzer & Paul Dean, *op. cit.*, p. 79.

⁵ „Halloween”, <https://ro.wikipedia.org/wiki/Halloween> [Accesat la: 25/04/2016].

⁶ „Halloweenul – exmatriculat din școlile americane – adoptat de cele românești”, in *Semnele Timpului*, <http://semneletimpului.ro/religie/halloweenul-exmatriculat-din-scolile-americane-adoptat-de-cele-romanesti.html> [Accesat la 01/05/2016].

doilea după Crăciun, iar în Statele Unite este considerată a treia cea mai importantă petrecere a anului, după Revelion și Super Bowl Sunday⁷.

Dar cum a luat naștere Halloween? Analele Bisericii Catolice consemnează că în anul 609/610 papa Bonifaciu IV alege data de 13 mai pentru a consacra Panteonul ca bazilică creștină în cinstea Fecioarei Maria și a martirilor din timpul persecuțiilor romane. Un secol mai târziu, în anul 741, papa Grigore III dedică în bazilica Sfântului Petru un oratoriu nu doar martirilor, ci tuturor sfinților în general. Sărbătoarea își lărgeste astfel conținutul, iar în anul 835 papa Grigore IV mută data sărbătorii pe 1 noiembrie, zi închinată de atunci Fecioarei Maria și tuturor sfinților – *All Saints' Day* sau *All Hallows' Day*. Seara din ajun, 31 octombrie, era cunoscută ca *All Saints' Eve* sau *All Hallows' Eve* – de unde și numele actual al sărbătorii. Mai mult decât atât, în anul 988, Biserica Apuseană instituie o nouă sărbătoare pe data de 2 noiembrie: Ziua Morților (*All Souls' Day*), moment de aducere aminte în care credincioșii se roagă pentru ca sufletele din purgatoriu să fie izbăvite de chinurile veșnice⁸.

Însă cu mult înainte ca Halloweenul să îmbrace haina creștină, în nordul Europei, vechii celți sărbătoreau timp de trei zile festivalul Samhain, care marca Anul Nou Celtic. Religia lor politeistă se baza pe existența și venerarea unui număr mare de zei, printre care și Samhain, zeul morților. Pe 1 noiembrie celții celebrau Anul Nou și începutul iernii. Aveau convingerea că la cumpăna dintre vechiul și noul an, pe 31 octombrie, Samhain aduna toate sufletele celor care muriseră în anul precedent și hotăra ce formă aveau să ia în anul următor. Cele bune se reîncarnau într-un corp omenesc, pe când cele rele erau condamnate să trăiască în trupurile animalelor. Credeau, de asemenea, că această pedeapsă putea fi ușurată prin sacrificii, rugăciuni și ofrande aduse zeului.

Samhain îngăduia celor care muriseră în cursul anului să se întoarcă preț de câteva ore la locuințele de odinioară, pentru a se reuni cu cei dragi lor. Așa se explică și credința celților că în noaptea de Anul Nou – Halloweenul actual –, vrăjitoare, fantome și demoni de tot felul bântuiau pe pământ. Pentru a alunga aceste spirite, care se temeau de foc, dar și pentru a-l preamări pe Belenus – zeul luminii, al soarelui și al vindecării –, druizii aprindeau pe culmile dealurilor niște ruguri imense. Se crede că tot în acea noapte duhurile necurate le jucau farse

⁷ John Ankerberg, John Weldon & Dillon Burroughs, *The Facts on Halloween*, Eugene, Oregon: Harvest House Publishers, 2008, p. 5.

⁸ John Ankerberg, John Weldon & Dillon Burroughs, *op. cit.*, p. 19.

oamenilor și își făceau apariții supranaturale. Ca parte a sărbătorii, celții se costumau, purtau măști grotești și dansau în jurul focurilor sacre, prefăcându-se adesea că erau urmăriți de spiritele malefice. Cei buni, în schimb, pe care zeul îi eliberase, erau întâmpinați cu mâncare pentru a se simți ca acasă.

Celții erau adepții practicilor oculte, venerau natura și îi atribuiau proprietăți miraculoase. Anumite plante și copaci, cum ar fi stejarul sau vâscul, aveau semnificații spirituale deosebite. Întrucât Samhain deschidea porțile noului an, divinația și prezicerea viitorului erau ritualuri nelipsite ale acestei sărbători, prilejul cel mai favorabil pentru a face predicții despre căsătorie, noroc, sănătate sau moarte. Era, de altfel, singura zi când se invoca ajutorul diavolului pentru astfel de practici⁹.

După cucerirea celților de către romani, tradițiile asociate sărbătorii lui Samhain s-au contopit cu cele ale sărbătorilor similare din calendarul roman, rezultatul fiind un hibrid păgân care vreme de trei secole a fost precursorul viitoarei sărbători „creștine” Halloween. Potrivit istoricului Nicholas Rogers, cu toate că „unii folcloriști i-au detectat originile în sărbătoarea romană a Pomonei, zeița fructelor și a semințelor, sau în festivalul morților denumit Parentalia [...], sărbătoarea trimite cel mai adesea la festivalul celtic Samhain sau Samuin, care înseamnă «sfârșitul verii»”¹⁰.

Fiindcă a luat naștere în păgânism, e firesc ca și obiceiurile pe care această sărbătoare le promovează să fie legate tot de credințe păgâne, fapt ce stârnește și astăzi printre creștini reacții dintre cele mai diverse. Așa se face că la începuturile istoriei americane, Halloweenul nu era sărbătorit tocmai din pricina profundelor rădăcini creștine ale națiunii. Abia în secolul al XX-lea celebrarea lui s-a extins la scară largă. Inițial, sărbătoarea își găsisese refugiu doar în micile comunități catolice de irlandezi, până când, odată cu foametea cartofului din 1846, milioane de compatrioți au debarcat pe țărmurile Americii aducând cu sine aceste obiceiuri. S-ar putea spune așadar că, într-o mare măsură, Halloweenul zilelor noastre amintește de o veche tradiție irlandeză ce coboară în timp până la festivalul celtic Samhain, care reprezenta totodată venirea iernii, anotimpul morții și al întinericului¹¹.

⁹ *Ibidem*, pp. 9-14.

¹⁰ Nicholas Rogers, *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 11.

¹¹ John Ankerberg, John Weldon & Dillon Burroughs, *op. cit.*, pp. 14-15.

Întâmpinată în fiecare an pe 14 februarie, Valentine's Day, Sfântul Valentin sau Ziua Îndrăgostiților, așa cum este cunoscută autohton, reprezintă în tradiția occidentală prilejul de a sărbători dragostea, oferind flori, cadouri și felicitări persoanei iubite. Deși s-a transformat cu timpul într-un spectacol kitsch și ultracomercial, scopul și originile sărbătorii rămân în esență nobile – cel puțin cele din perioada creștină –, spre deosebire de întunecatele începuturi ale sărbătorii irlandeze.

Acum mai bine de două mii de ani, una dintre zeitățile adorate în vechea Romă era Lupercus (lat. „cel care apără de lupi”), o divinitate italică străveche, considerată protectorul turmelor și al păstorilor; romanii îl identificau cu Pan, zeul grec al fertilității și al agriculturii, al pădurilor, câmpurilor și câmpiilor. Se credea că Lupercus proteja recoltele și animalele de lupii înfometați. În semn de mulțumire, locuitorii cetății organizau an de an, între 13 și 15 februarie, un mare festival – Lupercaliile –, dedicat totodată venirii primăverii și cuplurilor tinere. Pe durata sărbătorii, numele fetelor erau adunate în cutiuțe, iar băieții le extrăgeau. Perechile astfel formate trebuiau să țină tot anul; câteodată, cei doi își promiteau căsătorie, însă foarte adesea sfârșeau prin a avea cel mult o relație fizică¹².

Odată cu creștinarea, romanii decid să schimbe numele sărbătorii și o botează Sf. Valentin, în amintirea mai multor martiri omonimi, dar cel mai probabil a unui preot care trăise la Roma cu mulți ani în urmă și despre care circulau povești nenumărate. Se spune că preotul și-ar fi dobândit faima ajutând cuplurile să se căsătorească în secret, împotriva voinței războinicului împărat Claudius II Gothicus. Acesta era de părere că bărbații singuri se dovedeau mai buni soldați și, prin urmare, interzisesese categoric mariajul între tineri. Valentin susținea că, dimpotrivă, căsătoria este parte a planului divin și unul dintre scopurile existenței. De aceea, continua să officieze căsătorii pe ascuns, în numele iubirii. După o lungă prigoană, este prins și întemnițat, iar pe 14 februarie 269/270 împăratul îl condamnă la moarte prin decapitare. În închisoare, Valentin, cu puterile sale tămăduitoare, o vindecă de orbire pe fiica gardianului de care între timp se îndrăgostise. Legenda spune că-i scria zilnic misive de dragoste și că ultima

¹² Alice K. Flanagan, *Valentine's Day*, Minneapolis: Compass Point Books, 2002, pp. 5-6.

dintre ele, trimisă chiar în noaptea dinaintea execuției, se încheia cu aceste cuvinte: „Al tău Valentin”¹³.

Prima dată oficială a sărbătorii este instituită de către papa Gelasius I în anul 496, când Lupercaliile romane sunt înlocuite cu Ziua Sf. Valentin, în cinstea preotului martir ucis la Roma în secolul al III-lea. Povestea capătă o aură mitico-romantică abia prin secolul al XIV-lea, odată ce biserica creștină îl declară pe Valentin ocrotitorul îndrăgostiților, iar ziua de 14 februarie începe să fie serbată ca zi a iubirii. În 1537, regele Henric al VIII-lea stabilește prin cartă regală ca întreaga Anglie să sărbătorească Ziua Îndrăgostiților pe 14 februarie și tot atunci, în secolul al XVI-lea, apar primele mesaje oficiale de dragoste, așa-numitele *valentines*. Până la sfârșitul veacului al XVIII-lea, se comercializau deja felicitările tipărite care, în mod obișnuit, îl înfățișează pe Cupidon, zeul iubirii, alături de inimioare, flori și păsări, simboluri ale primăverii, anotimpul în care dragostea, ca și natura, renaște. În 1969 însă papa Paul al VI-lea decide eliminarea sfântului din calendarele catolice, dar nu se știe cu certitudine dacă despre acesta este vorba, dat fiind faptul că mai sunt alți doi sfinți asociați acestei date, un episcop și un misionar în Africa. Astăzi, sărbătoarea este foarte populară în Statele Unite, Marea Britanie, Canada și Australia, dar este celebrată și în alte țări precum Franța, Mexic, Japonia, Coreea¹⁴ sau chiar Arabia Saudită ori Iran, unde ziua iubirii, deși socotită un „import cultural decadent”, a reușit să supraviețuiască mediului ostil și să devină un fenomen în expansiune¹⁵.

Asocierea, aproape inevitabilă, dintre Ziua Îndrăgostiților și consumismul galopant al unei societăți tot mai avide se produce încă din secolul al XIX-lea. Bomboanele de ciocolată și florile, în special trandafirii roșii, devin cadourile tradiționale, însoțite de tipica felicitare. Se estimează că numărul de cărți poștale, scrisori de dragoste și mesaje electronice care se trimit anual cu această ocazie depășește un miliard¹⁶. Mai mult decât atât, în ultimii ani, sărbătoarea

¹³ Alice K. Flanagan, *op. cit.*, pp. 6-7. *Valentine's Day*, <http://www.britannica.com/topic/Valentines-Day> [Accesat la: 30/04/2016]. *Originile Zilei Îndrăgostiților*, http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/originile-zilei-indragostitilor [Accesat la: 30/04/2016].

¹⁴ *Valentine's Day*, <http://www.britannica.com/topic/Valentines-Day> [Accesat la: 30/04/2016]. *Originile Zilei Îndrăgostiților*, http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/originile-zilei-indragostitilor [Accesat la: 30/04/2016].

¹⁵ „Dragostea e obligatorie de Valentine's Day”, in *Semnele Timpului*, <http://semneletimpului.ro/social/dragostea-e-obligatorie-de-valentine-s-day.html> [Accesat la 30/04/2016].

¹⁶ *Originile Zilei Îndrăgostiților*, http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/originile-zilei-indragostitilor [Accesat la: 30/04/2016].

pare să-și fi lărgit semnificația, astfel încât 14 februarie este ziua în care nu doar îndrăgostiții, ci și rudele sau prietenii, își exprimă afecțiunea.

De câteva decenii încoace, cea mai comercială dintre sărbătorile în discuție este probabil Black Friday. Fără a fi totuși o sărbătoare propriu-zisă, ea se celebrează în ultima vineri din luna noiembrie, după Ziua Recunoștinței (*Thanksgiving Day*). Black Friday e mai degrabă un concept de marketing asociat în mod tradițional zilei care deschide sezonul cumpărăturilor de Crăciun în Statele Unite.

Cum e și normal, denumirea de „zi neagră” nu poate avea decât conotații negative. Și totuși, din anii '30 și până astăzi, Vinerea Neagră este una dintre cele mai profitabile zile din an, atât pentru comercianți, cât și pentru cumpărători. Există și două explicații pentru rezonanța oarecum sumbră a sărbătorii. Prima face trimitere la panica stârnită pe piețele financiare din Statele Unite pe 24 septembrie 1869, în timpul președintelui Ulysess S. Grant, de speculatorii Jay Gould și James Fisk care au încercat să dea o lovitură pe piața aurului; tentativa s-a soldat cu un eșec, însă valoarea aurului a scăzut dramatic pricinuind pierderi importante. Cea de-a doua se referă la incidentele petrecute în anii '60 în orașul american Philadelphia, când o mulțime de motocicliști, dar și de pietoni, au intrat într-o altercație cu forțele de ordine ale poliției. Foarte mulți oameni obișnuiau să meargă la cumpărături în acea zi, fapt care provoca aglomerație, accidente de trafic și chiar violențe.

Conotația pozitivă a sărbătorii este legată, firește, tot de aspectul financiar. În vinerea de după Ziua Recunoștinței comercianții aplicau reduceri substanțiale de preț și astfel se înregistrau volume foarte mari de vânzări. Ziua respectivă marca în organizarea contabilă, efectuată manual la vremea aceea, trecerea de la pierderile aduse de o perioadă destul de lentă pentru vânzări (însemnate cu cerneală roșie) la profituri considerabile (însemnate cu negru). Acesta este, de altfel, modul în care Black Friday este „sărbătorită” și astăzi în întreaga lume, dar mai ales în Statele Unite: marile lanțuri comerciale își deschid porțile de la primele ore ale dimineții sau chiar de la miezul nopții, iar clienții pornesc literalmente în goana după reduceri, deși, tot mai des în ultimul timp, Black Friday se desfășoară în mediul virtual, printr-un marketing adesea agresiv pe site-uri și rețele de socializare; se evită astfel așteptarea interminabilă în fața magazinelor, dar și incidentele cauzate nu de puține ori de cumpărătorii dispuși să facă orice

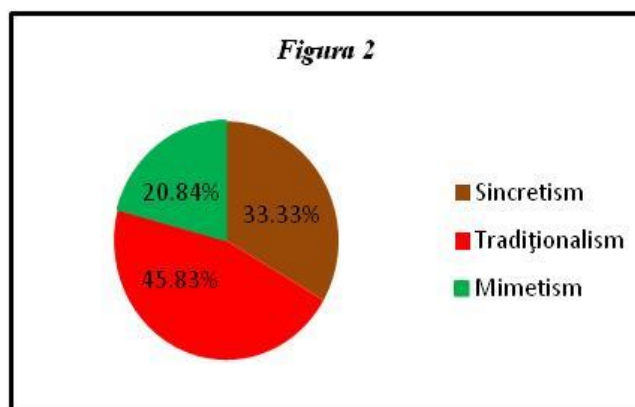
pentru a-și achiziționa produsul dorit, cele mai populare mărfuri rămânând electrocasnicele și jucăriile¹⁷.

§.3. Cum sunt receptate sărbătorile americane de către adolescenții români?

Întrebarea pe care am formulat-o în chiar titlul articolului și pe care o reluăm aici este, în mod evident, mult prea generală și acoperă un segment mult prea larg, însă insistăm asupra faptului că datele culese reflectă atitudinile culturale ale unui număr relativ redus de elevi încadrați într-o anumită grupă de vârstă (vezi *supra*); prin urmare, admitem că opiniile acestora nu pot fi extrapolate în totalitate și, pe cale de consecință, aplicate tuturor adolescenților români, dar ele oferă o perspectivă interesantă și în egală măsură un important punct de plecare pentru a analiza influența sărbătorilor americane asupra identității culturale a tinerilor români, dar și a poporului român în ansamblu.

O primă constatare, în urma analizei punctelor de vedere exprimate, este că, în linii mari, reacția generată de sărbătorile americane este una surprinzătoare. Majoritatea elevilor (45.83%) s-au declarat împotriva adoptării acestor practici (îndeosebi Halloween și Valentine's Day), invocând diverse motive de ordin cultural-religios. Atitudinea este oarecum neașteptată, dacă ținem seama că publicul-țintă este unul foarte tânăr și, cel puțin teoretic, mult mai receptiv la elementele specifice altor culturi. La o diferență nu tocmai mică (33.33%) se situează cei care afișează o atitudine calificată de noi drept neutră: nu contestă preluarea sărbătorilor americane, ci mai degrabă văd în asta un lucru pozitiv, dar pledează și pentru păstrarea tradițiilor autohtone similare (Sfântul Andrei și Dragobetele). Cei mai puțini sunt elevii care îmbrățișează fără rețineri aceste importuri culturale, adoptând o atitudine de totală deschidere față de „americanizare” și de efectele subsecvente.

Pornind de la acest set de atitudini, ne-am permis să le asociem pe fiecare dintre ele cu un



¹⁷ *Black Friday*, <http://www.britannica.com/event/Black-Friday> [Accesat la: 30/04/2016]. *Black Friday 2015. Istoria mai puțin cunoscută a nebuniei din Vinerea Neagră*, <http://www.descopera.ro/cultura/14884430-black-friday-2015-istoria-mai-putin-cunoscuta-a-nebuniei-din-vinerea-neagra> [Accesat la: 30/04/2016].

concept care să se apropie întrucâtva de esența celor exprimate de participanții la proiect (Fig. 2).

Astfel, receptarea pozitivă a tradițiilor americane am echivalat-o cu un soi de *mimetism*: o atitudine culturală imitativă, o formă de import nediferențiat al elementelor alogene, în cazul de față, occidental-americane. Care sunt argumentele pro? „...Românii au preluat cu drag sărbătorile americane”, afirmă unul dintre elevi, „deoarece cu ajutorul acestora se pot distra mai des...”; un altul este de părere că ele „...ne scot din rutina zilnică și ne dau un motiv să fim mai fericiți alături de prieteni, familie...”. Pe lângă aceste considerente de ordin emoțional, este semnalată și latura mai mult comercială și mai puțin religioasă a acestor practici festive, fapt ce ajută din plin economia națională: „...sărbătorile americane sunt binevenite... este bine pentru economie, cum ar fi de Black Friday, în acea zi magazinele obțin un profit extrem de mare, [care, n.n.] se repetă și la celelalte sărbători...”. Unii elevi văd în adoptarea sărbătorilor americane un lucru benefic ce a condus la schimbarea mentalității și a perspectivei românilor, țara noastră devenind mai familiarizată cu obiceiurile Occidentului. Regăsim ideea și în afirmația unui alt elev care este de părere că sărbătorile americane „...ne fac viața mai interesantă și ne ajută să cunoaștem și obiceiurile din alte țări...”. Așa cum sunt și elevi care cred că „...trebuie să mai practicăm ceva nou... să fim la modă...”, iar prin încorporarea unor tradiții noi, să îmbogățim patrimoniul cultural autohton și să lărgim orizontul și specificul românesc.

Pe de altă parte, promovarea trecutului, precum și atașamentul excesiv față de valorile tradițional-arhaice, văzute într-o lumină superioară în comparație cu tendințele și valorile moderne sunt asimilate *tradiționalismului*. Am considerat potrivit acest termen pentru a cataloga receptarea negativă a sărbătorilor americane. Mulți dintre elevii care au manifestat o atitudine culturală de respingere insistă asupra faptului că românii nu ar trebui să sărbătorească în stil american, întrucât aceste zile festive nu ne aparțin și nu ne caracterizează; ei se declară împotriva unui atare „furt” cultural, cu atât mai mult cu cât avem și noi datini și obiceiuri asemănătoare ce ar trebui respectate: „...nu mi se pare normal să luăm un obicei din altă țară... unii români le sărbătorească ca fiind ale lor... avem obiceiurile noastre... nu înțeleg de ce ar trebui să sărbătorim și altele care nu ne aparțin... sunt foarte multe sărbători de-ale noastre foarte frumoase care îi impresionează pe străini...”; „...sunt lăsate în spate tradițiile noastre și înlocuite cu altele americane... sunt contra sărbătorilor americane, deoarece avem și noi astfel de sărbători și consider că fiecare țară ar trebui să-și respecte tradițiile și obiceiurile...”. Unii elevi merg chiar și mai departe în a-și susține opinia negativă fermă, dublată de un autohtonism surprinzător pentru

vârsta lor; în acest sens, e bine să nu pierdem din vedere rolul fundamental al familiei în păstrarea și promovarea sărbătorilor tradiționale, aspect care face ca atitudinea elevilor să nu mai apară poate la fel de neobișnuită ca la început. Iată ce remarcă aceștia: „...părerea mea este că ar trebui să ne limităm la sărbătorile noastre... dacă vom continua să sărbătorim ca americanii, tradițiile vor dispărea, lucru care de fapt se întâmplă, deoarece mulți dintre noi nu mai ținem sărbătorile ca pe vremuri și uităm încetul cu încetul de ele...”; „...în ultima vreme se acordă o mult mai mare importanță acestor sărbători din afară decât celor tradiționale românești... Acordând în continuare o atât de mare atenție sărbătorilor care nu ne aparțin și dând la o parte din ce în ce mai mult tradițiile noastre, vom ajunge în punctul în care sărbătorile noastre nu vor mai avea nici o importanță... Înlăturându-ne originile și tradițiile, vom decădea extrem de mult în ochii celorlalte popoare. Dacă acordăm o mai mare atenție altor sărbători și nu sărbătorilor noastre, *nu suntem cu adevărat români*” (subl. n.). În locul acestor sărbători „copiate”, „...românii ar trebui să-și facă propriile sărbători, să fie originali, dar e mai simplu să «împrumute» o sărbătoare decât să «creeze» una nouă”, sunt de părere elevii, care nu omit să puncteze și ce anume îi motivează pe români să facă o astfel de alegere culturală: „...românii, în general, sunt mai atrași de noutăți, de evenimentele și tradițiile americane decât de cele românești...”, „...românii tind să adopte sărbătorile americane din nevoia de modernizare, din snobism...” sau, pur și simplu, din dorința de a se distra. Dacă Valentine’s Day ori Black Friday își găsesc mai ușor justificare în rândul tinerilor, Halloweenul are parte de critici destul de dure, legate mai ales de aspectul anti-religios al sărbătorii. Un elev consideră că „...este o sărbătoare care nu are ce căuta în România... religia noastră nu ne dă voie să sărbătorim acest eveniment deoarece se spune că nu are legătură cu Dumnezeu... și noi avem unele sărbători în care putem să ne costumăm în personaje înfricoșătoare, dar acestea au rolul de a alunga spiritele rele, nu de a le «chema»...”; mai mult chiar, „...această sărbătoare îl sărbătorește de fapt pe Satan... Halloween înseamnă «sărbătoarea morților». Copiii se îmbracă în fantome, zâne, vârcolaci, mumii, iar acest lucru nu este chiar bun pentru ei, deoarece le schimbă gândirea. De ce să sărbătorim ceva rău, neadevărat, când putem să sărbătorim ceva adevărat, cum ar fi moartea, învierea Domnului Iisus”.

Cele două posturi își dau mâna într-o atitudine mai tolerantă, ce vine în sprijinul comunicării inter- și multiculturale, pe care am ales să o asociem unei forme particulare de *sincretism*: nu atât îmbinare ori amestec de elemente culturale eterogene, amalgam ori fuziune

de componente mai mult sau mai puțin conciliabile, cât mai curând dualism, simultaneitate, în speță coexistență a sărbătorilor autohtone și a celor americane, fiecare păstrându-și specificul și identitatea. Din opiniile elevilor deducem, în principal, că sărbătorile americane nu exercită o influență negativă asupra românilor atâta vreme cât aceștia înțeleg să se îngrijească de propriile tradiții: „...nu trebuie să facem abatere de la sărbătorile și tradițiile noastre”, „...românii trebuie să-și diversifice sărbătorile preluând și altele străine, însă cred că trebuie să fie selectivi în privința acestora și să nu uite să-și sărbătorească tradițiile autentice... România trebuie să preia cu încredere și alte obiceiuri străine, însă să le aleagă cu grijă”, „...chiar dacă împrumutăm unele sărbători, asta nu înseamnă că trebuie să uităm sărbătorile noastre, deoarece este foarte important să păstrăm tradiția țării”, „...nu este o greșală să împrumutăm ceva de la alte popoare; ...nu sunt contra practicării și altor sărbători decât cele din calendarul creștin ortodox... unele sărbători românești se înrudesesc cu ale americanilor... însă niciodată nu ar trebui să uităm tradițiile românești”. Exemplul la care elevii apelează cel mai des este cel al Zilei Îndrăgostiților. Cu toate că și patrimoniul local include o sărbătoare (ce-i drept, mult prea puțin promovată) care celebrează iubirea – Dragobetele –, tinerii par să se simtă mai apropiați de cea americană. Unul dintre elevi își exprimă preferința clară pentru tradiția transatlantică deoarece consideră că „...totul [este] mult mai bine pregătit și anume: decorurile, cadourile și localurile”. Dacă generațiile în vârstă se arată sceptice și reticente în a accepta „...actualizări și noutăți din alte țări...” prin care România „...s-ar mai occidentaliza măcar în mică parte...”, adolescenții privesc aceste sărbători ca pe un „prilej de distracție”, o ocazie de a „...socializa mai mult cu prietenii, fără a folosi internetul și alte tehnologii...”, în fine, ca pe un „...mod bun și plăcut de a ieși din viața de zi cu zi și de a căpăta noi experiențe”.

§.4. Concluzii

Suntem neîndoiește parte a uriașului „sat global” și ar fi o naivitate să credem că procesul tot mai accelerat de globalizare nu va continua să ne afecteze și la nivel cultural-identitar. Trăim într-o lume globalizată, multipolară, în care referenții culturali se află într-o schimbare continuă, iar barierele culturale tind să se estompeze; de aceea, nu e de mirare că, redus la condiția de consumator universal sau de servil producător al bunurilor de consum, românul, pradă dezorientării, se vede în postura de a-și procura sau de a-și crea – la o scară cu siguranță mult mai mică decât alți cetățeni planetari – propriile puncte de sprijin de care să își

ancoreze identitatea. Iar generațiile tinere sunt negreșit cele mai vulnerabile într-o lume ce nu mai cunoaște granițele de acum câteva zeci de ani, o lume instabilă și în perpetuă mișcare pe care sociologul Zygmunt Bauman o numește „lichidă” – „lichiditatea”, incertitudinea, fluctuația, tranzitorietatea au ajuns să definească societatea globală a ultimelor decenii.

Deși nu constituie rezultatul unei cercetări exhaustive, opiniile inventariate în lucrarea de față scot totuși la lumină câteva aspecte interesante în legătură cu modul în care adolescenții români înțeleg să se raporteze la influența străină, recte americană, manifestată la nivel cultural (pe lângă filme, muzică, mâncare, etc.) și printr-o serie de practici festive care se bucură de o lungă tradiție în Occident. Chiar dacă părerile exprimate împotriva importurilor culturale americane alcătuiesc un segment reprezentativ, am dori să subliniem că tinerii vădesc totuși o atitudine tolerantă și în mare măsură nediscriminatorie față de acestea, exceptând câteva considerații nefavorabile sărbătorii de Halloween, blamată pentru ritualurile păgâne pe care le promovează și care ar intra în contradicție cu învățătura Bisericii și cu dogmele creștine. Totodată, remarcăm faptul că adolescenții scot în evidență caracterul (aproape?!) eminamente comercial și lipsa de substanță a acestor sărbători, dar și faptul că, oarecum paradoxal, ei afișează o bucurie nedisimulată de a sărbători „în stil american”, un stil vândut cu mare succes pe întreaga planetă mai ales prin intermediul Hollywood-ului și al unui marketing agresiv. Și totuși, cel puțin în aparență, tinerii români se dovedesc atașați de valorile și tradițiile autohtone; presiunea „împrumuturilor” culturale este însă tot mai mare, cu precădere cea venită dinspre spațiul anglo-american. În ce fel și cât de mult ele vor modela (sau au făcut-o deja) identitatea culturală a acestor tineri și cum va reuși să supraviețuiască specificul românesc într-o „modernitate lichidă” unde totul – și cu atât mai mult esența necuantificabilă a unui popor – este mai fluid, mai ușor, mai difuz, rămân interogații la care deocamdată nu ne aventurăm să formulăm un răspuns.

Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de UEFISCDI (Unitatea Executivă pentru finanțarea învățământului superior, a cercetării, dezvoltării și inovării) în cadrul proiectului TE 2014 n° PN-II-RU-TE-2014-4-2335, cu titlul Competențe lingvistice în L3 și identitate multiculturală – variabile de integrare lingvistică ale elevilor români în contexte de imigrație.

BIBLIOGRAPHY:

1. ANKERBERG, John; John WELDON; Dillon BURROUGHS, *The Facts on Halloween*, Eugene, Oregon: Harvest House Publishers, 2008.
2. *Black Friday*, <http://www.britannica.com/event/Black-Friday> [Accesat la: 30/04/2016].
3. *Black Friday 2015. Istoria mai puțin cunoscută a nebuniei din Vinerea Neagră*, <http://www.descopera.ro/cultura/14884430-black-friday-2015-istoria-mai-putin-cunoscuta-a-nebuniei-din-vinerea-neagra> [Accesat la: 30/04/2016].
4. „Dragostea e obligatorie de Valentine’s Day”, in *Semnele Timpului*, <http://semneletimpului.ro/social/dragostea-e-obligatorie-de-valentine-s-day.html> [Accesat la 30/04/2016].
5. FERRÉOL, Gilles; Guy JUCQUOIS (coords.), *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, traducere de Nadia Farcaș, Iași: Polirom, 2005.
6. FLANAGAN, Alice K., *Valentine’s Day*, Minneapolis: Compass Point Books, 2002.
7. *Halloween*, <https://ro.wikipedia.org/wiki/Halloween> [Accesat la: 25/04/2016].
8. „Halloweenul – exmatriculat din școlile americane – adoptat de cele românești”, in *Semnele Timpului*, <http://semneletimpului.ro/religie/halloweenul-exmatriculat-din-scolile-americane-adoptat-de-cele-romanesti.html> [Accesat la 01/05/2016].
9. KUISEL, Richard, “Debating Americanization: The Case of France”, in Ulrich BECK, Natan SZNAIDER, Rainer WINTER (eds.) *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, Liverpool: Liverpool University Press, 2003.
10. *Originile Zilei Îndrăgostiților*, http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/originile-zilei-indragostitilor [Accesat la: 30/04/2016].
11. RITZER, George; Paul DEAN, *Globalization: A Basic Text*, 2nd edition, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2015.
12. ROGERS, Nicholas Rogers, *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
13. *Valentine’s Day*, <http://www.britannica.com/topic/Valentines-Day> [Accesat la: 30/04/2016].

**„EUNTES ERGO DOCETE OMNES GENTES...”: THE EVOLUTION OF THE
CATHOLIC MISSION FROM PRAEDICATIO ALLA APOSTOLICA TO MISSIO
MODERNA**

Marinela Diana Marinescu

PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: According to the Christ's prescription, 'Go ye therefore, and teach all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost' (Matthew, 28: 19), since early Christianity the Church developed an intense missionary activity, adjusted to socio-cultural, mental, economic or political changings. So the current paper aims firstly to show the evolution of the catholic missionary's portrait, revealing the traits of the catholic missions and the change of the missionary ideal since its very beginning in the first millennium until the seventeenth century when a new type of mission, the missio moderna, based on the transformations made in society by the Protestant Reformation, the Counterreformation and the discovery of the New World, was set up with the creation of the Congregation 'De Propaganda Fide'. Secondly, our survey tries to analyse the characteristics, the goals, the missionary strategies, the principles and the instruments used by missionaries in the seventeenth century in order to evangelise the new discovered territories, to bring back in the Church the 'heretics' taken away by the Protestant Reformation and to catechise its own faithful.

Keywords: catholic missions, Counterreformation, Greyfriars, Jesuits, baroque mission, preachement, missionary strategies

Misionarismul de-a lungul timpului. În sens teologic, misiunea se referă la trimiterea apostolilor de către Christos în lume să propovăduiască Evanghelia la toate popoarele: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh, poruncindu-le să păzească toate câte am poruncit vouă” (Matei, 28, 19-20), așadar în sensul ei primar misiunea este exclusiv o operă de evanghelizare a popoarelor păgâne. Din perioada

apostolică și până azi acest concept a evoluat, ajungând să desemneze rolul încredințat de Biserică unora dintre membrii ei¹.

În primul mileniu creștin misiunea era una exclusiv *ad gentes*, adică de evanghelizare a popoarelor necreștine fără limită de limbă, spațiu sau timp, misiunile fiind o datorie universală: ele nu erau apanajul exclusiv al Bisericii Romane, ci erau organizate de către fiecare biserică istorică în conformitate cu o jurisdicție ecleziastică și primațială bine determinată de dreptul canonic general și de geografia și ierarhia conciliară². Originalitatea misiunilor din primul mileniu este dată de faptul că sunt organizate de călugări, deci de niște persoane care prin regulile profesate ar fi trebuit să ducă o viață într-un regim de clauzură mai mult sau mai puțin strict. Prin definiție și prin etimologie, monahismul nu este un stil de viață destinat misiunii – călugării sunt cei care au renunțat complet la lume și care, dincolo de zidurile claustrului, duc o viață contemplativă în cadrul unei comunități organizate ca o familie și în cadrul căreia abatele, persoana în jurul căreia se organizează viața monastică, are o autoritate cvasi-supremă de de *pater familias* asupra întregii cenobii³.

Primele misiuni din spațiul occidental au fost organizate printre popoarele barbare din insule: anglo-saxoni, irlandezi, scoți, picți ș. a. Astfel, Sfinții Patrick și Columba de Iona evanghelizează Irlanda și Scoția, iar papa Grigorie cel Mare, la sfârșitul secolului al VI-lea, îl trimite pe Sfântul Augustin, ulterior primul arhiepiscop de Cantorbery, împreună cu patruzeci de călugări, să evanghelizeze Anglia. Mai apoi, în secolele VIII-IX, din rândul acestui creștinism insular puternic, numeroși misionari vor porni spre continent: Sfântul Bonifaciu din Wessex evanghelizează Germania, devenind „apostolul germanilor” și primul arhiepiscop de Mainz, iar Sfântul Columban, discipolul lui Columba de Iona, alături de alți misionari irlandezi și anglo-saxoni, întemeiază numeroase mănăstiri în regatele franc și longobard (Luxeuil în sudul Franței, Sankt-Gallen în Elveția, Reichenau în Germania, Bobbio în Italia etc.).

În multe din aceste cazuri misionarii s-au folosit de realitățile din teren pentru a-i câștiga pe oameni, după cum ne arată instrucțiunile papei Grigorie cel Mare către abatele Meletius, trimis ca misionar în insule, scrisori în care îl îndemna că nu distruge templele păgâne, ci doar

¹ Agnès Gerhards, *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Ed. Fayard, Poitiers, 1998, v. **missions**, p. 391

² Vittorio Peri, *La Chiesa di Roma e le missioni „ad gentes” (sec. VIII-IX)*, în Michele Maccarrone (coord.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze: atti del symposium storico-teologico Roma, 9-13 ottobre 1989*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, p. 567

³ Gregorio Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Ed. Paoline, Roma, 1961, p. 80

idolii din ele, templele urmând a fi transformate în biserici: *fana idolorum destrui in eadem gentem minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanes aspergatur, altaria construantur, reliquie ponantur, quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonorum in obsequium veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana non videt destrui, de corde errorem deponat et Deum verum cognoscens et adorans, ad loca quae consuevit familiaris concurrat*⁴.

După anul 1000 misiunile realizate de monahi vor intra în declin, aceștia fiind constrânși de bulele papale medievale la un regim de clauzură foarte strict. Misionarismul va fi continuat de către ordinele mendicante care vor propune un alt tip de misiune, în concordanță cu așteptările eshatologice ale unei creștinătăți obsedate de ideea de păcat, de vină, de Judecată, de Apocalipsă, de frică și pedeapsă, totul pe fondul războaielor, al nesiguranței, al flagelurilor sociale și al catastrofelor naturale.

Evul Mediu și misiunile ordinelor mendicante. Atât apariția ordinelor mendicante cât și specificul activității lor sunt determinate de schimbările sociale, politice și economice de după anul 1000. Repetatele apeluri la cruciadă, războaiele, instabilitatea politică, catastrofele naturale, epidemiile de tot felul, mizeria și sărăcia determină apariția unor mișcări penitențiale eretice care predică ideea sfârșitului lumii, a păcatului, a iadului și a chinurilor veșnice, a înfricoșătorului tribunal divin, precum și reîntoarcerea la viața austeră din epoca primară a creștinismului și la sărăcia evanghelică. Fenomenul apare și pe fondul împietririi Bisericii în forme desuete, a incapacității de a articula un limbaj pe măsura vremurilor. Predica din biserici se desfășura după modelul antic: era pronunțată în limba vulgară o omilie elaborată în latină de Părinții din antichitate, pe care predicatorul o învăța pe de rost și o repeta mecanic, cuvânt cu cuvânt, auditoriului⁵. Mai mult decât mesajul în sine, conta figura predicatorului și locul predicii, gesturile, imaginile, simbolurile, semnele, spațiul însuși fiind astfel dispus încât să pună în lumină autoritatea predicatorului⁶, în timp ce credincioșii de rând participau pasiv la viața eclezială, fiindu-le interzis orice alt rol decât cel de ascultător. *Cura animarum* nu era nicidecum o direcție de Bisericii în această perioadă.

⁴ Gregorius Magnus, *Epistola LXXXVI Ad Melletium Abbatem*, în Jacques-Paul Migne, *Patrologia latina*, vol. 77, col. 1176(b), pp. 1215-1216

⁵ Roberto Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Loescher Editore, Torino, 1981, p. 59

⁶ *Ibidem*, p. 22-23

În condițiile lipsei unor modele pentru societate și a unui cler pregătit să satisfacă nevoile de viață evanghelică ale credincioșilor, oamenii de rând caută forme paralele de experiență a credinței creștine, forme pe care le găsesc întruchipate în idealurile evanghelice propagate de mișcările eretice care proliferază în această perioadă: catharii și valdensii. În fața acestor mișcări de amploare, Biserica reacționează prin două mijloace: pe de o parte prin excomunicarea ereticilor care nu acceptă reconcilierea cu Biserica Romană, pe de altă parte prin reînnoire și recunoașterea noilor forme de devoțiune și de credință urbane ca noi forme de pietate și ca doctrine teologice recunoscute⁷. În acest proces rolul principal a fost deținut de către noile ordine religioase care au preluat idealul de sărăcie al mișcărilor eretice: dominicanii au făcut din acest ideal un instrument de credibilitate pentru a distruge erezia și a readuce masele în sânul ortodoxiei, iar franciscanii l-au adoptat ca model autentic de trăire a Evangheliei în conformitate cu așteptările laicilor astfel încât aceștia să nu mi fie nevoiți să caute modele și mijloace para-eccleziale de trăire a credinței.

Ordinul fraților predicatori (dominicanii) a fost înființat în anul 1215 în sudul Franței de către Sfântul Dominic de Guzman în contextul expansiunii ereziei albigenzilor și în condițiile în care predica cistercienilor împotriva acestei erezii nu a avut niciun efect datorită diferenței dintre ceea ce propovăduiau și opulența hainelor⁸. Noul ordin de canonici regulari avea drept scop înfrângerea ereticilor pe propriul lor teren: prin sărăcie și umilință, cuvânt și predică. Originalitatea ordinului este dată de importanța pe care o acordă cuvântului și studiului instituționalizat în conventele lor, dar și în universități, unde se angajează în dezbateri, având un rol important în apariția scolasticii. Având în vedere că ordinul a fost întemeiat pentru a lupta contra ereziei prin cuvânt, dominicanii au fost solicitați încă de la început de papalitate pentru a participa la Inchiziție, de care au fost responsabili pe toată durata Evului Mediu târziu. S-au remarcat prin faptul că au fost un ordin conservator, scolastic, rigid, care nu a știut să se adapteze vremurilor, ceea ce l-a făcut să intre în conflict deschis cu ordinele înființate mai târziu, capucinii și iezuiții⁹.

Ordinul fraților minori (franciscanii) apare în același context al mișcărilor religioase laice și eretice de imitare a vieții apostolice, când Sfântul Francisc din Assisi întemeiază o

⁷ *Ibidem*, p. 114

⁸ *Ibidem*, p. 129

⁹ Agnès Gerhard, *Dictionnaire...*, v. **dominicains**, pp. 210-211

fraternitate de laici care ulterior se va clericaliza: un ordin întemeiat pe dragostea și imitarea lui Christos sărac prin observarea integrală a Evangheliei, prin intermediul sărăciei absolute, al umilinței, al rugăciunii, al muncii manuale și al predicării penitențiale itinerante. Conform regulii originale elaborate de Francisc, frații profesează cele trei voturi monahale (sărăcie, ascultare, castitate), cu accentuarea celui dintâi: practic trebuiau să trăiască din munca manuală, iar atunci când situația o cerea, putea să recurgă la „masa Domnului”¹⁰, adică să meargă să ceară milostenie. Activitatea misionară, pe de altă parte, era văzută ca forma cea mai eroică de caritate și de obediență religioasă liber cerută de la frate, dar condiționată de fondator ca vocație specială¹¹. În timp ordinul a primit de la papalitate numeroase privilegii: dreptul de a absolve pe cei loviți de excomunicare, dreptul de a oficia în vremea interdictului, dreptul de a predica în bisericile parohiale și de a înmormânta laici în bisericile conventuale, dreptul de a se folosi de bunurile puse la dispoziția lor prin donații, dar mai ales vor primi exempțiunea de sub autoritatea episcopală, ordinul fiind pus sub autoritatea directă a Sfântului Scaun¹².

Noutatea misiunii mendicante. Prin idealul sărăciei și prin predică, ordinele mendicante s-au bucurat de un succes enorm printre oameni, noutatea adusă de ele cuprinzând concepția despre locuire (misiuni urbane prin excelență), predica și teatrul, spiritualitatea, ariile de misiune.

Astfel, mendicanții propun în conventele lor o organizarea democratică, bazată pe autoritatea și egalitatea tuturor fraților din ordin, manifestată în capitlu¹³. În plus, fiind ordine misionare semi-active și semi-contemplative, mendicanții nu observă regula stabilității în mănăstire, ceea ce le-a permis să ducă o viață de apostolat printre oameni, în orașe, iar prin asta s-au distanțat complet de tradiția monahală care prevedea construirea de mănăstiri în afara orașelor, în mediul rural și în zone cât mai nelocuite.

O a doua caracteristică inovativă propusă de ordinele mendicante, prin care s-au apropiat de popor și prin care au făcut accesibilă doctrina Bisericii oamenilor de rând, a fost promovarea unui nou tip de predică, *sermo modernus*. Mendicanții nu se mai folosesc de vechile *artes praedicandi*, ci propun o predică în limbă vernaculară, pe înțelesul tuturor, în cadrul căreia textul biblic este doar un pretext pentru a vulgariza mesajul religios și a le comunica credincioșilor doctrina teologică sau morala Bisericii pe care aceștia sunt datori să și le

¹⁰ Guerrino Pellicci, Giancarlo Rocca, *Dizionari degli istituti di perfezione*, vol. VI, v. **francescani**

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*

¹³ Gabriel Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, vol. 2, Paris, 1964, p. 462

însușească și să le pună în practică¹⁴. Noutatea predicii moderne constă și în aspectul ei foarte sistematic care facilitează memorizarea rapidă și o foarte rapidă învățare din partea credincioșilor: sunt inserate *exempla, gestae, legendae*, anecdote sau chiar fabule care trasează comportamentul de urmat de către credincioși și care trezesc curiozitatea pentru evenimentele contemporane și realitatea cotidiană, istoria fiind absorbită în teologie¹⁵.

Predica nu era o simplă metodă de transmitere a informației religioase, ci era și o modalitate prin care oamenii erau învățați cum să se roage, întrucât de cele mai multe ori predica era însoțită de gestică, de exclamații, de dialoguri imaginare, dar și de gesturi liturgice pe care oamenii le vedeau, le învățau și le preluau: *inclinatio plena* (plecatul capului și a bustului de fiecare dată când se trecea prin fața altarului sau se recita *Gloria*), *prostratio venia* (poziție de *prokynesis*, de venerație cu fața la pământ), *elevatio* sau *crux* (poziții legate mai ales de rugăciunea mistică)¹⁶. Pentru o mai bună receptare a predicii și pentru vizualizarea conținutului acesteia, ordinele mendicante se foloseau de teatru – cu ocazia marilor sărbători (Paști, Crăciun, Rusalii) se organizau scenete, evolute direct din liturghie, care puneau în valoare mesajul sărbătorii respective¹⁷.

Nu în ultimul rând, prin predică s-a transmis credincioșilor o nouă formă de pietate. Mendicanții au rupt cu tradiția primului mileniu, care îl reprezenta întotdeauna pe Christos în ipostaza sa divină de Pantocrator sau Judecător, promovând în schimb latura umană a lui Iisus (*Vir Dolorum, arma Christi* etc.)¹⁸, devoțiuni legate de umanitatea sa (*Via Crucis, il presepe, Preasfântul Nume*), de Fecioara Maria (rugăciunea *Angelus Domini*, sărbătoarea Vizitației, doctrina și cultul Imaculatei Concepții, sărbătoarea Sfântului Iosif) sau propunând noi rugăciuni (*Coroana fecioarelor, Cele 7 bucurii, rozariul*) care puteau fi recitate, fără a-i deranja pe vecini, chiar în timpul liturghiei, când preotul celebra *submissa voce*¹⁹. Toate aceste practici au creat o spiritualitate afectivă care a apropiat religia de laici și pe omul de rând de Biserică, integrându-l

¹⁴ Roberto Rusconi, *op. cit.*, p. 117

¹⁵ Carlo Delcorno, „*Quasi quidam cantus*”. *Studi sulla predicazione medievale*, Leo S. Oschki Editore, Firenze, 2009, p. 121; Roberto Rusconi, *op. cit.*, p. 137

¹⁶ Carlo Delcorno, *op. cit.*, pp. 134-135

¹⁷ Eugene Honée, *Image and Imagination in the Medieval Cult of Prayer: A Historical Perspective*, în Henk van Os (ed.), *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300-1500*, London: Merrel Holberton, 1997, p. 162

¹⁸ *Ibidem*, p. 164

¹⁹ Carlo Delcorno, *op. cit.*, p. 136-137; Guerrino, Pellicci, Giancarlo Rocca, *Dizionario degli istituti...*, vol. VI, v. **francescani**; Screibner, Bob, *Popular Piety and Modes of Visual Perception in the Late Medieval and Reformation Germany* în „The Journal of Religious History”, nr. 15 (4), 1989, p. 109

activ în sânul acesteia prin intermediul ordinelor terțiare și al confraternităților de rugăciune care se înmulțesc în această perioadă în Europa.

Capucinii, iezuiții și noua misiune barocă. În contextul confesional tulbure din secolul al XVI-lea, ordinele capucin și iezuit au fost mijloacele cele mai eficiente prin care s-au realizat reînnoirea și primenirea internă a Bisericii Romane, câștigarea terenului pierdut și extinderea creștinismului prin în Lumea Nouă. Noutatea misiunii în preajma Conciliului de la Trento constă în spațiul ales pentru a desfășura activitatea misionară (atât teritoriile păgâne cât și *Indiile de aici*) și în noile strategii și mijloace utilizate de misionari (predica, învățământul, spovedaniile).

A treia ramură a familiei franciscane, capucinii au luat naștere inițial ca ordin de frați eremiți desprinși din rândul franciscanilor observanți în 1528, la inițiativa franciscanului Matteo de Basci, care dorea o reîntoarcere strictă la cel mai autentic franciscanism, în special la sărăcia evanghelică, la predica itinerantă și la apostolatul printre săraci. Capucinii, care au pus foarte mult accentul pe latura contemplativă a franciscanismului, au căutat inclusiv asemănarea exterioară cu fondatorul: au adoptat barba, haina grosolană terminată cu un capuciu ascuțit, mersul în picioarele goale și cu crucea în mână, preferința pentru cele mai sărace și mizerabile schituri și sihăstirii, dormitul direct pe pământ, posturile prelungite, mortificările lor atrăgându-le reproșul că duc o viață „care aproape că nu mai e omenească”²⁰. Însă tocmai idealul lor de sărăcie, precum și faptul că s-au dedicat asistenței săracilor, ciумаților, muribunzilor, condamnaților la moarte, i-au făcut foarte populari printre oamenii de rând din mediile rurale.

În vederea apostolatului printre păgâni, schismatici și eretici, dar mai ales în virtutea idealului de creștinare profundă printre catolici în conformitate cu prevederile de la Trento, capucinii au pus un foarte mare accent pe predică, forma lor preferată de misionarism, și pe învățământ. În acest scop primeau o formație intelectuală riguroasă vreme de mai mulți ani, care a făcut din ei niște predicatori iscusiți, propulsându-i inclusiv în apostolatul diplomatic. Capucinii au devenit ambasadori pe lângă curțile vremii, diplomația capucină fiind unul din cele mai eficiente metode ale Sfântului Scaun în dinamica internațională (un exemplu edificator în acest sens este capucinul Jacques de Tremblay, *eminența cenușie* a cardinalului Richelieu și consilierul regelui Ludovic al XIII-lea)²¹.

²⁰ Cristiani Leone, *La Chiesa al tempo del Concilio di Trento (Storia della Chiesa XVII)*, Ed. SAIE, Torino, 1977, pp. 70-71, 74.

²¹ Guerrino, Pellicci, Giancarlo Rocca, *Dizionari degli istituti...*, vol. IV, v. *capuccini*

Un alt ordin misionar, devenit rapid batalionul de elită al Bisericii Catolice în activitatea sa reformatoare, a fost înființat de spaniolul Ignățiu de Loyola în 1539 pentru evanghelizarea păgânilor, combaterea ereticilor și a schismaticilor și întărirea credinței printre catolici. Spre deosebire de ordinele mendicante, Compania are o structură puternic ierarhizată, fiind organizat ca o miliție spirituală în frunte cu un prepozit general ales pe viață, în cadrul căreia obediența față de superiori²² joacă un rol central. Membrii sunt canonici regulari care, pe lângă cele trei voturi religioase, depun un vot suplimentar de obediență față de papa, cu scopul de a servi mai bine cauzele credinței prin intermediul predicii, al învățământului și al operelor de caritate²³.

Pentru a forma misionari apți și foarte bine pregătiți, după admiterea în ordin se prevedea o perioadă de cel puțin zece ani de studiu și activitate în cadrul companiei, după care candidatul depunea profesiunea solemnă și definitivă care îi aducea titlul de membru cu drepturi depline în ordin²⁴. Perioada de studiu urmată de ieșuși cuprindea un an sau doi de studii clasice-umanistice, trei de filosofie, între trei și cinci ani de profesorat în cadrul colegiilor Companiei, patru ani de teologie²⁵, această pregătire intelectuală transformându-i în vârful de lance al Bisericii Catolice în activitatea sa de reformă și contrareformă – ieșușii au fost invitați la Trento în calitate de teologi personali ai papei, au elaborat catehisme, au organizat și reorganizat învățământul în colegii și universități pe baze moderne, umaniste etc. Vorbim practic de un ordin care, deși rigid în ceea ce privește organizarea, este totuși foarte suplu când vine vorba de metodele utilizate: un ordin mobil care se adaptează repede mediului și contextului în care este chemat să facă apostolat.

Centralizarea misiunilor. O dată cu crearea, la 1622, a Congregației *De propaganda fide*, misiunea modernă se desăvârșește inclusiv în ceea ce privește organizarea exterioară. În contextul în care până la această dată misiunile erau organizate fie de către diferitele ordini religioase pe cont propriu fie de către autoritatea politică, papa Grigorie al XV-lea hotărăște înființarea unui colegiu de cardinali care să centralizeze și să coordoneze activitățile misionare cu scopul de a le sustrage de sub patronajul spaniol și portughez, patronaj care venise la pachet

²² Revelatoare în acest sens sunt cuvintele lui Ignățiu de Loyola din testamentul său: „În tot ceea ce nu este păcat, eu trebuie să urmez voia superiorului și nu pe a mea” pentru că „însuși Dumnezeu vorbește în orice superior”, „trebuie să mă consider ca un cadavru, care nu are nici voință, nici simț” (*apud* Hubert Jedin, *Storia della Chiesa*, vol. VI, Ed. Jaka Book, Milano, 1975 p. 539)

²³ Hubert Jedin, *op. cit.*, p. 537

²⁴ *Ibidem*, p. 538

²⁵ Leone Cristiani, *op. cit.*, p. 108

cu sine nenumărate inconveniente (abuzuri ale conquistadorilor, tendința politicului de a se amesteca în chestiuni religioase etc.).

Pentru eficiența operei misionare Propaganda cere superiorilor generali să facă un raport despre misionari înainte de trimiterea în misiune, își rezervă dreptul de a examina și aproba pe misionari înainte de plecare, interzice superiorilor să îi înlăture pe misionari din locurile de misiune fără aprobarea ei, supune sub autoritatea sa toate misiunile fondate sau care urmează să se fondeze, prescrie un raport anual asupra activității desfășurate, precizează și limitează privilegiile de care se bucurau misionarii aparținând ordinelor religioase²⁶. În plus, în țările de misiune Propaganda asigură singură toate funcțiile celorlalte congregații înființate de Biserică în perioada tridentină (Inchiziția, Congregația Index-ului), având jurisdicție asupra a tot ceea ce avea legătură cu interesele credinței în țările eretice și necredincioase²⁷.

Principiile noii „missio moderna”. Dacă într-o primă etapă termenul de *missio* desemna trimiterea în anumite zone, de către fețele bisericești competente, a unor experți în predicare pentru a restaura/instaura modelul ortodox al vieții religioase, în timp misiunea s-a transformat într-o instituție propriu-zisă, cu o reședință stabilă, ea devenind un loc (*ad missiones*)²⁸.

Dacă în trecut misiunea se sprijinise de multe ori pe mijloace coercitive, în perioada modernă misiunea este o lucrare lentă și minuțioasă, care utilizează metoda pașnică a blândeții (*il modo soave*) și observarea în cele mai mici detalii a societăților și a culturilor-țintă: schimburi economice, practici sociale, sistemul administrativ și judiciar, taxe, sărbători, rituri și ceremonii, modalitățile de petrecere a timpului liber, clima, obiceiuri, alimentație etc.²⁹. Toate aceste detalii înregistrate de misionari erau rodul unei munci de cenzură și selecție ce avea drept scop furnizarea unei anumite imagini pentru a controla cu precizie reacțiile cititorului și a deservi propaganda³⁰, iar pe de altă parte această observare a societății avea drept scop și căutarea unor breșe, a unui limbaj comun care ar fi făcut posibilă transmiterea mesajului evanghelic în acea societate, campionii acestor metode fiind iezuiții.

²⁶ Luigi Mezzadri, *Chiesa nell' età dell' assolutismo confessionale. Dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (Storia della Chiesa XVIII/2)*, Ed. Paoline, Milano, 1988, pp. 364-365

²⁷ Leopold Willaert, *La restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento 1563-1648 (Storia della Chiesa XVIII/1)*, Editrice S. A. I. E., Torino, 1976, p. 67

²⁸ Rosario Villari (coord.), *Omul baroc*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 203

²⁹ *Ibidem.*, p. 182

³⁰ *Ibidem.*, p. 180

Activitatea misionară se desfășura întotdeauna în funcție de instrucțiunile pe care misionarul le primea de la centru, într-un cadru legal tot mai bine fixat și definit de reglementările papale. Principiile de bază pe care Propaganda s-a străduit să îl implementeze în teritoriile în care se desfășura misiunea erau formarea unui cler indigen și respectarea culturilor locale.

Referitor la primul deziderat, un decret din 28 noiembrie 1630 pentru misionarii din Indii cere ca cei mai vrednici dintre indigeni să fie ridicați în ordinele sacre după practica apostolilor și a Bisericii primare, pe principiul că un indigen se bucură de mai multă încredere din partea populației, cunoaște realitățile locale, și astfel poate transmite mult mai ușor mesajul evanghelic, alungând suspiciunile anti-europene din rândul indigenilor³¹, cauzate de goana după aur a unora din misionari. Principiile oficiale se loveau, însă, de practicile din teritoriu, secretarii Propagandei plângându-se în mod repetat că indigenii nu erau ridicați la ordinele sacre sau lăsați să studieze, iar dacă erau hirotoniți, erau numiți de nevoie doar preoți capelani pe lângă vreun rector care nu știa limba respectivă³².

Al doilea principiu al Propagandei, reiese mai clar dintr-o *Instruzione* adresată în 1659 misionarilor pentru Extremul Orient, instrucție condensează liniile esențiale ale strategiei misionare a Propagandei: interdicția ca misionarii să intervină în viața politică sau să participe la activitățile comerciale, necesitatea de a le oferi o pregătire științifică și spirituală, adaptarea la culturile native³³. Misionarilor le este interzis amestecul în politică, în comerț, așa cum li se interzice să ceară privilegii sau exempțiuni, să devină consilieri ai principilor, să ocupe funcții publice sau să recurgă la brațul secular *in spiritualibus*. De asemenea, se subliniază faptul că mesajul evanghelic trebuie să se răspândească fără suporturi de tip politic sau temporal, fără împovărarea populației, ci prin mărturia virtuților evanghelice: detașarea de lucrurile pământești, sărăcia, sobrietatea, răbdarea, dezinteresul, dragostea. Se creionează imaginea unui misionar prudent, tenace, dezinteresat, capabil să se adapteze mentalității poporului de evanghelizat, care acționează *sub specie aeternitatis*, deci într-o modalitate care diferă total de cea medievală bazată pe alianța dintre spiritual și temporal³⁴.

³¹ Luigi Mezzadri, *op. cit.*, p. 367

³² *Ibidem*, p. 368

³³ *Ibidem*, p. 372

³⁴ *Ibidem*, pp. 372-373

Ideea inovatoare a noilor directive constă în faptul că se cere misionarului să răspândească nu cultura occidentală, ci credința care transcede orice cultură³⁵, deci poporului nu trebuie să i se impună să-și schimbe riturile și obiceiurile decât dacă contravin manifest creștinismului. Prin urmare e necesar ca predicarea evanghelică să fie eliberată de conexiunile cu modul de a gândi și de a acționa european și să fie intercalate în culturile indigene, asumându-se ceea ce ele au potențial creștin³⁶.

Strategii și instrumente de propagare a mesajului. Experții *metodei adecvării* la cultura-țintă și promovarea ei au fost iezuiții. Adaptarea la realitățile celuilalt era, însă, o acceptare temporară a realității, pentru a-l atrage pe celălalt în tabăra creștină în conformitate cu zisele Sfântului Apostol Paul: *M-am făcut rob tuturor ca să dobândesc pe cei mai mulți; cu iudeii am fost ca un iudeu, ca să dobândesc pe iudei; (...) cu cei ce n-au Legea m-am făcut ca unul fără de lege (...) ca să dobândesc pe cei ce nu au legea; cu cei slabi m-am făcut slab, ca pe cei slabi să-i dobândesc, tuturor toate m-am făcut, ca , în orice chip, să mântuiesc pe unii*³⁷. Această adaptare presupunea împrumutul unor realități sau practici din cultura în care se făcea misiunea: în Japonia misionarii se îmbracă în haina portocalie a călugărilor budiști, predică sub formă de meditații zen, interzic creștinilor purtarea de zdrențe în pelerinaje pentru a nu se strica reputația credinței creștine într-o societate de caste în care săracii erau disprețuiți, se folosesc de toate atributele puterii (servitori, cai, reședințe). Părintele iezuit Roberto de' Nobili, ajuns în India în 1609, adoptă costumul penitentului hindus și modul său de viață și se proclamă nobil pentru a avea acces pe lângă brahmani, Matteo Ricci în China se prezintă ca savant venit din Occident și înfățișează creștinismul ca pe un sistem de etică socială și de morală individuală în perfect acord cu confucianismul pe care zicea el că îl îmbogățește, eliminând contaminările budiste și restaurând monoteismul original al filosofiei chinezești³⁸, în timp ce franciscanul François Solano, „apostolul Peru-ului”, evanghelizează sudul Boliviei și nordul Argentinei cu o nouă

³⁵ Alessandro Valignano le scria misionarilor din China și Japonia într-o *Instruzione* din 1579: „nu încercați în niciun mod să îi convingeți pe acești oameni să își schimbe propriile tradiții, obiceiuri și comportamente dacă acestea nu sunt explicit contrare religiei și moralei. Ce poate fi mai absurd decât să transporti Franța sau Italia sau alte țări europene în China? Nu le duceți țările noastre, ci credința care nu respinge nici nu blamează obiceiurile și riturile niciunui popor dacă nu sunt perverse” (*apud* Ronnie Po-Chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Milano: Il Giornale, 2006., p. 240)

³⁶ Luigi Mezzadri, *op. cit.*, p. 375

³⁷ *I Corinteni*, 9, 19-22

³⁸ Ronnie Po-Chia Hsia, *op. cit.*, p. 241

formă de apostolat: se deplasează cu altarul mobil și se acompaniază de vioară pentru a cânta psalmi și cântări³⁹.

Controlul principilor. Constituția iezuiților propune o metodă misionară utilizată cu succes de misionarii perioadei baroce: „...trebuie să se dea întâietate acelor locuri și acelor persoane care (...) permit binelui să se extindă la mulți alții care sunt sub influența lor sau sunt guvernate de ele”⁴⁰. Prin urmare, într-o Europă guvernată de principiul *cuius regio eius religio*, misionarii s-au concentrat în primul rând pe convertirea și controlul conștiinței celor care aveau influență asupra maselor, iar ca loc de misiune au preferat marile orașe. Astfel capucinii și iezuiții au fost confesori ai regilor Franței de la Henric III la Ludovic XVI, ai tuturor împăraților germanici după Ferdinand II, ai celei mai mari părți ai guvernanților Portugaliei, Poloniei și ai Spaniei din sec. XVII⁴¹. La rândul lor, aceștia și-au luat în serios rolul de principii creștini și au trimis misiuni în locurile afectate de protestantism, dând ajutor Bisericii inclusiv *manu militari* pentru a restabili ortodoxia credinței în conformitate cu decretele tridentine, așa cum s-a întâmplat în Franța sau în Imperiu.

Învățăământul. Încă de la început misionarii și-au dat seama că, pentru rezultate de durată, se impunea accesul la o categorie mai extinsă a elitei laice. Acest lucru s-a realizat prin întemeierea de colegii care ofereau un învățăământ modern și gratuit, în realizarea căruia iezuiții s-au inspirat din metodele pedagogice ale Fraților Vieții Comune din sec. XV. Aceștia au avut un rol de pionierat în pedagogia modernă, abandonând manualele medievale scolastice și propunând un învățăământ bazat pe metode umaniste, pe întoarcerea la Biblie, la Părinții Bisericii, pe formarea morală și personală a elevilor. În acest scop, au modificat modificat inclusiv la nivel structural: elevii au fost repartizați pe clase, pe nivele, pe vârstă și pe grade de cunoștință, în condițiile în care până la ei clasa unică fusese singurul mod practicat⁴². La acestea, iezuiții au adăugat un curriculum umanist bazat pe studiul limbilor clasice, al filosofiei, al eticii și al doctrinei creștine, al științelor, al teatrului sacru și biblic, totul încheșat într-un învățăământ disciplinat și riguros, care se bucura de un prestigiu imens. Nu în ultimul rând, învățăământul

³⁹ Agnès Gerhard, *Dictionnaire des ordres religieux*, v. *missions*

⁴⁰ *Constitutiones Societatis Iesu*, 622, apud Louis Châtellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti Editore, Milano, 1994, p. 22

⁴¹ Ronnie Po-Chia Hsia, *op. cit.*, p. 48

⁴² Agnès Gerhard, *Dictionnaire des ordres religieux*, v. *enseignement*

promovat de Companie a devenit un bastion al catolicismului în țările afectate de reformă, cu rezultate pozitive, cum a fost cazul Germaniei sau al Poloniei.

Controlul conștiinței prin predică și confesiuni. Misiunea modernă avea patru funcții principale: catehizarea, predica, asistența săracilor și pregătirea credincioșilor pentru examenul de conștiință în vederea primirii sacramentelor (spovedania și împărtășania), în timp ce meditațiile asupra păcatului și infernului, penitența și controlul sentimentului de vinovăție formau miezul misiunii moderne, baroce⁴³.

În conformitate cu hotărârile de la Trento, un bun creștin era acela care își cunoștea credința în punctele esențiale și care frecventa sacramentele cel puțin o dată pe an, în Postul Paștilor⁴⁴. Misionarii au acționat tocmai pe această direcție, organizând misiuni rurale *alla apostolica* timp de mai multe zile în fiecare localitate: o predică penitențială adesea însoțită de elemente teatrale menite să impresioneze publicul și să îi stimuleze emoțiile era urmată de procesiuni și de explicarea articolelor de credință de la amvon, totul culminând cu spovedania și împărtășania în cadrul liturghiei.

Dacă tehnicile misionarilor erau diferite, totuși tematica penitențială era nelipsită din discursurile lor, oamenii înfățișându-li-se pedeapsa veșnică pentru păcat într-un mod foarte detaliat, după cum rezultă dintr-un îndemn dat de Francisc Xavier misionarilor săi: „Faceți simțită teroarea judecății ultime care îl fulgeră pentru eternitate pe păcătosul îndărătnic. Zugrăviți cu putere supliciile teribile, moștenirea veșnică a damnaților din infern. În sfârșit faceți-i să vadă oroarea morții neprevăzute... zugrăviți aceste tablouri cu cuvinte înțesate de efuziuni patetice; însuflețiți-le cu imagini și cu dialoguri vivace astfel încât să loviți profund sufletele și să faceți să se nască în ele o durere intimă pentru păcat la vederea Dumnezeuului care lovește. Faceți astfel încât să storceți lacrimi din ochii ascultătorilor voștri și, lucru care trebuie să fie o urmare naturală a lacrimilor, o propunere fermă de a-și curăța fără întârziere conștiințele prin spovedanie, și să consacre împăcarea cu Dumnezeu prin participarea la banchetul euharistic”⁴⁵. Așadar aceste predici erau întotdeauna însoțite de efecte și gesturi teatrale, de dialoguri cu personaje imaginare venite de dincolo, menite să impresioneze și să lovească conștiința publicului, sau chiar de procesiuni în care se puneau în scenă cele predicate de la amvon – totul

⁴³ Louis Châtellier, *op. cit.*, pp. 22-23

⁴⁴ *Concilium Tridentinum*, sessio XIV, cap. V în Giuseppe Alberigo et alii, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013, p. 707

⁴⁵ *Apud* Leone Cristiani, *op. cit.*, pp. 317-318 (traducerea îmi aparține)

în cadrul unui spectacol baroc în care fiecare își avea rolul său, actorii principali fiind misionarii. De exemplu, capucinul Honoré de Cannes obișnuia să le arate ascultătorilor, de la amvon, un craniu de om pentru a ilustra mai bine tematica morții și a penitenței⁴⁶, în timp ce cel mai faimos misionar și predicator al secolului al XVII-lea, iezuitul Paolo Segneri, nu ezita să folosească ciliciul sau să se biciuiască, îndemnându-și auditoriul să-i urmeze exemplul.⁴⁷

Concluzii. Din cele expuse până acum putem constata că atât portretul misionarului cât și misiunea au evoluat de-a lungul vremii de la simplu la complex. În primul caz, în locul propovăduitorului evanghelic din primele veacuri creștine apare un personaj nou expert în arta comunicării vizuale sau orale, manipulator al conștiințelor, instruit atât în științele umaniste și teologice cât și în politică, diplomat, conspirator, etnolog și observator în același timp, iar în al doilea caz, predicării *alla maniera apostolica* i se substituie o misiune pe deplin încheată, legată întotdeauna de un loc (*ad missiones*), o misiune bine dirijată de la centru, care urmează întotdeauna principii și strategii stricte (adecvarea, substituția) și se folosește de instrumente precise (cateheza, predica penitențială, procesiunile, reprezentările teatrale, spovedania) pentru a-și duce la îndeplinire scopurile. Iar scopurile se pliază în mare pe hotărârile de la Trento: creștinarea populațiilor din interiorul catolicismului (deci reforma sau misiunea *ad intra*), lupta cu protestantismul pentru a *reconquista* teritoriilor pierdute (contrareforma), la care se adaugă aventura extra-europeană de convertire a Lumii Noi.

BIBLIOGRAPHY:

1. Alberigo, Giuseppe, *et alii*, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013
2. Châtellier, Louis, *La religion dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti Editore, Milano, 1994
3. Cristiani Leone, *La Chiesa al tempo del Concilio di Trento (Storia della Chiesa XVII)*, Ed. SAIE, Torino, 1977
4. Carlo Delcorno, „*Quasi quidam cantus*”. *Studi sulla predicazione medievale*, Leo S. Oschki Editore, Firenze, 2009 Gerhards, Agnès, *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Ed. Fayard, Poitiers, 1998

⁴⁶ Louis Châtellier, *op. cit.*, p. 49

⁴⁷ *Ibidem*, p. 51

5. Gregorius Magnus, *Epistola LXXXVI Ad Melletium Abbatem*, în Jacques-Paul Migne, *Patrologia latina*, vol. 77, col. 1176(b), pp. 1215-1216
6. Honée, Eugene, *Image and Imagination in the Medieval Cult of Prayer: A Historical Perspective*, în Henk van Os (ed.), *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300-1500*, London: Merrel Holberton, 1997Jedin, Hubert (coord.), *Storia della Chiesa*, vol. VI, Ed. Jaka Book, Milano, 1975
7. Le Bras, Gabriel, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, vol. 2, Ed. Bloud&Gay, Paris, 1964
8. Mezzadri, Luigi, *Chiesa nell' età dell' assolutismo confessionale. Dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (Storia della Chiesa XVIII/2)*, Ed. Paoline, Milano, 1988
9. Penco, Gregorio, *Storia del monachesimo in Italia dale origini alla fine del Medio Evo*, Ed. Paoline, Roma, 1961
10. Peri, Vittorio, *La Chiesa di Roma e le missioni „ad genetes” (sec. VIII-IX)*, în Michele Maccarrone (coord.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio. Ricerche e teztimonianze: atti del symposium storico-teologico Roma, 9-13 ottobre 1989*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991
11. Pellicci, Guerrino, Rocca, Giancarlo, *Dizionari degli istituti di perfezione*, vol. II-VI, ed. Paoline, Milano, 1975-1980
12. Roberto Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Loescher Editore, Torino, 1981
13. Po-Chia Hsia, Ronnie, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Milano: Il Giornale, 2006
14. Screibner, Bob, *Popular Piety and Modes of Visual Perception in the Late Medieval and Reformation Germany* în „The Journal of Religious History”, nr. 15 (4), 1989
15. Villari, Rosario (coord.), *Omuli baroci*, Ed. Polirom, Iași, 2000
16. Willaert, Leopold, *La restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento 1563-1648 (Storia della Chiesa XVIII/1)*, Editrice S. A. I. E., Torino, 1976

THE IMAGE OF THE ROMANIAN FAMILY IN ROMANIAN PRESS BETWEEN 1980-1989. BETWEEN PROPAGANDA AND REALITY

Corina Hațegan

PhD Student, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: In the following paper, we will bring into focus the image that propaganda promoted into the newspapers regarding the Romanian family (women and children), corroborating with testimonies of those who lived those times, testimonies taken from letters sent to Radio Free Europe. It is known that, as various studies have shown, the communist regime, by imposing a certain behavior or restraints, led to changing behavior in the family or personal evolution. Considering this, in this study I intend to highlight how the image of family, women and children appeared in the Romanian press articles during the '80s.

Keywords: communism, propaganda, family, women, children, Romania, mass-media

În studiul acesta îmi propun să evidențiez modul în care apare imaginea familiei și implicit, a femeilor și copiilor în presa românească a anilor 1980-1989. Se cunoaște faptul, așa cum au arătat diverse studii, că regimul comunist, prin impunerea unei anumite conduite sau a restricționărilor, a dus la schimbarea comportamentelor oamenilor, chiar și în domeniul familiei.

Fără a fi nevoie să mai amintim tragicele evenimente ce au urmat Decretului 770 din 1966 care interzicea avortul, voi urmări prin articolele de presă, modul în care propaganda încerca să modeleze, după noi standarde, ceea ce noi numim familie, femei, copii. Prin urmare, într-o societate nouă, dominată de omul nou, familia, femeile și copiii erau unele dintre elemente cele mai importante ale acesteia.

În articolele din presa românească a anilor 1980-1989 apărute în ziare precum *Scânteia*, *Scânteia tineretului* sau revistă *Femeia*, cât și diverse publicații/studii ale perioadei respective, remarcăm încercarea propagandei de a insufla cititorilor nu doar o imagine agreată a ceea ce înseamnă un bun comunist, ci și o mascare a neajunsurilor. Femeile, spre exemplu, sunt surprinse în ipostaze precum mame fericite atât datorită faptului că au copii, cât și datorită faptului că Statul

le pune la totul la dispoziție multe facilități (locuință, hrană, loc de muncă, școli etc.) pentru a aduce cât mai mulți copii pe lume. Se crează un fel de cerc vicios, din care cititorul concluzionează, că o familie sau o femeie este împlinită, mai ales, datorită punerii în aplicare a directivelor președintelui țării. De asemenea, femeile sunt surprinse și în câmpul muncii, iar șansele pe care le au copiii, nu de puține ori, sunt prezentate ca fiind rezultatul direct al binefacerii regimului comunist.

În cele ce urmează, voi aduce în atenție imaginea pe care presa o propunea în legătură cu familia (femeile și copiii), coroborând cu mărturii ale celor care au trăit vremurile respective, mărturii preluate din scrisorile trimise către radio *Europa Liberă*. Am considerat că mărturiile respective au surprins emoțiile și modul în care se desfășura viața românilor în anii 1980-1989. Prin această suprapunere, remarcăm faptul că propaganda prin presa a reușit să creeze o lume alternativă, la mare distanță de realitatea de care se loveau românii zilnic.

Familia - nucleul societății, una dintre cele mai des întâlnite formulări nu reprezintă nici pe departe un apanaj al societății comuniste, într-adevăr, familia este considerată nucleul de bază al oricărei societăți. Propaganda comunistă a profitat, însă, de deteriorarea nucleului de bază al societăților capitaliste văzut din punctul de vedere tradițional și de sistemul social capitalist care uneori defavoriza femeile și copiii, pentru a evidenția comunismul ca fiind un sistem care nu doar că favorizează dezvoltarea multilaterală a acestor categorii sociale, ci le și promovează în sfera publicului: *Trebuie să pornim de la necesitatea că organismele noastre să considere și să trateze femeia ca pe orice cetățean. Așa trebuie să le judecăm, și nu ca pe o categorie de care trebuie să ne ocupăm din când în când.*¹ Propaganda comunistă prezenta familia ca fiind formată din mamă, tata și câțiva copii, cât mai mulți copii de fapt, suprapunând mereu imaginea familiei românești comuniste și sănătoase peste cea occidentală și degradată..

Familia cel mai des prezentată, mândria societății comuniste și considerată a fi standardul societății era, în mod așteptat, familia Ceaușescu, apoi familiile celorlalți demnitari. Despre importanța imaginii familiei, în special a familiei model – Ceaușescu, primim informații chiar din culisele Ceaușeștilor, din relatarea uneia dintre nepoatele lui Nicolae Ceaușescu. Aceasta, Mihaela Ceaușescu, a dorit inimaginabilul vremurilor unchiului ei, și anume să divorțeze. Era inimaginabil pentru orice cetățean bun comunist, dar pentru un membru al familie Ceaușescu era de-a dreptul de

¹ Nicolae Ceaușescu, *Romania pe drumul construirii societății multilaterale dezvoltate*, Editura Politica, București, 1973. p.652

domeniul fantasticului. După cum afirmă acesta, divorțul nu s-a realizat la Tribunal, ci în cadrul familiei așa cum îi prezise avocatul, aflând astfel cât de multă importanță i se acorda imaginii de familie perfectă, în viziunea comunistă.

- *Tu nu ai nevoie de avocat, divorțul tău se va hotărî în Primăverii, și dacă nu ai acordul lor, nu te desparte nici Tribunalul de la Haga.*

[...] Au încercat pe toate căile să mă convingă de marea datorie morală a fiecărui membru al familiei, de uriașa responsabilitate ce ne-a fost oferită o dată cu numele de Ceaușescu, de a fi model, de a nu păta onoarea familiei [...] culminând cu argumentul suprem:

- *În familia Ceaușescu nu poate exista nici o persoană divorțată!*
- *De ce ?*
- *Pentru că noi trebuie să oferim o imagine a noului tip de familie!*
- *Și cui îi pasă de imaginea asta?*
- *Țării ! Poporului!*²

Din mărturiile nepoatei lui Nicolae Ceaușescu aflăm, mai ales, faptul că pentru aparținătorii familiei conducătoare un divorț ar fi însemnat distrugerea imaginii pe care aceștia o promovau. Divorțurile anilor '80, spre exemplu, erau văzute ca un mod aproape sigur de a dezintegra familia, dat fiind faptul că o parte dintre criticile aduse societății capitaliste se referă tocmai la această dezintegrare a familiei tradiționale.

Presa comunistă, nu de puține ori, aminte de evenimentele sociale și economice din țările burgheze, cum ar fi condiția mai puțin avantajată a familiilor. Era evidențiat faptul că în acele țări familia nu mai reprezintă nucleul societății, deoarece numărul divorțuri se ridică la jumătate din numărul căsătoriilor. Numărul copiilor a scăzut deoarece, susținea propaganda, oamenii nu au siguranța zilei de mâine nici în ceea ce privește locul de muncă, nici integritatea familiei.

Toodată, propaganda atrăgea atenția și asupra unui fapt tot mai des întâlnit în lumea occidentalilor și anume, apariția a tot mai multe familii monoparentale. În plus, femeile sunt umilite în fiecare zi, prin diferențele de salariu dintre ele și bărbați, dar și din pricina faptului că locurile de

² Mihaela M.Ceaușescu, *Nu regret, nu mă jelesc, nu strig*, București, editura Meditații, 2004, pp.35-37

muncă sunt puține, așa cum arăta un articol.³ Familiile se mută din unele orașe unde în loc să înflorească industria acesta piere, iar impactul psihologic al mutării are mari efecte asupra copiilor.

Această imagine depravată și coruptă, în mare parte datorită crizelor de natură economică și socială, era suprapusă peste imaginea perfectă a societății românești. Imaginea familiilor românești, adică cea promovată de către propagandă, era aceea unde se pune semnul egal între societate și familie, unde statul proteja integritatea familiei, divorțurile fiind lungi și de multe ori descurajate. Număr mare de nou născuți, motiv de mândrie pentru Nicolae Ceaușescu, nu se datora nici pe departe condițiilor bune de viață, ci politicii de creștere a natalității, iar numărul mare de femei angajate se datora nevoi acute de forță de muncă în industria megalitică. Românii nu aveau timp foarte mult de petrecut împreună deoarece, acel timp îl petreceau la cozile la alimente.

Propaganda reprezenta familia românească atât prin femei – mamă, soție, stâlp al casei etc., cât și prin copiii – viitorul țării. Femeile aveau rolul de educa viitoare generație în spiritul revoluționat și de a se angaja ele însele în lupta pentru bunăstarea poporului cu simț patriotic, chiar dacă patriotismul se rezuma uneori la creșterea forțată a natalității. Copiii, pe de altă parte, trebuiau să dovedească națiunii și întregii lumi, superioritatea regimului care manifestă față de aceștia o grijă rar întâlnită în alte țări și nu în ultimul rând, rezultatele strategiilor geniale ale conducătorului român.

Propaganda comunistă insista, prin diverse articole de presă sau studii, asupra evidențierii diferențelor dintre femeia socialistă și cea occidentală. De exemplu, femeia occidentală era femeia absorbită de sine care pune mai mult preț pe ea însăși decât pe cei din jur. Era femeia fără preocupări politice, interesată doar de consumerism și seducție, iar femeia socialistă trebuia să fie interesată de societate, deci să aibă activități civico-politice. Pe lângă calitățile feminine aceasta trebuia să aibă o educație politico-socială și să fie conștientă de evenimentele care o înconjoară și nu în ultimul rând *de a asigura armonia, forța și tinerețea națiunii, din dragoste față de familie și copii, față de patrie, din răspundere față de viitorul poporului.*⁴

³ Sanda Faura, *Condiția femeii – un subiect mereu actual*, în *Revista Femeia*, 1984, nr.3, p.15

În articolul – interviu se arăta faptul că în țări precum Franța sau Belgia salariile femeilor sunt mai mici, în comparație cu cele ale bărbaților, deși este vorba despre aceeași muncă sau faptul că în unele țări femeile nu pot accede în unele funcții, avea titluri academice etc.

⁴ Silvia Netcu, *Înaltă îndatorire patriotică pentru asigurarea vigoriei și tinereții națiunii noastre*, în *Femeia*, 1984, nr.4, p.2

Astfel de antiteze apăreau des în literatura vremii, de exemplu o lucrare⁵ a perioadei critică elementele feminității capitaliste. Consideră, în primul rând, că sistematizarea socială face ca femeia să nu părăsească budoarul propriu sau bucătăria, dar și viciile precum alcoolul, fumatul, preocuparea excesivă pentru vestimentație sau automobilismul erau considerate elemente ale unei inteligențe reduse. Femeia capitalistă este subjugată bărbaților, în timp ce femeia socialistă are un loc de muncă și prin urmare, nu trebuie să folosească seducția sau feminitatea într-un mod imoral pentru atingerea diverselor obiective, deoarece scopul femeilor nu este acela de a sta în casă. O femeie socialistă, nu în ultimul rând, poate să aibă 3-4 copii și loc de muncă în același timp, dat fiind faptul că *există depline posibilități și este necesar – așa cum a arătat secretarul necesar al partidului – să se asigure an de an o natalitate de cel puțin 19-21 la mie, iar fiecare familie să aibă 3-4 copii.*⁶

Imaginea femeii socialiste se construia, prin urmare, după alte principii, nu după cele occidentale. Aceasta trebuia să fie oglinda societății, a unei societăți civilizate și cu un nivel de cultură ridicat. Dacă ne raportăm strict la estetică feminină, la corpul uman, comunismul avea o oarecare obsesie în ceea ce privea sănătatea și vigoarea umană, chestiuni care nu interesau populația atât de mult pe cât ar fi dorit propaganda: *La sport, de exemplu, trebuia să facem laolaltă tot felul de giumbușlucuri, care nu cred să fii servit vreodată cuiva mai târziu și în nici un caz nu ne creau cine știe ce formă fizică*⁷. Statul, însă făcuse, aparent, studii asupra alimentației, asupra modul în care se menține corpul sănătos, iar propaganda, așadar, promova demonstrațiile sportive sau politice și impunea o anumită performanță sportivă.

De fapt, aceste manifestări pseudo sportive de amplexare nu fac altceva decât să exprime folosind forța simbolică a corpului uman, esența unui regim totalitar în care individul nu este decât o

⁵ Stana Buzatu, *Condiția femeii dimensiune a progresului contemporan*, Editura Politică, București, 1979

⁶ Silvia Netcu, *Înaltă îndatorire patriotică pentru asigurarea vigoriei și tinereții națiunii noastre*, în *Femeia*, 1984, nr.4, p.2

⁷ Oana Ocneanu Thiery, *Eu, una, n-am suferit!*, în Radu Pavel Gheo și Dan Lungu, *Tovarășe de drum. Experiența feminină în comunism*, Polirom, Iași, 2008, p.178

*părticică dintr-un întreg, ce trebuie să-și pună întreaga existență în
slujba bunei funcționări a întregului socialism.*⁸

Autoarea mai sus citată consideră că uneori propaganda comunistă se află în contradicție atunci când susținea că frumusețea feminină este pe de-o parte înăscută, deci nu mai este nevoie ca femeile să stea cu orele în fața oglinzii precum femeile capitaliste, dar pe de altă parte aceasta totuși trebuie îngrijită.

Totodată, corpul uman feminin rar ieșea din sfera biologicului, a maternității și cu siguranță nu intra sub nicio formă în sfera eroticului sau a decadentismului, dimpotrivă obiceiurile occidentale de acest fel erau blamate. Acest fapt se datora și concepției potrivit căreia viața capitalistă este dezordonată chiar și din punctul de vedere al celei private, în schimb cea socialistă se bazează pe disciplină, inovație și autocontrol, așa cum reiese dintr-o publicație: *Femeia în socialism s-a integrat în dezvoltarea societății ca subiect egal al activității creatoare devenind astfel o exponentă consecventă a noului – modernă în procesualitatea evoluției și finalității acțiunii sale pentru societatea socialistă*⁹.

Ziua Copiilor și Ziua Femeilor sunt motive de sărbătoare în numeroase țări din lume, iar propaganda comunistă a profitat de aceste momente pentru a evidenția grija pe care liderii politici o au pentru aceste categorii fragile ale societății, pentru familia românească și, nu în ultimul rând pentru viitorul țării. Articolele care enumeră realizările tinerei generații comuniste ghidate de soții Ceaușescu, ocupau primele pagini ale revistelor, motiv pentru care părea normal ca în ziua dedicată copiilor mulțumirile să meargă către făuritorii fericirii lor.

*În această sărbătorească zi, dau glas dragostei noastre
fierbinți, pe care milioane de mame și de copii din patria noastră o
nutresc față de tovarășa Elena Ceaușescu, pentru contribuția*

⁸ Petruța Teampău, *Muncă, tinerețe, frumusețe. Corp, feminitate, sexualitate în regimul comunist*, p.124, în Grunberg Laura, Teme, *Introducere în sociologia corpului. Teme, perspective și experiențe intrupate*, Polirom, Iași, 2010

⁹ Ecaterina Deliman, *Femeia, personalitate politica in societatea noastră socialistă*, Editura Politică, București, 1977, p.46

*remarcabilă și sprijinul deosebit pe care-l acordă dezvoltării
învățământului, științei și culturii românești.¹⁰*

Propaganda masca realitatea în care trăiau copiii patriei, lipsurile materiale, îngrădirea gândirii și îndoctrinarea ideologică. Acestea reprezentând realitatea de care copiii se loveau, atât la școală, cât și acasă. Nicolae Ceaușescu era într-adevăr foarte preocupat de pace, dezarmare și de ocrotirea copiilor pentru ca aceștia să nu cunoască teama și războiul, dar mai puțin preocupat de nevoile acestora, așa cum reiese dintr-o scrisoare trimisă către Radio Europa Liberă, fiind semnată chiar de către un beneficiar al grijii cuplului Ceaușescu față de viitor țării:

*De „Ziua Copilului”, în toate ziarele au fost publicate
scrisorile trimise dvs. de către noi, copiii Romaniei, prin care vă
mulțumeam pentru grija ce ne-o purtați și pentru traiul fericit ce-1
avem. La fel, ziarele au scris cât ne iubiți și câtă grijă aveți de noi,
dar noi nu credem că ne iubiți chiar așa de mult, căci, dacă ne-ați
iubi, am avea și noi de toate, așa cum au copiii din alte țări.¹¹*

Aflăm din articolul următor că pe lângă un număr imens de preșcolari și școlari, liceeni și studenți, instituții și ateliere școlare, învățământul românesc este gratuit și totul se datorează „Epocii Ceaușescu”. Propaganda insistă frecvent asupra ideii că în noua epocă investițiile în educație sunt de 12 ori mai mari decât în 1965. Învățământul în România era promovat ca fiind una dintre marile realizări ale societății comuniste: *Învățământul românesc actual, la fel ca toate împlinirile fundamentale ale patriei socialiste, reprezintă opera nemijlocită ale patriei socialiste, reprezintă opera nemijlocită a partidului, a geniului său conducător, constituind una dintre marile ctitorii ale epocii Nicolae Ceaușescu.¹²*

Așadar, ca un părinte responsabil al miilor de copii născuți, Nicolae Ceaușescu remodelează și modernizează învățământul românesc datorită geniului său unic în România. Copiii patriei

¹⁰ Constanța Niculescu (vicepreședinte al Consiliului Național al Organizației Pionierilor, președinte al Comisiei naționale a Organizației Șoimii Patriei), *Grija statornică pentru creșterea și educarea copiilor patriei noastre*, în *Revista Femeia*, 1984, nr.6, p.5

¹¹ Gabriel Andreescu, Mihnea Berindei (editori), *Ultimul deceniu comunist: scrisori către Radio Europa Liberă*, Iași, Polirom, 2010 ,p.190 -191 „Un elev din România”, 15 iulie 1983, difuzată la 25 septembrie 1983

¹² Nesemnat, *Învățământul românesc un sistem modern și eficient de pregătire pentru muncă și viață a tinrelor generații*, în *Revista Femeia*, 1989, nr. 8, pag.6

aveau ca obiectiv, participarea la educația patriotică, deoarece aceasta și numai acesta va ajuta la înflorirea României socialiste și în același timp la desăvârșirea lor ca buni comuniști. În acest sens, aceștia trebuiau să își însușească politica partidului, să fie *crescuți și educați într-un climat politic, etic și social nou, propriu orânduirii noastre, copiii sunt îndrumați în spiritul înaltelor idealuri ale socialismului și comunismului, ale păcii și înțelegerii, ale solidarității și prieteniei între popoare*.¹³

Propaganda făcea cunoscută, de asemenea, ideea conform căreia de tot ceea ce beneficiază tinerii, inclusiv calitatea învățământului, se datorează soților Ceaușescu. Grandioasa operă a lui Nicolae Ceaușescu prin care modernizează învățământul era puțin probabil să îi aparțină, dar fiind faptul că acesta absolvise doar școala primară.

Se făceau permanent legături între dezvoltarea țării și dezvoltarea tinerei generații, între ce înseamnă a fi om și a-l reprezenta pe omul nou comunist, între pregătirea eficientă a tinerilor și munca eficientă în socialism. Nu în ultimul rând, educarea tinerei generații trebuia realizată în așa fel încât, ei, fiii țării să ducă România pe cele mai înalte culmi ale comunismului. Prin școală, susțin unii dintre foștii elevi în comunism, chiar și prin activitățile școlare se încerca un fel de ștergere a diferențelor dintre fete și băieți, deoarece acești trebuiau să fie, finalmente, doar buni comuniști fără să se țină cont dacă sunt femei sau bărbați:

*Cot la cot cu băieții, cream tot felul de artefacte care nu-și puteau avea vreun rost decât în societatea noastră multilateral dezvoltată. [...] Serveau, în schimb, scopului nespus, care era, bănuiesc eu, acela de a amesteca grupurile sociale și...sexuale. În primul rând, muncitorii și eventualii viitori intelectuali [...] să nu se creadă mai presus de clasa muncitoare [...].*¹⁴

Partidul le programa, astfel, viitorilor comuniști inclusiv educația care, așa cum am menționat anterior, se orienta spre îndoctrinare, uniformizare, încadrarea în standarde ideologice și

¹³ Constanța Niculescu (vicepreședinte al Consiliului Național al Organizației Pionierilor, președinte al Comisiei naționale a Organizației Șoimii Patriei), *Grija statornică pentru creșterea și educarea copiilor patriei noastre*, în *Revista Femeia*, 1984, nr.6, p.5

¹⁴ Oana Ocneanu Thiery, *Eu, una, n-am suferit!*, în Radu Pavel Gheo și Dan Lungu, *Tovarășe de drum. Experința feminină în comunism*, Polirom, Iași, 2008, p.179

nu spre educație eficientă. Ideea conform căreia societate umană și implicit, membrii acestei ar putea fi create sau refăcute de la zero, prindea contur în ceea ce privea educația tinerilor. Așadar, manualele școlare și conținutul acestora erau formulate după principii bine stabilite și cu un nivel ridicat de propagandă. Prin acestea se urmărea în cele din urmă, apariția unui tânăr adult dedicat Partidului și cu o adevărată conștiință revoluționară. Temele obișnuite vârstei școlarului erau înlocuite de povești eroico-propagandistice, care aveau ca rol implementarea spiritului comunist.

Dimensiunea ideologică și constrângătoare a poeziei pentru copii, prezentă în manualele școlare din epoca lui Ceaușescu, este reflectată de cultivarea unei anumite tematici. Poeții scriu despre ceea ce li se impune pe linie de partid, iar temele clasice (joaca, natura, copilăria, folclorul etc.) sunt surclasate de cele atinse de aripa propagandei (jertfa eroilor comuniști, patria, partidul, poporul, conducătorul genial, sărbătorile „roșii”).¹⁵

Epoca Nicolae Ceaușescu, prin aplicarea politicilor conducătorului, avea menirea să deschidă drumul spre împlinire, nu doar copiilor, tinerilor, ci și femeilor, iar propaganda evidenția prin articole din presă elogiile aduse celor doi arhitecți ai fericirii: *Femeile în consens cu întreaga națiune aduc un fierbinte și vibrant omagiu conducătorului de geniu, al destinelor românești, înflăcăratul patriot și strălucitul militant revoluționar, marele Erou între eroi [...] tovarășul Nicolae Ceaușescu.*¹⁶

Astfel, reprezentantele unei categorii considerate defavorizate în unele state capitaliste, în cadrul societății românești, aflam că nu sunt deloc defavorizate, dimpotrivă reușesc în tot ceea ce își propun, mai ales datorită aplicării directivelor lui Nicolae Ceaușescu. *Comuniștii au fost în primele rânduri ale colectivelor care au elaborat și aplică un program complex de modernizare,*¹⁷ mărturisește o angajată a unui combinat chimic. Acesta continuă spunând că doar în momentul în

¹⁵ Cosmina Cristescu și Cristina Pipoș, *Comandamentele tematice de propagandă ale poeziei școlare din epoca Ceaușescu*, în Florin S. Soare, *Politică și societate în epoca Ceaușescu*, Polirom, Iași, 2014, pp.104-105.

¹⁶ Tina Livescu, *Femeile României Socialiste – prezență activă, dinamică în procesul devenirii socialiste și comuniste a patriei*, Revista Femeia, 1989, nr.11 p.6

¹⁷ Tatiana Velicescu (muncitoare în industria chimică), în Aneta Popescu, *Împlinire de o viață*, în Revista Femeia, 1987, nr.12, p.6

care a intrat în Partidul Comunist și a pus în aplicare directivele șefului statului s-a simțit într-adevăr împlinită pe toate planurile. O altă femeie consideră că datorită spiritului revoluționar al cuplului prezidențial s-a produs o mobilizarea a femeilor, afirmând în același timp: *În acest context doresc să subliniez politica profund umanistă a Partidului Comunist Român și a secretarului general tovarășul Nicolae Ceaușescu privind rolul femeii în societatea socialistă.*¹⁸

Super femeia comunistă avea, însă, alte planuri și niciunul ca nu includeau făurirea neamului românesc. În timp ce propaganda promova munca, spiritul revoluționar, culmile înalte pe care femeile ar putea ajunge dacă aplică directivele Partidului, egalitatea etc, era totodată eliminat și tot ceea ce ținea de cochetărie. Inexistența alegerilor sau a diversității le-a împins pe femei spre măsuri care astăzi nu ar putea părea decât amuzante: *Era un adevărat tur de forță să găsești un material [...] și o croitoreasă ca lumea, care să-ți croiască ceva după vreo poză de pe vreo bucată de pagină ruptă din cine știe ce Quelle sau Neckermann și păstrată cu mare grijă.*¹⁹ Dat fiind faptul că hainele erau oarecum încadrate într-un standard, apelarea la o croitoreasă care recrea o haină occidentală era cea mai sigură metodă prin care femeiele se apropia puțin de Occident și îndepărta de griul comunismului, așa cum mărturisește altă femeie: *Multă vreme am ținut haine din epoca de aur. Mi se părea neverosimil că le-am purtat.*²⁰

În mod evident, propaganda promova doar chestiunile de natură socială, politică, indatorii civice sau muncitorești, în timp ce adevărate preocupări ale femeilor erau obținerea unei perechi de blugi, un produs de cosmetică sau igienă. Prin această luptă, care nu de puține ori se finaliza, așa cum își amintesc unele femei, cu adevărate peripeții, acestea au dat într-adevăr spirit revoluționar. Spiritul acesta nu avea, însă, nimic în comun cu comunismul, deoarece *erau multe fete care se dădeau peste cap să fie frumoase, vapoase la modă.[...] Erau fete care aveau să sufere o viață întregă pentru ceea ce li se lua, pentru dreptul pe care îl aveau și pentru care se luptau: dreptul la feminitate.*²¹

Promovarea familiei, a femeilor cu precădere, în spațiul public, a fost o practică des întâlnită în presa comunistă. Articolele evidențiau condiția femeii în societatea comunistă în antiteză

¹⁸ Valerica Grozavu (președinta Comitetului județean al femeilor Iași), Cu *responsabilitate sporită și spirit revoluționar*, în *Femeia*, 1989, nr.11, p.11

¹⁹ Oana Ocneanu Thiery, *Eu, una, n-am suferit!* , în Radu Pavel Gheo și Dan Lungu, *Tovarășe de drum. Experiența feminină în comunism*, Polirom, Iași, 2008, p.185

²⁰ Simona Popescu, *HoRor!Cool!*, în Radu Pavel Gheo și Dan Lungu, *Tovarășe de drum. Experiența feminină în comunism*, Polirom, Iași, 2008, p.205

²¹ *Ibidem* p.211

cu condiția femeii în societatea burgheză. Societatea comunistă apăra drepturile femeilor, susțineau propagandiștii, spre deosebire de burghezi care, așa cum aflăm dintr-un articol numit *Condiția femeii – un subiect mereu actual*, nu doar că nu promovează femeile, ci le subjugă. În România, în schimb, în societatea comunistă *femeia este prezentă, la noi, în profesiile cele mai moderne, cele mai diverse - inclusiv în ramurile de vârf, cu o tehnică avansată, femeia deține funcții importante [...] Aici regimul juridic și realitatea se suprapun.*²²

Avantajele vieții comuniste, mai ales pentru o mamă erau amintite deseori în revistele dedicate femeilor, prin mărturii ale acestora. Se dorea astfel obținerea unei imagini pozitive asupra familiei românești, dar cu precădere asupra datoriei de a aduce pe lume lume copii. Astfel aflăm de la o mamă că *ne-au fost puse la dispoziție condiții generoase pentru a crește în liniște copiii [...]. Tot timpul am avut și avem siguranța că țara pune la dispoziție tot ce are mai bun.*²³ Altă femeie considera că: *Am ascultat cu deosebită satisfacție cuvântarea [...] rostită de către tovarășul Nicolae Ceaușescu [...] în care încă o dată a arătat că îndatorirea cea mai nobilă familiei este de a avea și de a crește copii.*²⁴ Mai mult, revistele de specialitate precum *Sănătatea* susțineau că dorința de a avea copii este una biologică și naturală, prin urmare femeile care au mai mulți copii nu fac altceva decât să respecte o lege naturală, dincolo de cea umană: *De aceea venirea pe lume a copiilor înseamnă un eveniment deosebit care trebuie sărbătorit, femeia fiind cu atât mai respectată cu atât mai prolifică*²⁵.

Dincolo de această campanie de propagandă, pusă foarte bine la punct și care arată că femeile sub comunism abia așteaptă să fie mame a cât mai multor copii, acesta fiind un deziderat nu doar personal, ci și o datorie civică, există, însă, mărturii ale femeilor care trăiau cu frica aducerii pe lume a unui copil. Diferența între mărturiile acestora și mărturiile redată în presă este mare, ceea ce ne face să concluzionăm că propaganda crease o lume paralelă, o lume care nu avea nimic în comun cu realitatea, o lume în care cele mai multe femeie nu-și doreau să devină mame. *Bineînțeles, eram hotărâtă să nu fac copii într-o lume socialistă. Dar nu se puneau nici problema unui avort. Cu un an*

²² Sanda Faura, *Condiția femeii – un subiect mereu actual*, în *Revista Femeia*, 1984, nr.3, p.15

²³ Elena Velicu (muncitoare bobinatoare la întreprinderea Apollo București), *Copiii – viitorul și tinerețea națiunii noastre*, în *Revista Femeia*, 1989, nr.4, p.9

²⁴ Ana Bira (profesoară, Tulcea), *Bucuria și rostul vieții*, în *Revista Femeia* , 1989, nr.4, p.9

²⁵ Madeleine Maicanescu Georgescu, *A avea sau a nu avea copii*, *Revista Sănătatea*, 1984, nr.1

în urmă văzusem cum o arestaseră pe o studentă care avortase și care făcusese descoperită²⁶, își amintește cu tristețe o martoră a anilor de comunism.

Totodată, îndeplinirea atribuțiunilor de mamă nu înseamnă că femeia își încheia rolul în societate, acesta trebuia să se afirme și în viața socială precum oricare alt membru al societății. S-au adresat multe întrebări cu privire la emanciparea femeilor în regimul comunist și s-au găsit puține răspunsuri și în mod categoric, regimul socialist nu avea același înțeles pentru emancipare precum occidentalii.

O formulare foarte elocventă are Vlad Georgescu, *socialismul de pat* ²⁷ atunci când face referire la o oarecare forțare a oamenilor de a se înmulți, după un plan bine stabilit pentru a implini ambițiile liderilor politici. Ceea ce se întâmplă în România nu este, susținea acesta, departe de un experiment, concluzionând că *poporul român nu trebuie să mai fie teren de experiență, forțare pe cale arbitrară a înmulțirii denotă o practică ce lasă și va lăsa urme greu de îndreptat în psihologia individuală și în cea colectivă*.²⁸

La fel de grăitor este și un fragment dintr-o scrisoare către *Radio Europa Liberă* din partea unei femei care și-a pierdut fiica, acesta încercând să întrerupă o sarcină nedorită: *Astăzi, în România socialistă e o tragedie să devii mamă dacă nu ai în familie o bunică care să îngrijească de cei mici. [...] Poate ar fi bine să vă gândiți la părinții care și-au pierdut fiicele, la soții care și-au pierdut soțiile și la copiii rămași orfani de mamă datorită acestui inuman decret. Dvs. găsiți, vă rugăm, o soluție ca femeile să dorească a deveni mame din convingere, și nu de frica Decretului*.²⁹ Autoarea scrisorii mărturișește că tragediile prin care trec femeile socialiste și familiile acestora sunt adevărate crime, care nu interesează pe nimeni din înalta conducere, iar faptul că există aceste femei care refuză maternitatea ar trebuie să fie un semnal de alarmă asupra faptului că în țară lucrurile nu merg nici pe departe atât de bine precum propaganda prezintă societatea.

Așa cum am putut remarca din articole apărute în presa din perioada anilor 1980-1989 sau alte publicații dedicate femeilor, copiilor sau familiei în sine, propaganda trasa anumite standarde

²⁶ Doina Rusti, *Ginecologii mei*, în Radu Pavel Gheo și Dan Lungu, *Tovarășe de drum. Experiența feminină în comunism*, Polirom, Iași, 2008, p.254

²⁷ Vlad Georgescu, texte antologate de Gelu Ionescu, *România anilor '80*, editura Jon Dumitru (colecția *Clio fără mască*), München, 1994, p.73

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Gabriel Andreescu, Mihnea Berindei (editori), *Ultimul deceniu comunist: scrisori către Radio Europa Liberă*, Iași, Polirom, 2010, p.177 - 178 „O mamă nefericită pentru tot restul vieții”, 24 iunie 1983, difuzată la 4 septembrie 1983

în ceea ce privea rolul fiecăruia în societatea comunistă. Limitele impuse de cei de la putere aveau menirea de a orândui societatea și, printr-un act de bunăvoință din partea președintelui țării, de a făuri un viitor cât mai luminos acesteia, păstrând linia ideologiei.

Propaganda a creat, nu în cele din urmă, o lume paralelă, dacă nu chiar distopică, unde nu era nici război, nici foamete, nici lipsuri de orice fel, unde copiii aduceau omagii liderilor, iar femeile îmbrățișau bucuroase maternitatea. Bineînțeles, mărturiile celor care au trăit vremurile respective, cât și diverse studii care au ca temă familia anilor comunismului, ne-au arătat că familie reală și cea creată de propagandă erau două lumi diferite.

BIBLIOGRAPHY:

1. Andreescu Gabriel, Mihnea Berindei (editori), *Ultimul deceniu comunist: scrisori către Radio Europa Liberă*, volumul I, Iași, Polirom, 2010
2. Bira Ana (profesoară, Tulcea), *Bucuria și rostul vieții*, în *Revista Femeia*, 1989, nr.4, p.9
3. Buzatu Stana, *Condiția femeii - dimensiune a progresului contemporan*, Editura Politică, București, 1979
4. Ceașescu Mihaela M., *Nu regret, nu mă jelesc, nu strig*, București, Editura Meditații, 2004,
5. Ceașescu Nicolae, *Romania pe drumul construirii societății multilaterale dezvoltate*, Editura Politică, București, 1973
6. Deliman Ecaterina, *Femeia, personalitate politică în societatea noastră socialistă*, Editura Politică, București, 1977
7. Faura Sanda, *Condiția femeii – un subiect mereu actual*, în *Revista Femeia*, 1984, nr.3, p.15
8. Gheo Radu Pavel și Dan Lungu, *Tovarășe de drum. Experiența feminină în comunism*, Polirom, Iași, 2008, p.178
9. Grozavu Valerica (președinta Comitetului județean al femeilor Iași), *Cu responsabilitate sporită și spirit revoluționar*, în *Revista Femeia*, 1989, nr.11, p.11
10. Grunberg Laura, Teme, *Introducere în sociologia corpului. Teme, perspective și experiențe intrupate*, Polirom, Iași, 2010

11. Livescu Tina, *Femeile României Socialiste – prezență activă, dinamică în procesul devenirii socialiste și comuniste a patriei*, Revista Femeia, 1989, nr.11 p.6
12. Maicanescu Georgescu Madeleine, *A avea sau a nu avea copii*, Revista Sănătatea, 1984, nr.1
13. Nesemnă, *Învățământul românesc un sistem modern și eficient de pregătire pentru muncă și viață a tinerelor generații*, în Revista Femeia, 1989, nr. 8, p.6
14. Netcu Silvia, *Înaltă îndatorire patriotică pentru asigurarea vigoriei și tinereții națiunii noastre*, în Femeia, 1984, nr.4, p.2
15. Niculescu Constanța (vicepreședinte al Consiliului Național al Organizației Pionierilor, președinte al Comisiei naționale a Organizației Șoimii Patriei), *Grija statornică pentru creșterea și educarea copiilor patriei noastre*, în Revista Femeia, 1984, nr.6, p.5
16. Soare Florin S., *Politică și societate în epoca Ceaușescu*, Polirom, Iași, 2014
17. Velicescu Tatiana (muncitoare în industria chimică), în Aneta Popescu, *Împlinire de o viață*, în Revista Femeia, 1987, nr.12, p.6
18. Velicu Elena (muncitoare bobinatoare la întreprinderea Apollo București), *Copiii – viitorul și tinerețea națiunii noastre*, în Revista Femeia , 1989, nr.4, p.9
19. Vlad Georgescu, texte antologate de Gelu Ionescu, *România anilor '80*, editura Jon Dumitru (colecția *Clio fără mască*), München, 1994

ACTIONS OF SPECIAL INTELLIGENCE SERVICE TO DEFEND THE STRATEGIC AREA PRAHOVA VALLEY DURING 1940- 1944

Vasile Virgil Coman

PhD Student, "Valahia" University of Tîrgoviște

Abstract: British espionage network was enjoyed by protection of King Carol II and even the Romanian government. In the context of takeover the political power by General Ion Antonescu, the arrival of the German Military Mission and irreversible placing Romania in the German sphere of influence is indisputable that the first stage of the Romanian-German cooperation informative, namely the years 1939-1940, the region's oil protection Prahova Valley against sabotage and ensuring oil supplies to the German war machine were one of the main tasks set by OKW / Amt Ausland / Abwehr by the leadership of the third Reich. Although during 1940-1944 there have been sporadic crashes, fires or explosions in the oil region Prahova likely to be considered acts of sabotage, however their share in the production and export of oil by Romanian Reich was insignificant. Legionnaires who wanted to show their commitment to the Axis cooperated thoroughly with German espionage chief on Prahova Valley, dr. Luptar. In fact, the battle for oil, worn by the Abwehr and Special Intelligence Service against intelligence services allied into backstage secret front in Romania, has been won since 1940, which virtually assured supply German war machine with the fuel to Romania's exit from the war in august 23, 1944. On August 26, 1944, in place of Eugen Cristescu, who left the command post, the Prime Minister confirmed as Director, Colonel Victor Siminel, head of the Foreign Intelligence, I Section. On 19 September 1944, as head of the Special Intelligence Service of the Ministry of War was named Colonel Ioan Lisievici, which contributed to its reorganization under the new intelligence missions.

Keywords: espionage, the Second World War, strategic area, Prahova Valley, oil.

1. Acțiunile Serviciului Special de Informații pentru apărarea zonei strategice

Valea Prahovei în perioada 1940-1941

Rețeaua de spionaj britanică s-a bucurat de protecția regelui Carol al II-lea și chiar a guvernului român. După instaurarea regimului militar condus de I. Antonescu, în colaborare cu mișcarea legionară, serviciile de spionaj britanice au rămas descoperite, fiind la discreția germanilor ajutați de legionari. Legionarii care doreau să-și arate atașamentul față de Axă au colaborat temeinic cu șeful serviciului german de spionaj pe Valea Prahovei, dr. Luptar.¹ Având informații certe că sediul sabotajelor britanice se afla în cadrul Societății „Anglia”, legionarii au inițiat și efectuat o percheziție și au descoperit un arsenal bogat și mari cantități de explozibil. Britanicii aveau în Ploiești, două grupuri de sabotaj, cel de-al doilea grup avea baza la rafinăria „Româno-Americană” și era condus Read Charles, subdirector și chimistul Brasier Charles Young. Pentru acțiunile de sabotaj, englezii au recrutat numeroși ceferiști care lucrau în rafinăriile Xenia, Vega. Era foarte ușor de depistat sabotori de către contraspionajul german, mai ales că Moruzov a asigurat Abwehr-ului o bază materială pentru agenții săi.²

Într-o adresă din ianuarie 1940 a Inspectoratului de Poliție Bucegi, Serviciul de Siguranță către Comisariatul de Poliție Câmpina se menționa că Otto Stensbel, din Câmpina, ar fi făcut spionaj în favoarea Germaniei, în acel scop a căutat contact continuu cu ofițerii din Câmpina, organizând diverse serbări în beneficiul unităților militare locale și prin intervenția lui, Primăria a subscris suma de 100.000 lei, în vederea cumpărării instrumentelor necesare unei muzici militare. L-a convins pe colonelul Praporgescu, comandantul Batalionului Infanterie Ușoară să locuiască cu el, fiind atent și cu ceilalți ofițeri pe care îi găzduia. În acțiunea sa a fost ajutat de Axfeld din Câmpina, care avea un trecut dubios.³

În nota din 4 noiembrie 1940 se menționa că odată cu începerea ostilităților anglo-germane, unele elemente străine au pus la cale crearea unei vaste organizații de sabotaj al producției și transporturilor petrolifere care puteau servi direct sau indirect Germaniei. În vederea punerii în aplicare a planului de lucru respectiv stabilit de nucleul organizatoric, agenții

¹ Constantin Dobrescu, Carmen Băjenaru, *Petrol, politică și cultură la Ploiești*, Ploiești, Editura Prahova, 2014, p.79.

² *Ibidem*, f.80.

³ Serviciul Județean Prahova al Arhivelor Naționale, (în continuare se va cita S.J.P.A.N.), Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 66/1940, f. 4.

acelei organizații, recrutați în cea mai mare parte dintre specialiști, tehnicieni și funcționarii societăților petrolifere de pe Valea Prahovei urmau să facă uz de metode și mijloace tehnice foarte ingenios concepute, o parte aduse din Anglia și o parte fabricate în țară, cu materialul procurat din comerț prin mijlocirea unor români care pentru serviciile făcute au fost plătiți. Cu acest material, urma să provoace incendii la instalațiile petrolifere și să defecteze vagoanele cisterne întrebuințate pentru transporturi, precum și pentru alterarea produselor petrolifere destinate exportului. Se insista a se lua măsuri pentru supravegherea tuturor cetățenilor străini și în special a acelor care veneau în contact cu personalul reprezentanțelor din România, precum și a cetățenilor români care erau observați în anturajul cetățenilor străini. De asemenea de comun acord cu organele jandarmerești respective, trebuiau luate intense măsuri de pază și supraveghere a tuturor instalațiilor petrolifere, a vagoanelor în timpul încărcării precum și în timpul parcursului rutei respective până la frontieră, semnalând polițiilor respective trecerea transportului cu produse destinate exportului. Pentru facilitarea investigațiilor și a acțiunii de supraveghere, au fost trimise note explicative cu privire la metodele și mijloacele de sabotaj care au fost puse în aplicare la trenuri și în industria petrolieră.

În industria petrolieră se proceda la incendierea instalațiilor prin dispozitivul improvizat și reaprinderea cu întârziere pe cale chimică care funcționa astfel:

„Într-o sticlă, 1 kg se introduce circa 200 grame acid sulfuric, iar peste el se umple sticla cu benzină. Sistemul de aprindere propriu zis se află în dopul de plută. Acesta este scobit în partea de jos și aici se află introdusă și fixată o mică fiolă de celuloid, conținând clorat de potasiu amestecat cu zahăr de pudră, pentru alimentarea flăcării. Sticla astfel astupată nu prezintă nici un pericol, cât timp se află în poziție normală, adică în picioare, însă la locul unde are să producă incendiul, trebuie așezată răsturnată. Astfel acidul sulfuric, din cauza greutatei sale specifice mai mari decât a benzinei, vine în atingere cu dopul sticlei respectiv cu fiola de celuloid, pe care într-un timp oarecare îl descompune și stabilind astfel contactul cu cloratul de potasiu, produce o flacără puternică care aprinde benzina ce se scurge din sticlă, constituind astfel un început de incendiu respectiv înfocat”.⁴

În adresa nr. 6439 din 9 februarie 1941 a Serviciului Special de Informații din cadrul Președinției Consiliului de Miniștri către Chestura Ploiești se menționa că din informațiile avute

⁴ Arhivele Consiliului Național pentru Studiarea Arhivelor Securității, (în continuare se va cita A.C.N.S.A.S.), Fond Documentar, dosar 10719, f. 828.

rezulta că în zona petroliferă (Rafinării și Schele) la transporturile pe C.F. pentru Germania, și în porturile principale, în perioada următoare urmau să fie acte de sabotaj. Conform dispoziției Președinției Consiliului de Miniștri, s-a dispus începerea celor mai severe măsuri și anume:

- 1. întocmirea tabelelor de suspecți din zonă (comuniști, legionari extremiști și supuși străini: englezi, francezi, olandezi, ruși, greci, armeni, și iugoslavi) . Tabelele vor fi astfel întocmite, încât la ordin să se poate trece la arestarea tuturor.*
- 2. Supravegherea îndeaproape a persoanelor din tabele, asupra cărora planează suspiciuni de activitate de spionaj.*
- 3. Razii, chiar intrând în imobile, la intervale scurte de timp și simultan în mai multe cartiere ale orașului, pentru arestarea tuturor persoanelor care nu-și pot justifica prezența.*
- 4. Controlul amănunțit și evidența scrisă pentru toate autovehiculele și a persoanelor din ele, cari intră în orașul Ploiești. Cei găsiți în neregulă vor fi imediat arestați și cercetați.*⁵

În adresa din 25 februarie 1941 către Chestura Poliției Ploiești se menționa că organele de control și pază din zona petroliferă, aparținând Serviciului Special de Informații, a întâmpinat dificultăți în executarea serviciului, întrucât agenții de poliție și jandarmii nu au recunoscut legitimațiile prezentate, precum și autorizațiile ce posedă fiecare funcționar și în baza cărora au dreptul de a circula după ora 22, înarmați. Acea situație provenea din faptul că agenții de control, sergenți și jandarmi, la prezentarea legitimațiilor Serviciului Special de Informații rămâneau nedumeriți, față de calitatea declinată și de anumite drepturi date prin acele autorizații speciale. Întrucât se cereau explicații complementare sau chiar predarea funcționarilor organelor superioare, legitimarea în acele condiții a atras descoperirea personalului acelui Serviciu față de asistenții întâmplători și deranja bunul mers al serviciului.⁶

În adresa Chesturii Poliției Ploiești, Biroul Siguranței din 17 mai 1941 se menționa că existau informații că agenții sovietici, urmau a se deplasa la Ploiești și în împrejurimile Ploieștiului, cu scopul de a întreprinde acțiuni dăunătoare siguranței statului. Se impunea, a se lua măsuri severe de control și identificare, interzicând prezența în toată regiunea, a persoanelor străine de Ploiești.⁷

La 2 iulie 1941 a fost transmis ordinul nr. 4426/941 al Ministerului de Interne către

⁵ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar București, dosar 3355, vol. 2, f. 3.

⁶ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 54/1941, f. 322.

⁷ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 66/1941, f. 424.

Chestura Poliției Ploiești, Biroul Siguranței în care se menționa că armata sovietică a lansat parașutiști armați în spatele frontului la punctele sensibile, în număr mic. Acei parașutiști în general destinați să facă spionaj, propagandă sau acte de sabotaj. Important era ca să se supravegheze cu atenție lansarea parașutiștilor și acolo unde au fost semnalati trebuia să se facă cercetări imediate pentru a stabili ce au devenit acei oameni pentru a-i prinde înainte de a activa. Era deci necesar ca în afară de unitățile armatei, jandarmeria și întreaga populație civilă să fie foarte atentă pentru a putea urmări și descoperi parașutiștii lansați. Se atrăgea atenția că în problema parașutiștilor s-a făcut și o alarmă rău justificată, care a indus în eroare Comandamentele și autoritățile. Unele din acele zvonuri puteau fi tendențioase pentru a provoca panică. Astfel trebuiau luate măsuri prin organele respective pentru a se executa de îndată dispozițiile prezentului ordin.⁸ Răspunsul a fost dat de Chestura Poliției Ploiești, Biroul Siguranței care a trimis o adresă la data de 17 septembrie 1941 către Prefectura județului Prahova în care s-a comunicat că s-au luat măsuri serioase în colaborare cu organele jandarmeriei pentru prinderea parașutiștilor sovietici. Se menționa că au fost prinși 7 parașutiști sovietici, care cu actele încheiate au fost înaintați de către organele jandarmeriei Curții Marțiale spre a fi judecați.⁹ La 10 septembrie 1941, Chestura Poliției Ploiești, Biroul Siguranței a trimis o adresă către Direcțiunea și Inspectoratul București în care se preciza că în urma echipelor de cercetări pentru identificarea parașutiștilor lansați deasupra munților din județul Prahova, s-a găsit în ziua de 7 septembrie 1941 următorul material și alimente :

„1.- Un rucsac cu circa 20 kgr. dinamită - 2.-Fitul pentru dinamită.-3.-Cutii cu conserve.-

Toate acestea au fost găsite pe muntele «Tâmpa» în apropierea satului Cheia jud. Prahova și se află depozitate la postul de Jandarmi din comuna Măneciu Ungureni.”¹⁰

La 1 august 1941, Chestura Poliției Ploiești, Biroul Siguranței, a trimis o adresă către Comisariatul de Poliție Sinaia în care se menționa că pentru facilitarea prinderii parașutiștilor care eventual au fost lansați de inamic pe teritoriul județului Prahova se dispunea a se aduce la cunoștința locuitorilor, că le era categoric interzis să vândă alimente persoanelor necunoscute sau străine de localitatea respectivă, fiind obligați a denunța imediat la posturile de jandarmi sau unităților cele mai apropiate, ori de câte ori li se pretindea vânzarea de alimente de către

⁸ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 69/1941, f.1.

⁹ *Ibidem*, f. 6.

¹⁰ *Ibidem*, f. 90.

persoane străine sau suspecte. Prinderea lor era în funcție de rapiditatea cu care asemenea informații ajungeau la organele militare, astfel se insista ca denunțul să fie adus imediat la cunoștința autorităților de resort.¹¹

În august 1941, prin buletinul contrainformativ primit cu ordinul nr. 207.287 din 22 august 1941 al Comandamentului 5 Teritorial se aducea la cunoștință că, mișcarea clandestină Legionară, comuniștii, evreii și agenții inamici (parașutiști, spioni) au săvârșit fapte, care au avut ca scop defecțiuni parțiale din ce în ce mai mari, care au culminat într-o defecțiune totală. De asemenea se menționa în acel ordin că *„Județul Prahova ca regiune petroliferă și industrială prezintă o deosebită importanță și este o țintă evidentă a acestora se impune din partea tuturor organelor de pază teritorială a fi cu «atenție mărită». În consecință : paza, controlurilor de legitimarea civililor și militarilor, inspecțiile, rondurile, patrulările se vor face cât se poate de conștiincios și toate informațiunile culese și persoanele arestate vor fi îndrumate – fără întârziere autorităților în drept.”*¹²

Ordinul C.M.R.P. nr. 2367 din 24 septembrie 1941 prevedea ca din noaptea de 24 septembrie 1941 a se lua următoarele măsuri :

„1). Dublarea măsurilor de pază și patrulare pe cât permit efectivele.

2). Intensificarea controlurilor și vigilență permanentă în observare și pază . Observarea direcțiilor de lansare a parașutiștilor și a direcțiilor înspre care au dispărut eventual parașutiștii.

*3). Prinderea parașutiștilor fără a le da timp să dispară sau să se organizeze. Asigurarea posibilităților de transmitere urgentă a eventualelor știri (telefonul și bicicliști gata pregătiți”.*¹³

Comandamentul Cercului de Recrutare Prahova avea informații că începând din noaptea de 24/25 septembrie 1941, U.R.S.S. intenționa a lansa grupuri compacte de parașutiști în Regiunea Petroliferă în scopul de a distruge punctele sensibile și incendia instalațiile importante. Pentru a preîntâmpina asemenea atacuri, Comandamentul recomanda tuturor organelor de supraveghere și pază ca începând din noapte de 24/25 septembrie 1941 să se ia cele mai vigilente măsuri, atât referitor la observare cât și pază. Legiunea de Jandarmi urma să dea dispoziții posturilor de Jandarmi să organizeze pe tot cursul acelor nopți un serviciu de observare și alarmă

¹¹ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 23/1941, f. 360.

¹² S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 51/1941, f. 113.

¹³ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 69/1941, f. 144.

pentru a fi în măsură ca la declanșarea parașutiștilor din avion să cunoască precis direcția unde au fost lansați, pentru ca în cel mai scurt timp să procedeze la prinderea lor. Parașutiștii sovietici lansați și prinși în Bulgaria, ar fi declarat că U.R.S.S. intenționa să lanseze un număr mai mare de parașutiști în regiunea petroliferă, în jurul datei de 25 septembrie 1941. Astfel, se impunea o atenție mărită atât pe întregul teritoriu al regiunii cât și mai ales în întreprinderile petrolifere, schele și rafinării.¹⁴

Pe teritoriul urban al județului Prahova se găseau 11 rafinării de petrol, a căror pază a fost asigurată de un sistem mixt, militar și civil. Paza militară română a fost asigurată de către Brigada a II-a Mixtă, care avea în sarcina sa zona petroliferă Prahova și Dâmbovița, pază care se efectua de unități speciale de Jandarmi și regimente de grăniceri, care făceau pază propriu-zisă și supravegherea lucrătorilor, din punct de vedere al Siguranței. Paza militară se făcea prin patrulări permanente și control superior bisăptămânal. Serviciul de informații și supraveghere a fost instituit de conducerea întreprinderilor cu elemente proprii, aleși cu asentimentul tuturor organelor de pază și control. Serviciul de pază civil al întreprinderilor avea un număr de paznici care varia după capacitatea întinderii industriei. Agentura locală a Serviciului Special de Informații, de pe lângă Președinția Consiliului de Miniștri avea rezidenți în toate rafinăriile cu rol pur informativ. Agentura Serviciului Secret German avea aceleași mijloace și atribuții, ca Serviciul Special de Informații. Serviciul acoperit de informații al Chesturii a recrutat din personalul întreprinderilor, elemente de încredere bine verificate. Serviciul de verificare a tuturor lucrătorilor industriali organizat de Chestură a verificat situația fiecărui angajat. Colaborarea între toate organele militare și civile a fost perfectă.¹⁵

În afară de instalațiile industriei petroliere, se mai găseau pe teritoriul urban al județului Prahova, un număr de 35 întreprinderi industriale mai diferite, Uzinele Metalurgice de Armament, Chimice, Electrice, Textile și Tăbăcării, a căror pază se făcea de către Detașamente Militare Române și germane, de la diferite unități din Garnizoană, de către servicii proprii de pază, de către gardienii publici. În acele întreprinderi controlul era extrem de riguros și asigura pe deplin normala lor funcționare. Serviciul acoperit de informații și-a recrutat și în acele

¹⁴ *Ibidem*, f. 145.

¹⁵ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 68/1941, f. 353.

întreprinderi informativi de încredere, care asigurau o situație de permanentă cunoaștere a tot ce interesa Siguranța la acele industrii.¹⁶

Chestura Poliției Ploiești, Biroul Siguranței a trimis o adresă la 11 noiembrie 1941 către Inspectoratul Regional de Poliție București în care se menționa că parașutiștii sovietici prinși în regiunea Cheia-Prahova, împreună cu actele lor inclusiv buletinul de identitate al parașutistului Ivanov Ilie Stoianovici pe numele de Nicolescu Ioan, au fost înaintați de către Legiunea de Jandarmi Prahova secției de poliție judiciară militară din Marele Stat Major București.¹⁷ Conform adresei nr. 58784/941, a Marelui Cartier General Secția I-a către Ministerul Afacerilor Interne se menționa că munca de interes obștesc a evreilor aflați în detașamente de lucru deplasate din orașele din care făceau parte evreii înceta la 1 decembrie 1941. Evreii care au făcut parte din Cercul de Recrutare Prahova, aveau voie a-și stabili domiciliul în orice oraș capitală de județ, în afara de regiunea petroliferă și București.

2. Acțiunile Serviciului Special de Informații pentru apărarea zonei strategice Valea Prahovei în perioada 1942-1944

Complexitatea situației interne și externe a României a determinat reorganizarea în luna ianuarie 1942, a Serviciului Special de Informații. Astfel, s-a acordat o atenție specială organizării și funcționării sistemului informativ din zona Văii Prahovei, fapt pentru care a fost creată Agentura „P”, cu centrul la Ploiești.¹⁸ Deși România era aliatul Germaniei, agenții Serviciului Special de Informații au avut în preocupări cunoașterea permanentă a societăților petroliere cu capital german. Agentura „P” a primit sarcini să le supravegheze continuu, întocmind lunar note amănunțite, care reflectau, și expansiunea capitalului german în acest domeniu.¹⁹ În darea de seamă asupra situației interne în perioada 1-20 ianuarie 1942 se menționa că au fost suspecte mai multe persoane, străini și români, că ar activa în serviciul secret britanic, supravegherea lor s-a făcut prin mijloace comune ale Serviciului de Siguranță, ale agenturii locale S.S. și ale Poliției Secrete Germane.²⁰

La 3 februarie 1942 a fost emis un raport general de situație privind probleme care

¹⁶ *Ibidem*, f.354.

¹⁷ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 69/1941, f. 259.

¹⁸ Cristian Troncotă, *Istoria serviciilor secrete românești. De la Cuza la Ceaușescu*, București, Editura Ion Cristoiu S.A., 1999, p.205.

¹⁹ Florin Pintilie, *Serviciul Special de Informații din România (1939-1947)*, volumul I, București, Editura Academiei Naționale de Informații, 2003, p.239.

²⁰ S.J.P.A.N. Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 6/1938, f.118.

preocupa în mod deosebit siguranța statului în zona petroliferă de către Chestura Poliției Ploiești, Biroul Siguranței în care se menționa că paza întreprinderilor petrolifere se făcea în mod permanent în rafinării și schele de către unitățile Brigăzii a II-a Mixtă, trei regimente de grăniceri și un detașament special de jandarmi, cu efective sporite. Paza militară română se suprapune cu paza proprie a întreprinderii, compusă de la 2-25 paznici, patrulare militare române în interior și patrulare militare germane de interior, în exterior jandarmi pe teritoriul rural și gardienii publici pe teritoriul urban. Supravegherea elementelor suspecte în rafinării și fabricii de armament se executa prin agenți și informatori din Serviciul acoperit de informații al Siguranței, care dispunea pentru aceasta de 66 informatori recrutați dintre ingineri, funcționari, mecanici sau muncitori din întreprindere, Serviciul de informații al întreprinderii cu elemente proprii, Agentura locală a S.S.I. care dispunea de centre de informații în fiecare rafinărie, Agentura serviciului secret german. Colaborarea între toate aceste organe de informații era foarte strânsă și se completa pe teren în operațiile de informare și supraveghere. Centura de apărare a zonei Ploiești a fost exclusiv făcută de trupele germane.²¹

Chestura Poliției Ploiești, Biroul Siguranței a trimis o adresă la 17 iulie 1942 către Comisariatul de Poliție Câmpina în care se menționa că încă din primăvara anului 1941 propaganda maghiară a lansat știrea, care se propaga și în 1942 cu persistență în Transilvania și Banat, că o însemnată parte a tunurilor antiaeriene din regiunea petroliferă Ploiești, ar fi fost proprietatea armatei ungare și că ar fi fost împrumutate Germaniei nu României, cu destinația de a apăra acea regiune de atacurile aviației inamice. Propaganda arăta cu multe amănunte că Ungaria avea cele mai bune tunuri antiaeriene din Europa și că mulțumită acelor tunuri mai exista încă industria din regiunea petroliferă. Agenții acelei propagande susțineau că fiecare tun avea un servanț din armata ungară, îmbrăcat în uniformă germană, care, îndată ce se strica ceva la acele tunuri, se ducea cu piesa defectată la Budapesta, pentru a fi reparată la arsenalul din Ungaria. Propaganda iredentistă mai adăuga că România pregătea o serie de parașutiști cu scopul exclusiv de a fi gata pentru un atac împotriva Ungariei. De asemenea se menționa că în primăvara anului 1941 s-au organizat în cadrele armatei române cursuri de parașutiști și la admiterea candidaților, principala condiție a fost cunoașterea limbii maghiare, ceea ce însemna că parașutiștii au fost pregătiți cu scopul exclusiv și precis de a ataca Ungaria. Propaganda mai

²¹ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 68/1941, f. 385.

adăuga că în timp ce Ungaria prin tunurile sale antiaeriene, apăra teritoriul național și averea cea mai importantă a României, petrolul, aceeași Românie pregătea din umbră atacarea Ungariei prin parașutiști.²²

La 21 aprilie 1943, lucrătorul Grecu Clement din serviciul rafinăriei „Orion”, a răspândit în fabrică un memoriu în cinci exemplare, spre a fi semnat de lucrători și acel memoriu urma a fi trimis mareșalului Antonescu, Președinției Consiliului de Miniștri, Ministerului Muncii, Chesturii Ploiești și Comandamentului Companiei de Pază. Fiind sesizată Siguranța, Grecu Clement a fost găsit împreună cu lucrătorul Dovletescu Constantin, la care s-au găsit 4 exemplare din acel memoriu. După ce s-au luat declarațiile necesare, acești lucrători au fost lăsați liberi. În noaptea de 22 aprilie 1943, lucrătorul Grecu Clerment a fost găsit la instalația „Pipe-Still”, discutând foarte aprins cu personalul acelei instalații. Existau bănuieli că acel lucrător intenționa provocarea unei atmosfere de agitație printre lucrători, s-a cerut concursul Comandamentului Gărzii acelei rafinării, care a început cercetările ce erau în curs.²³

În referatul din 6 iulie 1943 se menționa că Inspectoratul Regional de Poliție Ploiești prin ordinul nr. 6111/1943 a cerut a se face investigații în rândurile invalizilor de război dacă erau nemulțumiți în urma măsurilor luate pentru limitarea numărului călătoriilor pe C.F.R. Din rapoartele depuse de organele acelui birou, reieșea că majoritatea erau nemulțumiți deoarece aveau ca principală ocupație comerțul ambulant, pentru a putea face față nevoilor vieții.²⁴ În adresa Inspectoratului Regional de Poliție din 8 iulie 1943 se menționa că întreprinderile de pază particulară ce erau autorizate să funcționeze în condițiile Regulamentului referitor la organizarea și funcționarea întreprinderilor de pază particulară, aprobată prin Decretul-Regal nr. 1679 din 17 iulie 1936, activau și erau sub controlul organelor polițienești. Existau informații că aceste întreprinderi de pază particulară, erau prost organizate din punct de vedere al personalului, serviciului, din care cauză puneau în pericol paza și siguranța întreprinderilor pe care le păzeau, întreprinderi ce lucrau pentru înzestrarea armatei.

În cazul în care se constata deficiență în serviciu, urma a li se da un termen de maximum o lună de zile pentru angajarea de oameni care trebuiau să corespundă serviciului și înlocuirii imediate a celor care nu au dat satisfacție. În referatul din 11 august 1943 redactat de Șeful

²² S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 113/1943, f. 48.

²³ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 100/1943, f. 13.

²⁴ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar, dosar 8911, vol. 4, f.177.

Siguranței V. Tiliceanu menționa că Inspectoratul Regional de Poliție Ploiești a ordonat a se face cercetări pentru descoperirea defecțiunilor. Din rapoartele depuse de organele biroului de siguranță reieșea că până în acel moment nu au avut cazuri de semnalat. Urma a se raporta în acest sens Inspectoratul Regional de Poliție Ploiești.²⁵

În Monitorul Oficial, nr. 140, P.I din 19 iunie 1944 s-a publicat Decizia Ministerială a Afacerilor Interne nr. 7599 referitoare la accesul și stabilirea în zonele militare. În conformitate cu ordinul M.St. Major Secția M.O.N.T., nr. 1050659 din 11 iulie 1944, autoritățile militare prevăzute pentru a se conforma cu acea Decizie Ministerială întrucât dispozițiile ei au fost în concordanță cu dispozițiile elaborate anterior de M.St.M. Pentru executarea măsurilor ce decurgeau din dispozițiile D.M. Af. Interne nr. 7599/944, pentru zona interioară pe teritoriul C.5.T. se dispunea ca toate vizele și autorizațiile de stabilire în zonele militare, efectuate pe baza instrucțiunilor de C.5.A. cu ordinul nr. 60140 din 1 iulie 1943 și pe baza D.M. 1169 publicată în M. Of. nr. 135 din 12 iunie 1943, care rămâneau valabile pentru localitățile și zonele pentru care s-au dat. Accesul și trecerea prin zonele militare s-a făcut în condițiile prevăzute de D.M. 7599/944. Detașamentul 18 Pază Z.P. a eliberat autorizațiile de stabilire în zona petroliferă Târgoviște-Pietroșița-Breaza de Jos exclusiv-Văleni de Munte-Inotești-Brazi în condițiile stabilite de ordine și de articole D.M. 7599/944.

Pentru restul teritoriului din zona interioară a C.5.T., declarat zonă militară, autorizațiile de stabilire în acea zonă s-au dat în condițiile ordinelor și instrucțiunilor anterioare ale M.St.M. D.M. 1169/943, după următoarele norme: cetățenilor români veniți din alte zone militare se acorda o nouă viză pe actele cu vizele din 1943, făcute conform D.M. 1169/943, sau pe autorizațiile de stabilire. Comandamentul C.5.T. delega pentru acordarea acelei vize pe comandantii de garnizoane pentru cei veniți în orașele respective, pe comandantii garnizoanelor reședințe de județ, pentru cei veniți în localitățile rurale din zonele militare.²⁶ Solicitanții trebuiau să facă în acel scop cerere cu avizul organului de poliție sau jandarmeriei din localitățile de origine însoțite de acte cu viza pe anul 1943 și dovada că s-a vizat în noua localitate urbană conform cu „Legea cărții de imobil” din 1 februarie 1939. Cererile din localitățile rurale astfel întocmite trebuiau înaintate de posturile de jandarmi la garnizoanele reședință de județ, Ploiești, Târgoviște, Brașov, care trebuiau să înapoieze actele cu noua viză prin aceleași posturi.

²⁵ *Ibidem*, f.270.

²⁶ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 109/1944-1945, f. 221.

Noile vize acordate erau trecute în registre speciale de evidență înființate pe garnizoane în 1943 conform instrucțiunilor C.5.A. nr. 61140 din 1 iulie 1943 și în acel fel acea categorie de cetățeni români erau considerați că au satisfăcut dispozițiile D.M. 7599/944. Cetățenilor români evacuați și refugiați din zona frontului sau teritoriile ocupate de inamic li s-au dat autorizație de stabilire în zonele militare conform dispozițiilor M.St.M. comunicate D.18.P. garnizoanelor de reședință și Legiunii Jandarmi cu nr. 61346 din 17 februarie 1944, de Corpul 5 Teritorial din Breaza, înaintând la acest comandament Biroul 5 prin garnizoanele sau posturile de jandarmi respective, o cerere în acel scop însoțită de copia actului de refugiat certificată de garnizoană sau post, rezultatul urmând a se comunica aceleiași autorități prin care a înaintat cererea.

Cetățenii români veniți din zone nemilitare prin dispersare din cauza bombardamentelor sau alte cauze, erau obligați a înainta prin garnizoanele sau posturile de jandarmi respective la C.5.T. Biroul 5 din Breaza avizul organului de poliție sau jandarmi din localitatea de origine și actele prevăzute de ordinul C.5.A. nr. 61254 din 19 ianuarie 1944 care erau: o cerere, buletinul de populație pentru cei din comunele urbane, biletul de identitate pentru cei din comunele rurale, extractul de naștere, extractul de căsătorie, pentru cei căsătoriți, certificatul de situație militară, chitanță de plata dărilor către stat, județ și comună la zi, certificatul de la biroul de identificare al Tribunalului respectiv, prin care să se vadă că nu a suferit condamnări penale. Același procedeu era și pentru cetățenii români care nu au vizat pe anul 1943, rezultatul urmând a se comunica aceleiași autorități. Membrii corpului consular, cetățeni străini și evreii nu se puteau stabili în zonele militare decât dacă îndeplineau adlitteram condițiile prevăzute la rubrica 4-a a tabelului nr. 5 de la decizia ministerială nr. 7599/944. Urmându-se acele procedee, nicio persoană interesată nu era pusă pe drumuri și nici nu trebuia să se prezinte la C.5.T. Breaza, totul lucrându-se prin garnizoane și posturi de jandarmi și așteptând rezultatul la aceleiași autorități. Termenul pentru executarea acelor dispoziții era până la 20 august 1944, după acea dată contravenienți găsiți erau deferiți justiției.²⁷

În toate cercurile se discuta problema războiului și în special despre bombardamente, în care părerile erau împărțite în două, unii înclinau cu germanii, iar alții cu anglo-americanii. Intelectualii erau de partea Axei, iar pătura de jos, mai mult de partea Aliaților. Despre bombardament discuta chiar și femeile și copiii, adunându-se în grupuri și transmitând diferite

²⁷ *Ibidem*, f. 222.

zvonuri, care s-au petrecut sau urmau a se petrece. Printre localnici se arăta o deosebită îngrijorare pe motivul că urma a fi bombardată comuna Breaza de Sus, fiind vizată de inamici, datorita faptului că în acel loc s-au refugiat mulți bucureșteni și ploieșteni precum și instituții. De asemenea se discuta problema invaziei în toate cercurile. Intelectualii priveau cu mult optimism, însă muncitorimea și localnicii erau circumspecți considerând că ar fi fost mai bine să aibă loc invazia și să se încheie războiul și bombardamentele. În general, starea de spirit a populației evacuate și localnică, se prezenta foarte încordată. Dorința populației, atât evacuații cât și localnicii, a fost de a se lua măsuri contra comercianților speculanți, în acel scop se impunea un control riguros polițienesc. Sinistrații cereau ca Primăria Câmpina să dea ajutoare pentru reconstruirea imobilelor distruse de bombardament și să procure materiale de construcție. Întreaga populație, dorea ca guvernul să i-a măsuri pentru înlăturarea unui eventual pericol aerian mai mare din partea anglo-americanilor și pentru finalizarea războiului.²⁸

În ziua de 14 iunie 1944, generalul de Corp de Armată C.Z. Vasiliu, ministru subsecretar de stat a convocat la Ministerul Afacerilor Interne pe col. Schipor, comandantul Legiunii de Jandarmi Prahova, col. Enescu, comandantul Detașamentului Special de Jandarmi Pază Petroliferă și lt. col. C. Cichindel delegat Chestor al Chesturii Ploiești. S-au discutat și s-au făcut propuneri referitoare la paza rafinăriilor, circulația pe Valea Prahovei și alte drumuri de mare trafic precum și dacă efectivele Chesturii Ploiești erau suficiente pentru a asigura o bună pază a municipiului și a celorlalte orașe din județul Prahova. De asemenea problema muncitorească și a producției de petrol a fost analizată din toate punctele de vedere. Generalul de Corp de Armată C.Z. Vasiliu a hotărât :

- a) *Micșorarea efectivului de pază al rafinăriilor distruse.*
- b) *Micșorarea efectivului Legiunii de Jandarmi Prahova.*
- c) *Punerea la dispoziția Chesturii Poliției Ploiești a Legiunei Jandarmi Mobilă Ploiești, care are un efectiv de 100 jandarmi și 3 ofițeri.*

*Utilizarea se va face numai pentru paza orașului pe timpul nopții și cu un efectiv de 40 jandarmi de noapte. Jandarmi vor fi utilizați ca patrule, conduse de către un gardian public.*²⁹

Chestura Poliției Ploiești, Biroul Siguranței a trimis o adresă către Detașamentul 18 Pază Z.P. în care se menționa că la 19 august 1944, aviatorul anglo-american Warren Laufe, a căzut cu

²⁸ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 39/1944, f.7.

²⁹ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar, dosar 8794, vol. 27, f.146.

parașuta la Bariera Câmpinei din avionul care a fost lovit cu ocazia bombardamentului ce s-a efectuat asupra orașului Ploiești. S-a înaintat totodată și obiectele găsite asupra cadavrului aceluiși aviator, obiecte menționate în procesul-verbal și cadavrul aviatorului a rămas în primirea Serviciului Sanitar, pentru a fi transportat la Cimitirul Eroilor, Bolovani cu toate efectele de îmbrăcăminte, în afară de bocanci, cu care urma a fi înmormântat.³⁰ La 22 august 1944, Biroul de Siguranță al Poliției de Reședință Buzău a trimis o adresă către Comisariatul de Poliție Mizil în care se menționa că Direcția Generală a Poliției făcea cunoscut că în ziua de 24 iulie 1944, pe la orele 12, au fost observați la Câmpina trei indivizi, care au cumpărat zarzavaturi. Unul dintre ei vorbea foarte stricat românește, între ei se înțelegeau în limba turcă și greacă. Din îmbrăcăminte și purtarea lor s-a putut observa că erau marinari, probabil din marina de comerț. De la o tinichigerie au vrut să cumpere un articol pe care negăsindu-l au părăsit orașul îndreptându-se spre Băicoi, de unde li s-a pierdut urma. Datorită actelor de sabotaj comise în acea perioadă asupra garniturilor petrolifere, se insista a se lua măsuri pentru identificarea și urmărirea persoanelor semnalate, raportându-se rezultatul până în ziua de 30 august 1944.³¹

La 26 august 1944, în locul lui Eugen Cristescu, care și-a părăsit postul de comandă, primul ministru l-a confirmat în funcția de director pe colonelul Victor Siminel, șeful Secție I-Informații Externe.³² La scurt timp după semnarea convenției de armistițiu de la Moscova, care a marcat intrarea de facto a României în sfera de influență sovietică, respectiv la 19 septembrie 1944, în funcția de șef al Serviciului Special de Informații al Ministerului de Război a fost numit colonelul Ioan Lisievici, care a contribuit la reorganizarea acestuia în conformitate cu noile misiuni informative.³³

³⁰ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 131/1943, f. 213.

³¹ S.J.P.A.N., Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 68/1944, f. 14.

³² Florin Pintilie, *op.cit.*, pp.400-401.

³³ Cristian Troncotă, *Glorie și tragedii. Momente din istoria Serviciilor de Informații și Contrainformații române pe Frontul de Est (1941-1944)*, București, Editura Nemira, 2003, pp.17-18.

BIBLIOGRAPHY:

1. Arhivele Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității, Fond Documentar, dosare: 3355, vol. 2 ; 8911, vol. 4, 8794, vol. 27, 10719.
2. Serviciul Județean Prahova al Arhivelor Naționale:
3. Fond Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne, dosare: 6/1938, 66/1940, 23/1941, 51/1941, 54/1941, 66/1941, 68/1941, 69/1941, 100/1943, 113/1943, 131/1943, 39/1944, 68/1944, 109/1944-1945.
4. DOBRESCU, Constantin, BĂJENARU, Carmen, *Petrol, politică și cultură la Ploiești*, Ploiești, Editura Prahova, 2014.
5. PINTILIE, Florin, *Serviciul Special de Informații din România (1939-1947)*, volumul I, București, Editura Academiei Naționale de Informații, 2003.
6. TRONCOTĂ, Cristian, *Glorie și tragedii. Momente din istoria Serviciilor de Informații și Contrainformații române pe Frontul de Est (1941-1944)*, București, Editura Nemira, 2003.
7. TRONCOTĂ, Cristian, *Istoria serviciilor secrete românești. De la Cuza la Ceaușescu*, București, Editura Ion Cristoiu S.A., 1999

ASPECTS CONCERNING THE MUSEUMS AND COLLECTIONS IN THE 19TH CENTURY TRANSYLVANIA

Szasz Balint

PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: In this paper I proposed to present some issues of the collections and museums in Transylvania in the nineteenth century.

Transylvania is exceptionally rich in prehistoric remains and archaeology, although in churches and in the private sector yet found in large numbers objects of the museum, the development of museums in Transylvania has not met fast progress. The museums of Transylvania in general are museums of cultural history of the province. The principle of the statues has been established by the head of museums and the inspectorate of museums.

Several counties have their museums in the capital of the county and they have relevance to the cultural history the county. In the capital of Transylvania, Cluj is a central museum of the Province: National Museum of Transylvania. In addition to this museum there are three more National museums and their target is the representation of the past of a single nation from Transylvania, namely the Romanian in Sibiu: Museul Asociatiunii, at the Saxon also in Sibiu: Brukenthal Museum and the National Szekely Museum in Sfântu Gheorghe. The county museums can be found at Oradea-Mare, Brasov, Alba Iulia, Tirgu Mures. In addition to the national museums the County Museums also includes everything from the prehistoric era until the nineteenth century they all can throw a picture on the cultural past. In addition to the provincial, and County museums, Transylvania has a number of special museums like: Muzeele de arte şi meserii din Cluj, Sala de arme din Sibiu and the Industrial museum from Tirgu Mures. A considerable cultural wealth lies in the collections of the schools. They are not only pure collections for teaching, but also the beginning of a museum. The majority of the school collections of Transylvania dates from the second half of the XIX century. The most important

school collections are from Colegiul Bethlen din Aiud , and the collection of the Greco-catholic High school from Blaj.

Keywords: museum, Transilvania, 19th century, archaeology, collections

Veacul care a intensificat procesul de colecționare cu destinație muzeistică a fost cel al națiunilor, al XIX-lea, caracterizat printr-un demers prozelit în susținerea identităților naționale și de un profund romantism. Cel mai bun exemplu este încercarea lui Napoleon de a crea un muzeu central la Luvru, care să cuprindă obiecte de artă din toate țările. Acest muzeu central a fost însă desființat în 1814 redându-se obiectele proprietarilor. Muzeul lui Napoleon a avut o considerabilă influență asupra cercetării istorice. Prin el s-a născut ideea unui mare muzeu de stat fără restricții în privința vizitării.

Caracteristic pentru secolul XIX este că fiecare țară cultă considera a fi de datoria sa a fonda ori a dezvolta muzee de valoare. În acest secol s-a născut importante galerii de la Londra, Berlin, Frankfurt etc. Primul muzeu de artă s-a fondat la Londra, **South Kensington Museum**, în 1852 căruia a urmat **Muzeul de arte și meserii** din Viena la 1864.¹

În principatul Transilvaniei anul 1817 consemnează fondarea cel mai vechi și de valoare muzeu, **Brukenenthal**, în timp ce Principatele Unite vor avea începând cu 1864 **Muzeul Național de Antichități**. Deși Transilvania este extraordinar de bogată în rămășițe preistorice și arheologice, deși în biserici și la particulari se găsește încă în număr mare obiecte de muzeu, dezvoltarea muzeelor din Ardeal nu a cunoscut un progres rapid². Pentru dezvoltarea unui muzeu sunt necesare personalități și mijloace; personalități ca Finaly, Romer, Ormos, Cserny au depus o muncă uriașă cu puține mijloace, deoarece societățile de muzeu nu au avut fonduri necesare pentru achiziții, majoritatea obiectelor s-a obținut ca donații, numai o mică parte a depozitelor s-a achiziționat prin cumpărare. Ca și la oricare muzeu care se îmbogățește numai prin donații și achiziții sporadice, creșterea colecțiilor progresa anevoie și nu se putea dezvolta sistematic într-o direcție unitară. De obicei predilecțiile și valorile donațiilor vor determina vrând nevrând caracterul muzeului.

¹ Coriolan Petranu, *Chestiunea Muzeelor si Muzeele din Transilvania, Banat si părțile ungurene* în revista Tramsilvania Nr.3 Martie 1921 Cluj, p.155

² *Ibidem*, p.156

Muzeele din Transilvania în general sunt muzee de istorie culturală de provincie. Principiul colecționării a fost stabilit de conducătorul muzeelor și de inspectoratul muzeelor. Mai multe județe își au muzeele lor în capitala județului și se mărginesc la istoria culturală a județului respectiv. În capitala Transilvaniei, Cluj se găsește un muzeu central al provinciei: **Muzeul Național al Transilvaniei**. În afară de acest muzeu central mai există trei muzee naționale care și-au pus ca țintă reprezentarea trecutului unei singure națiuni din Ardeal și anume cel românesc la Sibiu: **Muzeul Asociațiunii**, cel săsesc tot la Sibiu: **Muzeul Brukenthal**, și cel secuiesc la Sfântu Gheorghe. Muzee județene se găsesc la Oradea-Mare, Deva, Arad, Brașov, Alba Iulia, Tirgu Mureș și Turda³.

Precum muzeele naționale și cele județene cuprind de la preistorie până în secolul XIX tot ce poate arunca o lumină asupra trecutului cultural. Pe lângă muzeele provinciale, județene, naționale Transilvania posedă și un număr de muzee speciale de exemplu: Muzeele de arte și meserii din Cluj și Tirgu Mureș, Sala de arme din Sibiu, Muzeul ecleziastic al Batyaneumului din Alba⁴.

Muzeul Național al Transilvaniei din Cluj

Ideea de a înființa un mare muzeu al Ardealului a precedat cu un secol fondarea sa. Aceasta s-a făcut prin hotărârea Dietei ardeleni, la propunerea conților Josif și Samuil Kemeny în anii 1841-1842 prevăzând pentru acest scop suma de 100000 florini.

La 1852 Ladislau Kovary propune înființarea muzeului pe cale particulară în cadrele unei asociații. Această idee o reia la 1856 contele Emerie Miko, donând vila sa cu un parc de nouă iugăre pentru scopurile muzeului. Ideea a fost bine primită și au început din nou donațiile. Dar guvernul din Viena a aprobat statutul muzeului doar în august 1859, iar ședința de constituire s-a ținut la 23 noiembrie 1859. În discursul de deschidere contele Miko accentuează ideea unei Societăți, cuprinzând în sânul ei toate națiunile și clasele patriei care apoi să creeze muzeul⁵.

Activitatea Societății începe la 1860, primul proiect de buget arată 10142 florini venit și 8585 de florini cheltuieli. În acest an biblioteca cuprinde 15439 de cărți, 1083 de manuscrise,

³Ioan Oprea, *Muzee și colecții din România*, ed. Enciclopedică, București, 2002, pp. 8-10

⁴*Ibidem*, p. 11

⁵ Coriolan Petranu, *Muzeele din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș: trecutul, prezentul și administrarea lor*, ed. Cartea Românească, București, 1922, p. 51 (în continuare *Muzeele...*)

4707 monede, 10092 antichități și obiecte de domeniul istoriei naturale. În primăvară biblioteca a fost deschisă publicului în casa contelui Bethlen, tot acolo s-au păstrat într-o cameră antichitățile, monedele și manuscrisele. Antichitățile și monedele au fost transportate în vila renovată a contelui Miko, ocupând la 1862 o cameră, iar colecțiile de științe naturale patru camere. S-a simțit însă necesitatea de a selecționa obiectele, deoarece multe se găseau în dublu exemplar, iar altele erau fără valoare. După selecționare la 1865 secția de antichități cuprinde 1701 antichități și curiozități, 19993 monede plus colecția Eszterhazy 3779 monede⁶. Muzeul însă luptă cu lipsa de spațiu și locație potrivită, se adresa statului cerând ajutor dar nu a primit nici un răspuns. În lipsa mijloacelor suficiente creșterea colecțiilor muzeului rămâne neînsemnată.

O deosebită achiziție a fost pentru secția de antichități descoperirea tezaurului din Apahida în 1880 prin care se ajunge în posesia unor obiecte de mare valoare. În acest an se face și restaurarea tablourilor prin Moretti, ele erau în majoritate donațiile contesei Diana Banffy. Colecția se îmbogățește și în 1897 prin descoperirea tezaurului de aur din Boarta și prin tezaurul de argint de la Alba Iulia. La 1897 se modifică statutele Societății: scopul societății devine susținerea și dezvoltarea muzeului în legătură cu Universitatea, cultivarea științelor și propagarea științei maghiare.

Venirea unui director nou de la Budapesta au determinat o nouă fază a dezvoltării: noul director Bela Posta fost custode al Muzeului Național de la Budapesta constată lipsurile mari ale muzeului Ardelean: lipsa de spațiu, de mijloace bănești, lipsa de contact cu publicul și cu lumea științifică. A fost constatată și o greșală fundamentală: muzeul este mai sărac în ceea ce era Ardealul celebru: lucrări de smalt din care până la 1902 muzeul nu avea nici măcar o piesă.⁷

La 1899 directorul pleacă cu o delegație la ministerul din Budapesta să prezinte problema spațiului. În anul următor se înaintează un memoriu cerând un însemnat ajutor de stat. Fondul societății era 455000 coroane, capitalul 120000 coroane. O îmbogățire mai însemnată se face prin achiziționarea colecției Sofia Thorma, transportată de la Orăștie. La 1901 antichitățile sunt așezate în noul local al Universității în două săli de la parter și în două la subsol.

Se face inventarierea și numerotarea materialului muzeului de antichități. La 1903 secția aceasta se deschide publicului, publicându-se și un ghid. Secția botanică care era în majoritate colecție de plante devine în 1901 prin munca directorului Richter de fapt un muzeu botanic.

⁶ *Ibidem*, pp.52-53

⁷ *Ibidem*, pp.56-57

Secția zoologică după munca de un deceniu a directorului Ștefan Apathy a devenit de trei ori mai mare până la 1900 iar valoarea ei de zece ori mai mare.

Colecțiile Muzeului Național al Transilvaniei:

Secția de Antichități se compune din șapte subsecțiuni: egipteană, preistorică, romană, medievală, modernă, etnografică și numismatică.

Subsecția egipteană constă din colecția mică a baronului Balazs Orban dintre care cea mai importantă este o mumie întreagă.

Subsecția preistorică este cea mai bogată dintre toate. Din epoca paleolitică sunt de menționat unelte omului diluvial din peștera de lângă Cioclovina și cele de la Igritei de lângă Peșteră. Epoca neolitică conține colecția Torma, o colecție de ceramică pictată din Ariușd, rămășițele stațiunilor din Corpade și din Tirgu Mureș. Din epoca eneolitică este cimitirul de lângă Decea. Epoca de bronz e bine reprezentată: în afară de obiecte descoperite întâmplător și în afară de depozitele mai mici, cuprinde depozitul mare de la Uioara de Jos care cântărește aproape 1200 de kg⁸.

Epoca Hallstatt și scitică e reprezentată prin mormânturi dintre care cele mai însemnate cele de la Gâmbaș, Blaj, Tirgu Mureș și Uioara de Sus. Din epoca La-Tene muzeul posedă cimitirul din Apahida și două morminte din Balșa (jud Hajdu, Ungaria).

Subsecția romană este însemnată prin numărul obiectelor și varietatea lor. O parte din obiecte sunt rezultate a săpăturilor științifice de la Porolissum, Mănărau, Gârbou, Tarcea. Pe lângă resturi de edificii: tuburi, pavaj; obiecte casnice: lămpi, vase de lut și sticlărie; unelte de bronz și fier, unelte de toaletă, există și un bogat material epigrafic și sculptural. Sunt de remarcat tabulele cerate, statuia Afroditei din Turda, o farfurie de argint elenistică, reliefuri în bronz, ștampile de oculiști. Dintre reliefurile în piatră sunt de remarcat monumentele sacrale și funerare⁹.

Colecția Medievală și modernă:

⁸ *Ibidem*, p.63

⁹ *Ibidem*, p.64

Obiectele din epoca migrațiilor sunt rezultatul unor săpături sistematice făcute la Cluj, Varfalău, Gâmbaș. A doua jumătate a evului mediu sunt reprezentate prin obiecte de artă industrială și o mică colecție de artă plastică. Demne de remarcat sunt săbiile din secolul XI-XIII și platoșa pentru cal din timpul regelui Matei Corvin¹⁰. Colecția de costume aparține secolelor XVII-XVIII.

Colecția etnografică : are 3040 de obiecte inventariate, în majoritate românești.

Colecția numismatică: cuprinde 32143 monede și jetoane cu următoarele grupuri:

antichitate aproximativ 5500 de monede din care vreo 4500 romane;

grupul medieval constă în 2800 bucăți de monede în majoritate maghiare.

modern cuprinde 22000 de monede europene și transatlantice, tot aici se găsesc jetoanele, medaliile, plachetele, bancnotele¹¹.

Secția Botanică: cea mai valoroasă parte a secției este herbariul așezat în clădirea veche a Institutului de botanică sistematică. În dulapuri de o eleganță exagerată, lipite pe hârtie trainică și bine aranjate, sunt numai puțin de 460000 de plante, ce cuprind flora țării noastre complet, dar destul de bine reprezentată este flora europeană, pe lângă colecții mai modeste extraeuropene¹².

Colecția zoologică: Această colecție ocupă două mari săli în Institutul zoologic și patru camere mici ca depozit de material nedeterminat. Colecțiile sunt închise în dulapuri de lemn cu geamuri de sticlă, care apără destul de bine materialul împăiat. Colecția zoologică cuprinde următorul material: pești conservați în formol 247 bucăți, batraciene 30 buc, reptile 129 exemplare, păsări împăiate 1663 de bucăți și colecția de nevertebrate 900 de borcane¹³.

Secția mineralogică-geologică: Muzeul mineralogic este în serviciul cursurilor ce se țin la Universitate dar este deschis și publicului vizitator. Valoarea acestei secții întrece mult valoarea unui colecții ce servește doar scopuri didactice, având și unele exemplare rare și conținând toate mineralele caracteristice găsite în Ardeal.

Această secție este împărțită pe 3 muzee mici:

Muzeul didactic ce este aranjat în două săli mari și două coridoare ce sunt apropierea sălii de curs a Institutului Mineralogic-Geologic a Universității și este cel mai cercetat.

¹⁰ *Ibidem*, p.65

¹¹ *Ibidem*, p.67

¹² *Ibidem*, p.67

¹³ *Ibidem*, pp.70-73

Muzeul cercetărilor științifice este mult mai bogat ascuns în dulapuri care umplu patru săli. *Muzeul tehnologic* care conține rocile utile țării¹⁴.

Muzeul Național Secuiesc Sfântu Gheorghe:

Muzeul a fost fondat la 1875 de văduva lui Ioan Cserey, născută Emilia Zathureczky cu ajutorul instructorului Juliu Vasady. Colecțiile au crescut mereu în locuința particulară a proprietarei încât nu au mai avut loc la Imecsfalva. Proprietara le-a oferit județelor Trei-scaune, Odorhei și Ciuc împreună cu un fond de 2000 de coroane. Luarea în primire s-a făcut la 1879. Colecția cuprindea 8779 de obiecte, între care 4000 a constat din cărți, diplome, hârtii, restul erau obiecte de artă industrială, monede, tablouri și 1695 de obiecte din domeniul istoriei naturii. Obiectele au fost transportate la Sfântu Gheorghe de către Vasady, primul custode. Aici colegiul reformat a pus patru săli la dispoziția custodelui¹⁵.

În 1881 se redactează statutele muzeului și în acest an moare Vasady. După moartea sa, Geza Nagy a devenit custode până în anul 1899. Administrarea internă a muzeului se face pe baza statutelor, sub controlul Comisiei de supraveghere de către un comitet dirigit care la început avea 9 apoi din 1914 cu 15 membrii. Administrarea muzeului este de fapt în mâna comisiei de supraveghere care constă din prefectii, subprefecții și primarii orașelor din cele trei județe secuiești. În 1890 președintele comisiei de supraveghere prefectul Potsa semnează un contract cu colegiul reformat Miko din localitate, prin care cedează îngrijirea și administrarea colecțiilor colegiului Miko¹⁶. Dar colecțiile au trebuit mutate deoarece edificiul trebuia dăruit, ele au fost așezate în partea din piața a edificiului. Principala preocupare a Comisiei de supraveghere devine construirea unei clădiri pentru a adăposti colecțiile, care a fost construită între anii 1911-1912 cu ajutorul populației care a donat 32000 de coroane și a ajutorului de stat de 600 de coroane, la care se adaugă contribuțiile județelor Trei Scaune: 12000 de coroane¹⁷.

Cu toate că edificarea a fost una din preocupările principale ale Muzeului Național Secuiesc, colecționarea, inventarierea și publicarea colecțiilor nu a stagnat. Custodele Geza Nagy a publicat în anuarul din 1890 istoricul muzeului până la 1889. Muzeul a participat cu 95 de

¹⁴ *Ibidem*, pp.74-75

¹⁵ Kato Zoltan, *A szekelynemzeti muzeum tortenete es gyujtemenyei*, ed. Charta, Sfântu Gheorghe, 2005, p.20

¹⁶ *Ibidem*, pp.22-25

¹⁷ *Ibidem*, p.27

obiecte la expoziția milenară a Ungariei din 1896, la expoziția internațională din Paris din 1900. Muzeul s-a îmbogățit mai ales prin donații.

Între colecții sunt de deosebită importanță codicele Apor din secolul XV, codicele Cserey și Vasady din secolul al XVII-lea, costumele din sec XVII-XVIII ale familiei contelui Nemes, obiectele bisericești medievale și moderne, covoare, mobile, bijuterii¹⁸.

Muzeul industrial din Tirgu Mureș

Ideea realizării unui muzeu industrial la Tirgu Mureș a apărut după ce în Europa la Melbourne se înființază Muzeul industrial și tehnologic în 1870. În 1883 se înființează la Budapesta Muzeul Comercial condus de Rath Karoly.

Acest val de expoziții și înființări de muzee a ajuns și în Transilvania, în orașul Tirgu Mureș care la vremea respectivă avea deja un muzeu ce era de fapt o colecție privată a cea lui Teleki Jozsef. Colecția conținea cărți vechi și rare, o colecție mineralogică și zoologică ce era adăpostit de cea mai veche casă din oraș. Deși nu era o expoziție publică totuși pentru cei care vroiau să studieze și să cerceteze era deschisă¹⁹.

Cel care a inițiat înființarea unui muzeu industrial la Tirgu Mureș a fost Baross Gabor, dar pentru realizare și funcționare responsabil a fost Asociația culturală și economică secuiască. În 1889 are loc vizita ministrului de finanțe și al industriei de la Budapesta care acordă o subvenție de 1600 de forinți pentru demersurile întemeierii muzeului. În următorul an încep lucrările pe baza proiectului arhitectului Kiss Istvan²⁰. Muzeul a fost inaugurat în 1893, scopul acestui muzeu este să dezvolte industria mică și industria casnică ardeleană prin răspândirea cunoștințelor de specialitate și prin expunerea produselor industriale și de artă industrială. Muzeul este condus de un custode și un director. Are în total 1855 de obiecte: 554 bucăți de olărie și gips, 456 textile, 425 metalurgice, 272 lucrări în lemn, 146 instalațiuni, două mașini, 918 cărți și modele de desen²¹.

Colecțiile:

O considerabilă avere culturală zace în colecțiile liceelor și a altor școli ale statului ori ale confesiunilor. Ele nu sunt numai colecții pur didactice, ci au și un început de muzeu.

¹⁸ *Ibidem*, p.30

¹⁹ Bonis Johanna, *Szekelyfoldi iparmuzeum*, ed. Mentor, Tirgu Mureș, 2003, p.23

²⁰ *Ibidem*, p.24

²¹ *Ibidem*, p.103

Istoria colecțiilor liceelor din Transilvania începe cu secolul al XV-lea. Cele mai vechi, deși nu cele mai însemnate, colecții școlare sunt ale liceului evanghelic din Sibiu, ale liceului romano catolic din Odorheiu Secuiesc, apoi cele din sec XVIII ale liceelor din Tg Mureș.

Majoritatea colecțiilor școlare din Transilvania datează din a doua jumătate a secolului XIX-lea. Cele mai însemnate colecții școlare din sec XIX sunt colecțiile Colegiului Bethlen din Aiud și colecțiile Liceului Greco-catolic român din Blaj.

Colecția din Colegiul Bethlen din Aiud este cea mai mare colecție școlară cu caracter de muzeu. Biblioteca colegiului cuprinde 47670 volume, secția de naturale 45812 obiecte, secția etnografică 1424, cea de antichități 9057 obiecte. În bibliotecă se găsesc 19 incunabule, 110 tipărituri vechi maghiare, 382 manuscrise. În colecția de antichități sunt însemnate descoperirile de morminte, obiectele din epoca bronzului, o parte a descoperirilor din Șpănlaca, descoperirile din epoca scitică, două tabule cerate, o columnă a lui Mithras, o cască romană de bronz. Numeroase vase preistorice pictate s-au descoperit prin săpături²². Colecția de antichități a fost fondată de Carol P. Szatmary la 1862, în timp ce Carol Herepey și mai mulți nobili ardeleni au contribuit la dezvoltarea ei. Colecția s-a supus controlului de stat la 1898 primind ajutor anual între 400 și 2500 coroane. Colecția de științe naturale s-a fondat la 1796 de profesorul Francisc Benko. La 1848 vreo 12000 obiecte au fost furate. De la 1852 încoace muzeul se dezvoltă rapid prin Herepey, Elekes și Szilady. Atât colecția etnografică cât și cea de științe naturale a suferit deteriorări în lipsa materialului de conservare.

Colecțiile liceului greco-catolic român din Blaj: Colecția de antichități nu a existat ca atare de la început, deoarece era împreună cu muzeul de fizică și matematică. Începutul acestui muzeu comun datează de la 1851. Cu mult zel a lucrat profesorul Simion S. Mihali-Mihalescu pentru adunarea colecțiilor. Prin mijlocirea referentului guvernial Gavril Dorgo, liceul a primit vreo trei sute de minerale. După acest început modest în anul 1853 și 1854 preotul Balint donează trei table cerate, iar episcopul Al. Șt. Suluțiu a donat monede²³. La 1857 se face *Consignatio monetarum*. În anul viitor colecția se îmbogățește cu obiecte romane. În 1889-90 colecția de antichități se separă de cea de științe naturale, iar din banii donați de Mitropolitul Dr. Ioan Vancea s-a cumpărat o colecție de modele de gips, care unite cu antichitățile și monedele a fost aranjată în două camere formând un cabinet de arheologie. Cabinetul câștigă moștenirea

²² Coriolan Petranu, *Muzeele...* p.167

²³ *Ibidem*, p.170

Mitropolitului Ioan Vancea la 1897, iar la 1898 moștenirea colonelului David Baron Urs de Margina²⁴.

BIBLIOGRAPHY:

1. Bonis Johanna, *Szekelyfoldi iparmuzeum*, ed. Mentor, Tirgu Mureș, 2003
2. Coriolan Petranu, *Muzeele din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș: trecutul, prezentul și administrarea lor*, ed. Cartea Românească, București, 1922
3. Coriolan Petranu, *Chestiunea Muzeelor si Muzeele din Transilvania, Banat și părțile ungurene* în revista Transilvania Nr.3 Martie 1921 Cluj
4. Ioan Opriș, *Muzee și colecții din România*, ed. Enciclopedică, București, 2002
5. Kato Zoltan, *A szekelynemzeti muzeum tortenete es gyujtemenyei*, ed. Charta, Sfântu Gheorghe, 2005

²⁴ *Ibidem*, p.172

ORADEA AND TÂRGU MUREȘ UNDER THE SIGN OF THE SECESSION

Cristiana Puni

PhD Student, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: The present study aims to demonstrate the manner in which the Hungarian secession ambiance has contributed to the emergence of a new type of culture in Oradea and Târgu Mureș that created their own identity. The purpose of our presentation is to highlight how architecture defines a city and places it in an international cultural context. The approach will emphasize the connection apparent between Transylvania and other artistic centers in Europe in the Art Nouveau era. Defining the architectural landscape of Oradea and Târgu Mureș values the universal heritage left by the secession movement. We will focus on the representative secession buildings from the two cities by valuing the influences received from European Art Nouveau centers. Architectural monuments are characterized by a range of specific elements that give value to Oradea and Târgu Mureș, significant centers that illustrate the impact of secession in Transylvania. Oradea still retains the elements of Lechner's style, unlike Târgu Mureș where architects went looking for local sources of inspiration. Visible differences exist between the architecture of the two cities that we can explain by the originality in which they were designed. Still tributary to Hungarian architecture, the architects that worked in Oradea sought models in the western Art Nouveau, so we can explain the presence of so unmistakable baroque and rococo elements that define the buildings in this city. The evolution of Secession operated by the architects heirs of Lechner is due to the national romanticism that swept Transylvania after 1900. And as we will see during the speech, in the secession from Târgu Mureș exists an indigenous language that has adjusted to the specifics of the city.

Keywords: Secession, Oradea, Târgu Mureș, architecture, artistic influences.

Studiul de față își propune să demonstreze maniera în care ambianța secession venită pe filieră maghiară în Transilvania a contribuit la apariția unui nou tip de cultură prin care orașele Oradea și Târgu Mureș și-au creat o identitate proprie. Prezentarea se bazează pe paradigma

studiului de caz pentru a reliefa modul în care arhitectura unui oraș îl definește și îl plasează într-un context cultural internațional, prin urmare vom avea în vedere cele mai reprezentative edificii ale stilului din cele două orașe. Demersul va scoate în evidență conexitatea evidentă dintre Transilvania și celelalte centre artistice din Europa în epoca *Art Nouveau*. Definirea peisajelor arhitecturale din Oradea și Târgu Mureș valorizează patrimoniul universal lăsat de mișcarea *secession*.

În atenție vom avea edificiile reprezentative ale stilului din cele două orașe, prin valorizarea influențelor primite din centrele europene Art Nouveau. Monumentele arhitecturale se remarcă printr-o paletă de elemente specifice ce dau valoare orașelor Oradea și Târgu Mureș, centre semnificative pentru a ilustra impactul secession în Transilvania. În Oradea încă se mai păstrează din elementele stilului lui Lechner, spre deosebire de Târgu Mureș unde arhitecții au mers în căutarea unor surse locale de inspirație¹. Existența diferențelor vizibile între arhitectura celor două orașe o putem explica prin originalitatea cu care au fost concepute. Încă tributari arhitecturii maghiare, arhitecții au căutat modele din Art Nouveau-ul vestic, astfel explicăm prezența inconfundabilă a elementelor baroc și rococo, definitorii clădirilor din Oradea. Evoluția programei secessionului exploatată de arhitecții moștenitori ai conceptelor plastice Lechner se datorează și intensificării romantismului național care a cuprins Transilvania după 1900². Și după cum vom vedea pe parcursul discursului, în Târgu Mureș s-a elaborat un limbaj indigen care să se muleze pe specificul orașului, mergând să sublinieze cosmopolitismul orașului³.

„Înflorită la răscruce de veacuri, situându-se între historicism și revoluția artistică a secolului nostru, Arta 1900 a cuprins toată Europa și America de Nord, atingând sensibil și Extremul Orient, mai ales Japonia, marcând tot ceea ce a fost expresie vizuală”,⁴. Important de abordat în studiul de față este stilul Art Nouveau ca mișcare națională. În fiecare țară unde a evoluat acesta, s-a încercat cultivarea specificul național din dorința de a-și preamări trecutul, dar acest lucru nu a însemnat o încercare de copiere servilă a unor stiluri istorice. Art Nouveau a luat din mai multe curente elemente care să-i servească principiilor, pe care le-a împărțit și echilibrat în funcție de moștenirea culturală a regiunii. De exemplu, Viena s-a detașat de Art Nouveau-ul

¹ Ada Ștefănuț, *Arta 1900 în România*, Editura Noi Media Print, București, 2008, p. 25.

² Gheorghe Vais, *Clujul eclectic*, Editura UT Press, Cluj-Napoca, 2009, p. 47.

³ *Ibidem*, pp. 20-21

⁴ Paul Constantin, *Arta 1900 în România*, Editura Meridiane, București, 1972, pp. 9-10.

provocativ din vest și s-a apropiat de un echilibru lucid, dar delectându-se în continuare cu bogate ornamente. Natura cosmopolită, ajutată de multi-naționalitatea Imperiului Austro-Ungar și localizarea sa în centrul Europei, au creat un leagăn activ din punct de vedere al influențelor culturale- italiană, evreiască, german sau slavă⁵. Cauza acestor specificități naționale este în principal istoria, fiecare dintre acestea, cuprinse de un nou romantism, au dorit să își creeze o artă specifică extrasă din rădăcinile proprii. În preajma anului 1900, Ungaria era la rândul ei un teritoriu locuit de o populație cosmopolită- maghiari, români, germani, slovaci, sloveni și croați. Astfel, artiștii au căutat să aducă la suprafață originile poporului maghiar, baza *secessionului maghiar* fiind rădăcinile orientale și folclorul⁶.

Atracția pentru *arta 1900* a fost resimțită și de Oradea într-o bogată măsură, prin particularitățile sale se integrează în spectrul artistic al epocii. Orașul nu a beneficiat de o dezvoltare urbană remarcabilă până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Apartenența la Imperiul Austro-Ungar, a influențat procesul de dezvoltare al urbei orădene. Odată cu sfârșitul secolului XIX, Oradea a început să își definească configurația urbană, prin efortul comunității de a ridica noi imobile fie cu caracter instituțional sau privat. Restructurarea orașului s-a produs în manieră modernă, caracteristică Europei epocii aflată într-o „revoluție” a infrastructurii în toate domeniile. Activitatea prolifică de modernizare a orașului a fost în perioada unor primari vertiginoși, care s-au alăturat perioadei *Belle Époque*, anume József Bulyovsky (1897-1901) și Károly Rimler (1901-1919)⁷.

Ansamblul arhitectural secession din Oradea este alcătuit din imobile cu diferite destinații, printre care amintim: Fostul Magazin de sticlărie Deutsch, Palatul Adorjan I și II, Palatul Ullman, Palatul Stern, Hotel Vulturul Negru sau Casa de Comerț și Industrie. Această varietate de destinații publice și private confirmă cosmopolitismul orașului, dar și amprenta comunității asupra locului, dat fiind faptul că mare parte din imobile au fost comandate de comercianții și antreprenorii orașului. Valorile artistice ale perioadei Art Nouveau au fost puse în evidență de arhitecți care au stabilit legătura cu Europa prin operele lor din Oradea, îi amintim pe Jakab Dezső, Komor Marcell, Vágó László, Vágó József, Mende Valer sau Löbl Ferenc.

⁵ Jeremy Howard, *Art Nouveau: international and national styles in Europe*, Editura Manchester University Press, Manchester, 1996, p. 66.

⁶ Gyula Keresztes, *Marosvásárhely Szecessziós épületei*, Editura Difprescar Kiodó, Târgu Mureș, 2000, p. 32.

⁷ Mircea Pașca, *Oradea la 1900*, Editura Primus, Oradea, 2012, p. 7.

Târgu Mureș, al doilea centru stilistic al secesionului transilvănean, are o moștenire arhitecturală reprezentativă pentru stilul anilor 1900, care stă martoră la schimbarea prin care a trecut orașul în *Belle Époque*. În mod evident, trecerea unui oraș prin modificări majore în structura urbană presupune și costuri pe măsură. Un moment important din istoria târgului de pe Mureș a fost anul 1878 când acesta a devenit reședința comitatului Turda-Mureș, lucru care a făcut necesară construirea de noi edificii cu rol administrativ. Târgu Mureș s-a alăturat fenomenului de dezvoltare propus de atmosfera care a cuprins Europa vremii. Tabloul orașului s-a schimbat vizibil odată ce autoritățile au devenit conștiente de modernizările ce au acaparat marile orașe ale continentului. A fost momentul în care s-a trecut de la structura feudală la cea modernă prin desființarea breslelor și construirea de fabrici. După 1880 a început valul industrializării, apare fabrica de bere, fabrica de mobilă și fabrica de zahăr.

Modernizarea unui oraș reprezintă efectul unei creșteri economice, ceea ce a dus și în această urbe la construirea de noi imobile cu destinație publică, dar și construcții private. Reprezentative pentru secesion sunt Vila Csonka, Casa Vamos, Fosta Bancă Agrară, Palatul Culturii, Fosta Primărie sau casele de la nr. 34-36 de pe str. Cuza Vodă. Peisajul arhitectural secesion târgumureșean a fost conceput de arhitecți precum: Jakab Dezső, Komor Marcell, Bustza Lajos, Baumgarten Sandor, Kelati Bela, Radó Sándor sau Mende Valer. Târgu Mureșul a preluat caracteristicile epocii sub influența Ungariei, fiind legată geografic și politic de aceasta.



Fig. 1. Casa Adorjan II, 1904-1905, arh. Jakab Dezső și Komor Marcell.

Conexitatea dintre cele două centre se vede prin arhitectura încă existentă în ziua de azi, guvernul maghiar implicându-se în mod activ în procesul de integrare al provinciei.

Mare parte din imobilele din Oradea au fost ridicate la comandă privată. Cele mai remarcabile exemple ale secesionului din Transilvania sunt date de: Casa Adorjan II, , Palatul Vulturul Negru, Fost Magazin de sticlărie Deutsch. Pe acestea le vom avea în discuție în continuarea studiului, fiind relevante pentru a creiona secesionul orădean.

Casa Adorjan II, ridicată între 1904-1905 de arhitecții Jakab Dezső și Komor Marcell este ilustrativă pentru prima fază a secesionului transilvănean. Datorită bogăției ornamentale este unul dintre imobilele emblematice pentru arhitectura 1900 din Oradea⁸. Fațada întreagă este antrenată de un joc curbiliniu, care ne duce cu gândul la valurile mării. Jocul de curbe este preferat în stilul Art Nouveau datorită conotațiilor vegetale și marine pe care le transpune în ochii privitorilor. Acoperișul teșit, prezența panourilor trilobate sunt un semn specific arhitecturii secesion. Alternanța ferestrelor în semicerc cu cele dreptunghiulare contribuie la decorul fațadei, conferindu-i o dinamică specifică stilului. Ornamentației spectaculoase adăugăm și prezența bow-windowurilor, a stucaturii cu motive floare și vegetale amplasate pe întreaga suprafață a clădirii în jurul ferestrelor și la delimitarea registrelor orizontale. Cei doi arhitecți, fideli stilului lui Lechner, au preferat pentru acest monument o îmbrăcăminte inspirată din Art Nouveau-ul vestic.



Fig. 2. *Palatul Vulturul Negru*, 1907, arh. Jakab Dezső și Komor Marcell.

Palatul Vulturul Negru, ridicat în 1907, tot de arhitecții mai sus menționați, definește secesionului prezent în Oradea prin ornamentația curbilinie, de factură occidentală⁹. Complexul este considerat capodopera arhitecturii orădene. Ridicată pe principiul instituit de Art Nouveau a planului „U”, cele trei corpuri se dezvoltă asimetric. Decorațiunea se prezintă ca o dantelărie din elementele structurale și din alternanța formelor

geometrice. Toate acestea formează un joc de contraste, dar ca centru de atenție se află linia curbă arhitecturală, un element rar întâlnit la cei doi arhitecți. Pornind de la unele elemente stilistico-formale, caracteristice operei lui Lechner, discipolii săi Jakab Dezső și Komor Marcell populează stilul importat în Transilvania cu citate ornamentale de natură folclorică. Limbajul curbiliniu-sinusoidal caracterizat prin forme plastice cu puternic efect tridimensional este în mod evident prezent în opera celor doi arhitecți. Complexul este îmbogățit plastic prin decorațiunile

⁸ Mircea Pașca, *op. cit.*, p. 106.

⁹ Rodica Hârcă, *Palatul Vulturul Negru*, Editura Muzeul Țării Crișurilor, Oradea, 2009, p. 21.

cu motive populare în relief amplasate în jurul ferestrelor cu rol de accentuare. Îmbinarea structurii cu aceste mijloace de exprimare plastico-decorative, prin combinarea materialelor utilizate creează un câmp încărcat cu elemente ornamentale ce întrec orice fantezie. În acest caz predomină însă rafinamentul neobaroc și neorococo constituit într-un limbaj linear, flexibil.

Este evident caracterul geometric al configurației fațadelor, la care se adaugă o ușoară urmă a liniilor curbe ce constituie nota de originalitate a construcției. Conceptul arhitectonic al întregii structuri este susținut de înlocuirea liniei drepte cu cea curbă, care păstrează ritmicitatea și simetria ansamblului, iar prin apelul la artele decorative întreaga arhitectură lasă privitorul să fie cuprins de o multitudine de sentimente. Mult deosebit de maestrul lor Lechner, stilul format de cei doi arhitecți devine transilvănean prin prezența coronamentului și arcelor sinuoase puțin adânci și urmând un profil șerpuit, cu desen ușor dar plin de vervă, festonat parcă de inspirație textilă, conferind fațadelor aspectul elegant și delicat de broderie populară.



Fig. 3. *Fostul Magazin de sticlărie Deutsch*, 1906-1910, arh. Ferenc Sztarill.

Fostul Magazin de sticlărie Deutsch, al cărui arhitect se presupune că a fost Ferenc Sztarill, construit între 1906-1910, se aseamănă prin principiile decorative cu lucrările arhitecților Jakab Dezső și Komor Marcell, datorită predilecției pentru ornamentele curbilinii¹⁰. Precum la alte clădiri secesion din Oradea, întâlnim și aici în partea superioară, aticul trilobat specific

stilului Art Nouveau (ceea ce trădează faza lineară în care a fost proiectat imobilul).

Decorațiunea se bazează pe un bogat decor ce se prezintă ca o dantelărie alcătuită din motive populare, florale și vegetale. Motivele

populare, inspirate din programa lui Lechner sunt o caracteristică a secesionului maghiar, deși nu sunt întâlnite în mare parte a arhitecturii secesion transilvănene. Se adaugă și soluțiile arhitecturale pentru un decor exuberant: contrastul ferestrelor dreptunghiulare de la parter cu cele semicirculare de la primul etaj. Din punct de vedere al preferințelor decorative, edificiul prezintă

¹⁰ Mircea Pașca, *op. cit.*, p. 42.

un program stilistic preferat în Oradea, cu înclinații spre secesionul vienez și modele decorative inspirate din neobaroc și neorococo.

Primarului din Târgu Mureș, György Bernády, i se datorează opera care recomandă orașul ca o marcă a secesionului transilvănean¹¹. Deoarece la vremea respectivă se considera că Transilvania era depozitara adevăratelor valori ungurești, arhitecții au elaborat un limbaj indigen care să se muleze pe specificul orașului, mergând pe clădirea unei identități locale maghiare.



Fig. 4. Vila Csonka, 1905-1910, arh. Csiszár Lajos.

Vila Csonka, ridicată în 1905-1910 de Csiszár Lajos¹², se numără printre primele exemple de arhitectură secesion din Târgu Mureș. Plastica fațadei păstrează elemente ale unui secesion austriac cu puternice influențe vestice. Deși regăsim un element decorativ specific arhitecturii clasice, mascheronul care fie încoronează ferestrele fie marchează extremitatea registrului vertical ieșit în rezalit,

vila beneficiază de un decor cu stucatură specific secesionului: dantelărie alcătuită din ornamente vegetale, inclusiv animale. Fereastra ovală amplasată pe corpul ieșit în rezalit este flancată la bază de doi păuni, un element ce sugerează exotismul, senzualitatea și viața.

Nu doar stucatura se înfățișează ca decorațiunea clădirii, modul în care au fost gândite ferestrele, jocul de linii pe care îl au prin formele lor fiind de mare importanță pentru întregul fațadei. Elementele decorative utilizate sunt de inspirație neobarocă și neorococo. În Art Nouveau, pentru a arata exuberanța, a crea un artificiu al mișcării se utilizau liniile sinuoase, elementele exotice baroce, iar atenția pentru detalii, naturalismul motivelor decorative erau influențate de rococo. În mod particular, cele două surse de inspirație erau specifice Franței și Belgiei, astfel că prezența lor în Târgu Mureș se traduce prin preferința artistului pentru un Art

¹¹ Traian Dușa, *Palatul Culturii din Târgu Mureș*, Editura Nico, Târgu Mureș, 2008, p. 12.

¹² De construcția edificiului trebuia să se ocupe Bustya Lajos, deoarece numele său apare pe acordurile de edificare. Ioan Eugen Man, *op. cit.*, pag. 417.

Nouveau vestic, decât pentru secesionul maghiar. O altă explicație pentru alegerea aceasta este și perioada de început în Transilvania a stilului, fiind în prima sa fază lineară¹³.



Fig. 5. *Fosta primărie*, 1907-1908, arh. Jakab Dezső și Komor Marcell.

Fosta primărie (azi Prefectura județului Mureș), ridicată între 1907-1908, de arhitecții Jakab Dezső și Komor Marcell¹⁴. În reminiscența romantismului, a nostalgiei pentru Evul Mediu, modelul primăriei târgumureșene este cel al primăriei din Siena ridicată la sfârșitul secolului al XIII-lea în stilul gotic. Acest apel la trecutul medieval poate fi justificat prin asemănarea existentă între cele două perioade: dezvoltarea urbană. Deoarece în

Evul Mediu s-au dezvoltat instituțiile care guvernau orașul, modelul propus pentru primăria Târgu Mureșului merge pe ideea de spațiu simbolic care încarnează puterea guvernatoare. Elementele stilului Lechner sunt mai puțin prezente, acestea etalându-se cu precădere în axul central.

Edificiul se caracterizează prin sobrietate, purtătoarea de cuvânt a modelului transilvan de arhitectură, accentuând influența arhitecturii populare transilvane prin campanila de formă piramidală cu acoperiș în vârf de coif, devenind o formă dominantă în întreaga compoziție prin verticalitatea sa. Geometrismul clădirii iese în evidență datorită înfățișării severe, marcă a lipsei de decor. Modelul Primăriei este luat din casele țărănești transilvănene și din cel al arhitecturii medievale, astfel inspirația folclorică transpare din motivele florale lucrate în relief, așa cum se pot regăsi la construcțiile ridicate în Ungaria din aceeași perioadă. Aspectul primărie este un simbol al identității pe care administrația orașului a vrut să o creeze. Acoperișul policrom, unde verdele este predominant este animat de decorul floral dar și cu forme de romb, este specific secesionului. Îl regăsim și în Oradea la Palatul Stern. În aceeași perioadă, arhitecții au lucrat la

¹³ Paul Constantin, *op. cit.*, p. 54.

¹⁴ Ada Ștefănuț, *op. cit.*,

Primăria din Subotica, unde au urmărit același concept arhitectural, dar programa decorativă fiind diferită. În Subotica, arhitecții au gândit o fațadă animată de culori intense, în nuanțe maro-roșiatice, iar în Târgu Mureș, jocul policrom concentrându-se doar în zona acoperișului. Diferența dintre cele două sugerează mularea conceptelor stilistice pe specificul local.



Fig. 6. *Palatul Culturii*, 1911-1913, arh. Jakab Dezső și Komor Marcell.

Palatul Culturii, 1911-1913, marca de recunoaștere a orașului Târgu Mureș, a fost proiectat de către arhitecții Jakab Dezső și Komor Marcell, considerat în aceeași măsură apogeul secesionului din Transilvania¹⁵. Modul de rezolvare a îmbinării structurii cu ornamentația plasează edificiul ca martor al stilului secesion. Este evident caracterul geometric al configurației fațadelor, la care se adaugă o ușoară urmă

a liniilor curbe ce constituie nota de originalitate a construcției. Conceptul arhitectonic al întregii structuri este susținut de înlocuirea liniei drepte cu cea curbă, care păstrează ritmicitatea și simetria ansamblului, iar prin apelul la artele decorative întreaga arhitectură lasă privitorul să fie cuprins de o multitudine de sentimente. Ceea ce diferențiază Palatul Culturii de celelalte monumente arhitecturale secesion din Târgu Mureș, dar și Oradea, este modul de rezolvare al decorațiunii.

Ornamentația nu se bazează doar pe soluții arhitecturale, ci și pe elemente de decor specifice: mozaic, basorelief, bow-windowuri. Alegoria, un element cheie în Art Nouveau, este prezentă în panourile cu mozaic parietal de pe fațadele palatului. *Patria Mamă*¹⁶, cele două *Alegorii ale muzicii*, pline de elemente simboliste, lucrate în manieră secesion prin jocul de culori și elemente decorative folosite. Predominant este auriul, care ne duce cu gândul la

¹⁵ Traian Dușa, *op. cit.*, p. 33.

¹⁶ Lucrarea cu temă istorică se prezintă ca o scenă alegorică ce vrea să povestească un episod din istoria târgului de pe Mureș. Personajul feminin reprezintă patria-mamă și este reprezentată cu o sabie în mâna stângă pe care se sprijină, celelalte două personaje redată din profil într-o atitudine autoritară, se sprijină cu mâna stângă pe stema orașului cea din dreapta, iar cea din stânga având stema statală. Lucrarea a fost proiectată de Nagy Sándor și realizată de decoratorul Roth Miksa, care le-a realizat și pe cele de pe fațada secundară.

compozițiile lui Gustav Klimt, reprezentantul secesionului austriac. Palatul Culturii se prezintă ca un templu al decorului nu doar prin elementele decorative ale fațadei, dar și prin acoperișul policrom, care vine în contrast cu mozaicurile predominant aurii. Clădirea este reprezentantă a stilului secesion, a spiritualității epocii, marcând aspectul urban al centrului orașului prin volumetrie și originalitatea soluțiilor decorative.

Prin clădirile prezentate am surprins o mică parte din ceea ce înseamnă secesionul din Oradea și Târgu Mureș. Pe lângă acestea, existând multe alte edificii care prezintă aceleași elemente decorative, care creează un specific local al programei stilistice. Există și în Oradea unele imobile care se înclină spre conceptul secesionului din perioada geometrică (Fosta Bancă de Economii sau alte imobile de apartamente), dar multe prezintă elemente de inspirație neobaroc și neorococo într-o combinație spectaculoasă cu secesionul maghiar. În Târgu Mureș, există mai puține edificii din perioada artei 1900 asemănătoare celor cu o ornamentică bogată din Oradea. Majoritatea, imobile de locuit (casele de pe strada Rodnei sau Grădinarilor), prezintă o decorațiune subtilă secesion, motivele ornamentale sunt puține: distingem cu precădere romburi, ca element floral laleaua, dar și motive vegetale specifice secesionului. Cele două se clasifică printr-o particularitate a decorațiunii în stucatură secesion din Târgu Mureș, prin frecvența sa. În Oradea, comanditarii au fost în mare parte privați, iar în Târgu Mureș, responsabilă de noile edificii a fost administrația locală. Prin urmare, în Târgu Mureș, stilul secesion a fost unul oficial, venit de sus, martore ale acestui gust pentru secesion, adaptat la specificul local sunt clădirea primăriei și Palatul Culturii.

Pentru ambele orașe există un edificiu care reprezintă apogeul stilului, în Oradea avem Palatul Vulturul Negru, iar în Târgu Mureș, Palatul Culturii. Ambele au fost proiectate de aceeași arhitecți, lucru care scoate și mai mult în evidență crearea unui stil local original, îmbinat cu moștenirea plastică regională. Palatul Vulturul negru încarnează o preferință decorativă înclinată spre elementele caracteristice Art Nouveau-ului francez, în timp ce Palatul Culturii a căutat prin decorul său să reprezinte tocmai cultura locală, prin utilizarea unei programe decorative alcătuite din motive populare.

Deși Oradea se bucură de un patrimoniu secesion mult mai variat ca Târgu Mureșul, cele două orașe pot fi numite reprezentante de drept ale stilului secesion din Transilvania. Ambele

au căutat să adapteze stilul cerințelor plastice locale, arhitecții fie locali, fie aduși din Budapesta sau din colonia artistică Gödöllő¹⁷, au căutat să muleze specificul secesionului maghiar pe moștenirea artistică deja existentă în cele două orașe. Prin urmare, clădirile secesion din Oradea și Târgu Mureș se definesc prin originalitate și expresivitate, devenind o marcă de recunoaștere în tabloul internațional al Art Nouveau. În aceeași măsură se legătura existentă cu celelalte centre Art Nouveau din Europa prin preferința pentru o anume programă ornamentală. Secesionul din cele două orașe transilvănene le plasează în fruntea celorlalte, tocmai prin gustul comanditarilor publici și privați pentru stilul anilor 1900.

BIBLIOGRAPHY:

1. Constantin, Paul, *Arta 1900 în România*, Editura Meridiane, București, 1972.
2. Dușa, Traian, *Palatul Culturii din Târgu Mureș*, Editura Nico, Târgu Mureș, 2008.
3. Hârcă, Rodica, *Palatul Vulturul Negru*, Editura Muzeul Țării Crișurilor, Oradea, 2008.
4. Howard, Jeremy, *Art Nouveau: international and national styles in Europe*, Editura Manchester University Press, Manchester, 1996.
5. Keresztes, Gyula, *Marosvásárhely Szecessziós épületei*, Editura Difprescar Kiodó, Târgu Mureș, 2000.
6. Howard, Jeremy, *Art Nouveau: international and national styles in Europe*, Editura Manchester University Press, Manchester, 1996.
7. Pașca, Mircea, *Oradea la 1900*, Editura Primus, Oradea, 2012.
8. Ștefănuț, Ada, *Arta 1900 în România*, Editura Noi Media Print, București, 2008.
9. Vais, Gheorghe, *Clujul eclectic*, Editura UT Press, Cluj-Napoca, 2009.

¹⁷ La baza dezvoltării atelierului acestei colonii a fost descoperirea semnificației tradiției artei populare. Centrul a devenit curând locul de practică al studenților Academiei de Arte Aplicate din Budapesta și locul de adunare al artiștilor interesați de noua orientare stilistică. A început să capete mare importanță arta tradițional arhaică, precum și folclorul, iar artele aplicate au fost reconsiderate. Au fost studiate procedeele vechi de artizanat, fiind studiate și motivele decorative dintr-un larg areal al Ungariei. Colonia artistică a fost o comunitate a *secession*, manifestând în plan social o preocupare pentru umanism și pacifism, pentru unitatea dintre artă și viață. Reprezentanți ai coloniei sunt artiștii: Thoroczkai-Wigand Ede, Körösfői-Kriesch Aladár sau Nagy Sándor, care au și lucrat în Transilvania. Jeremy Howard, *op. cit.*, p. 112.

ON URBAN TRADITIONS IN ROMANIA: EVOLUTION AND INVOLUTION

Mariana Borcoman

"Transilvania" University of Braşov

Abstract: Urban traditions have always been a benchmark for social and economic changes. The features of the economic environment have led to specific social classes, to new social categories and, consequently, to major changes in the urban social structure. The city has always lured people on the look for better, more facile or just survival living means or keen on pursuing a career, learning or doing politics. The decrease in the economic power of the Romanian village after 1950 as a result of the nationalization and collectivization of private property led to a massive migration of rural population to urban areas. Massive industrialization has been another phenomenon. Its effects are present to this day and its main impact consisted in the migration of the workforce to industrialized areas.

People's mentality also suffered changes, even though at a slower pace. Rural spirituality was paralleled by the one shaped by the new environment for two generations.

Keywords: rural areas, industrialization, economic migration, social adaptation, assimilation.

I. INTRODUCTION

To research human mentality is to understand the context and the social and political landmarks required for its development. This article focuses on the evolution of human perceptions and on human adaptation and failure in urban environments. Political changes in Romania after WWII led to enforcing new rules that were in no way similar to previous times and experience. The establishment of the *new order* was conducted through the presence of the Soviet troops on Romania's territory, with the political support of the communists brought from Moscow, as well as with the contribution of Romanian citizens. When new socialist values started being promoted, Romanian collective mentality was still anchored into the pre WWII world characterized by consolidated social structures and practices that

ran counter to the new reality. The military repression and terror regime imposed on the population, the nationalization of production means, properties and land led to the migration of a large number of people to cities and to the industrial nodes around the country. The political and religious Romanian elite was annihilated and put to prison for life. All of the above resulted in major changes to collective mentality in the next three – four decades. Romanians' behavior after 1990, that could hardly have been anticipated to take such forms of manifestation, made them even more visible.

Cities are inhabited by a heterogeneous population after 1990 and, even though there is some reminiscence of the old interwar period, the contemporary show is prevalent. Economic and political interests have led to the emergence of a fake elite while a lot of people lost their jobs and young people have chosen to study abroad. Consequently, this article is to approach two major landmarks for studying mentality, namely urban dwelling and leisure time activities.

II. HISTORICAL LANDMARKS

Historically speaking, two decades may generate major changes to a territory's political framework and map and historical time acquires value only through the lenses of a people's descendants. Similarly, human behavior can be influenced by economic and political factors.

The historical evolution of human behavioral patterns in the Romanian urban environment between the XX and XXI centuries is categorized by four periods:

1. The period between 1945 and 1962 characterized by a change in the political regime in Romania, the nationalization of production means and property, and the confiscation of peasants' land along with the establishment of collective agricultural production cooperatives. The rules of a new world were imposed, not necessarily as easily as it may have been meant, by relying on the Soviet armed force and Romanian Internal Security ("Securitate"). The owners of buildings in urban areas had to leave the houses that had been within their family heritage for decades and more often than not left wherever they could. Those resisting the nationalization process were put to prison for life. All buildings that were private property, houses, factories, hospitals, cinemas, would become communist state's property. This plague affected not only the urban areas, but also the rural ones. Peasants were forced to willingly give their land to the state and were thus left

with no living means. That was actually part of the authorities' scheme since driving people poor would make them easier to manipulate. Thus, a large number of people with no means to make a living had to look for poorly paid and underqualified work in the cities and on the state's building sites. Consequently, interwar mentality fades gradually and by force as a result of adaptation to the new environment. Nonetheless, that did incur victims along the way.

2. In the period between 1970 and 1990 Ceausescu's restrictive regime generated the migration and displacement of a large number of rural population to urban areas, especially in the industrialized regions of Romania. The leader's cult took concrete forms: the old architecture of Romania's cities and especially of Bucharest was levelled and megalithic buildings and dwelling places with no architectural personality were raised. People who had lived for generations in villages and fed on their land's products were brought to urban areas and accommodated in blocks of flats. The same dwellings hosted those whose houses in the cities had been demolished. Thus, heterogeneous groups struggling to preserve old values while keeping the pace with a tumultuous world took shape.
3. Between 1990 and 2000 communist industry collapses and Romanians need to face a new type of reality that makes them migrate abroad in search for means of living. After 50 years of having lived under an authoritarian regime, Romanians are faced with the latter's abrupt and bloody crash. Former megalithic industrial buildings decay slowly, while factories are privatized.
4. Between 2001 and 2016 dwellings are raised on the periphery of cities and towns, while in rural areas new houses' architecture is far from traditional Romanian style and heavily influenced by Italian, Spanish or French houses that Romanians saw during their stay for lucrative purposes in these countries. Compared to the communist regime that displaced rural families and brought them to cities, this time Romanian family uprooting occurs outside the country. Consequently, while facing the features of consumerist Western societies and learning foreign languages, Romanians try to preserve their national values as a means of survival.

III. THE HABITAT – A DEFINING FACTOR FOR SOCIAL STATUS

The furnishings of dwellings and of their adjacent facilities provide a lot of information on the dweller's social status, perception system, practices characteristic of the time and place, as well as on the collective mentality. During the interwar period, as a result of the social and ethnic heterogeneous urban environment, several types of dwellings can be identified:

- The dwellings of the bourgeoisie heavily influenced by the latter's social category economic and commercial interests and by European architectural trends. The representatives of this category hire highly fashionable architects of the time for their houses.
- The dwellings of the old aristocratic social group from Romania. The latter's houses were built in the neoclassical architectural style and were part of the family inheritance.
- The houses on the outskirts of cities inhabited by merchants, craftsmen and fiddlers. Their comfort standards were low and the hygiene was precarious.

The houses in the first two categories were sumptuous and positioned in central areas. Moreover, the house was merged with its facilities forming a whole. Thus, besides the dwelling place for the owners (consisting of rooms with their own bathrooms, living room, dance room and library), there were also separate facilities for those who served in the house.

The houses on the outskirts of cities consisted of at most two rooms inhabited by numerous families of four to five children, had no running water, nor any sewage.

The 50s led to major changes to the habitat. Most of the bourgeoisie's and aristocrats' houses were confiscated and became residences of the communist nomenclature and of the new world' people in power. As the 1960s a whole process of changing the outlook of cities begins. Thus, entire neighborhoods along with their churches are demolished to make room for the new blocks of flats. The latter accommodate not only the people whose houses are demolished, but also those brought from various rural areas from across the country to work in factories. The block of flats are a new type of habitat that, as a result of ensuring hygiene conditions, access to minimal recreational facilities lure a highly heterogeneous number of people: people who worked in factories, for the railway, subway or educated people (engineers, teachers, doctors) who worked in the newly built schools and hospitals. The apartments in these blocks of flats

were standard ones: two or three rooms, a bathroom and a balcony. To be accommodated in one of these people had to be assigned either by the place where they worked or by the party. Privacy was annihilated as a result of the multilayered structures of these blocks of flats and cohabitation led and preserved some strange attitudes. One of the drawbacks of these buildings and neighborhoods was the lack of green areas since the new human being, as the latter was depicted by Nicolae Ceaușescu, had to work and live conjointly.

Even long after 1990 Romanians continue to live in these blocks of flats, where the second generation was born, given the more comfortable environment they provide.

Nonetheless, another trend after the 90s becomes visible, namely the so called “ghetto” effect consisting in no longer taking care of these blocks of flats and transforming them in garbage areas. Thus, in some of the blocks build in the 60s, people of low or no income live in highly unhealthy conditions and with no running water or power. What is even worse is that neighborhoods like Ferentari and Zabrauți from București are inhabited by families with a lot of children and the phenomenon is on the increase: “Spatial segregation of the Roma population led to the creation of ghettos in the Romanian urban areas or to the so called second hand areas “[1].

There are also other types of changes that occur within the Romanian habitat after 1990, such as:

- A decrease (of considerable proportions in the rural areas) in the number of Romanian population as a result of people’s migration abroad on the look for employment opportunities;
- The relocation in the urban areas of workers or intellectuals who, until then, had been living for various reasons in the rural areas;
- The migration of the urban population on the outskirts of cities or even in the rural areas given their search for more peaceful and less polluted dwelling places. In most cases, these “hold dual residency given their need to be close to their workplace, to educational establishments where their descendants study, or to cultural establishments such as theatre, cinemas, etc.” [2].
- Building multiple storey houses with balconies and stainless steel in the rural area. The latter’s architecture is completely different from traditional Romanian architecture. The money used for these comes from the gains of those departed abroad and inherently, the architectural styles of

their houses resemble those from the countries where their workplaces are: Italy, Germany, France or UK.

The level of comfort in nowadays' dwellings and their furnishings are important landmarks for the financial status of the owners, but they are not necessarily related to the latter's level of education.

IV. VARIETIES OF URBAN TRADITIONS

Socially speaking, cities are heterogeneous environments. During the interwar period, in Romania, cities gathered several ethnic groups and represented the core of economic and industrial interests. Thus, people working in administration, students and pupils, categories of the bourgeoisie and politicians were some of the social groups to be found in these urban areas. This world was anchored in well-established values; its social layers were well established and benefitted from a variety of entertainment means. Bucharest, the capital city of Romania merged in an exquisite manner Balkan influence with Western eclecticism. The values were supported by political stability and the latter was the result of a Romanian families and owners contributing to the economy of the country. The neighborhoods on the outskirts of Bucharest hosted a variety of people, most of which were struggling to survive, but were nonetheless part of the urban area. The social classes were also visible in rural areas: on the one hand there were the land owners who would support their families by working the land, while there were also poor people who had no land and gained their wages by looking for daily employment with land owners.

In the two centuries that have passed until nowadays, the differences between the rural and urban area evolved or devolved.

The activities undertaken to spend the time represented a landmark for social status and for the mentalities of the time. In this respect, these activities in the urban areas can be grouped as follows:

- a. leisure time activities
- b. community behavior
- c. gender specific leisure time activities

a. LEISURE TIME ACTIVITIES

Before 1950, there were various manners to spend leisure time in the urban area: afternoon or Sunday afternoon walking on Calea Victoriei or on the high road (by coach or by car), in Herastrau or Cismigiu park (where there was also a band performing). Moreover, attending various shows or theatre performances was a regular activity in Bucharest. The end goal of these was to be seen. In towns, going out at the café, walking in the afternoon, going out for dinner or for tea were other means to spend time.

After 1950, the features of the *new world* imposed new ways of entertainment for a highly heterogeneous population that yet was aspiring for homogeneity, such as popular parties that “represented the only entertainment means especially during the Stalin period”[3]. Besides these, there were also secular parties like harvesting party, rural parties, May 1 and August 23. The events related to family life such as weddings, christening were organized in narrow groups of people and had to be discrete so as not to disturb communist authorities. Thus, the social framework of the urban areas acquires new features since increasingly people come to towns and cities to attend educational programs or to find employment. Elites are gradually replaced by representatives of the working class as directed by the communist party. Youth parties known by the names of *ceaiuri* (*tea parties*) or *bairamuri* (*wing dings*) were also organized in a discrete manner.

After 1990 the collective mentality unleashes. Nonetheless, the latter is still highly anchored into the features of the communist times and it takes Romanians a while to understand the reality imposed by a consumerist society. Even after 1990, cities represent focal points along with the parallel phenomenon of people’s migration abroad in search for a better life. An even sharper social stratification of the population occurs: on the one hand there is the small number of newly enriched people (who are also part of political parties and debates) and the average population on the other hand that struggles to live from one pay check to another.

Leisure time activities also depend on the material resource and educational background of people. Thus, the establishment of exclusivist clubs allowing for various sports to be practiced in exchange for a hefty monthly payment, casinos, and night clubs are to attract an increasing number of people from the urban area in the 90s to the detriment of attending a theatre performance, an opera show or to reading.

These sharp contrasts have become even more obvious after 2010. In this respect, the conclusions of the National Statistics Institute are relevant: “During rest days, the people aged 15 and above allocate 43% of their active life to leisure time activities. Out of the 6.12 hours available for these, 2.40 are spent watching TV. People aged 65 and above spend on their rest days 3.05 hours watching TV “[4]. Thus, another leisure time activity of Romanians is identified, namely watching TV. That is not only the cheapest, but the media itself transforms from a guard of public life into a shaper of opinions and, what is worse, under the pretext of entertainment provides pseudo models to follow that have nothing to do with the real world, nor with Romanians’ moral or ethical principles. Those who run TV trusts would do anything for audience rating and claim that they actually offer people what they require. In this respect, the only means to overcome such a situation is to identify other means to spend time.

Another leisure time activity of young people is represented by social networks. The Facebook network created by Mark Zuckerberg in 2005 inside a student campus has by far exceeded initial estimates and has become an international network. “Those who spend their leisure time in this way are teenagers and adults between 30 and 50 of age and who live in the urban areas. Thus, this type of leisure time activity involves four out of 10 Romanians from the urban area who are more than 15 of age. More than 39% of these people have had a Facebook account for more than five years “[5]. Such an activity, which is not necessarily just an urban one, presents some positive aspects: virtually connection with people that are very far away is made possible, while also having the chance to establish new relations with other people who are not necessarily acquaintances. Nonetheless, this activity incurs a number of negative effects like: spending hours on Facebook dramatically reduces the time that could otherwise be allocated to other leisure time activities; exhibiting private life issues and unconstrained access of people with severe psychological problems, the creation of fake personas that have nothing to do with real life, and

last but not the least, addiction. These negative aspects are signaled by psychologists and are just as negative as watching TV.

Both watching TV and Facebook addiction are nowadays phenomena that more often than not are negative in the long run. However, they are good indicators of the fact that Romanians lack financial resources to spend quality time in other types of leisure time activities.

b. COMMUNITY BEHAVIOR

People's reactions to those nearby and in the street are a measure of education and tolerance. If in the interwar period politeness was the norm (e.g. greeting people in the street or the gentlemen raising their hat when encountering ladies), after 1950 the social structures of cities, people's outfits and behavior also suffer changes. The urban population composition changes and inherently the behaviors of the new world heavily influence street behaviors.

It is worth noting though that despite the migration of the rural population to the cities, the former was heavily indebted to the moral norms of the family of origin, as well as to the norms of their communities. On top of that, the urban areas were also under the strict control of the police. The fear of antisocial behavior consequences was pretty high since incidents in the street would lead to detention. All people had to prove they had a workplace and begging was a crime in the communist regime. Even though the heterogeneity of the population could have allowed for certain flexibility in behavior, the latter was by no means a libertarian one. Children would go first to nursery school, to kindergarten and to school. As soon as adults graduated, they would find a workplace. The workday during the communist regime consisted of six days (Saturday included) and as a result leisure time was quite limited.

The political changes in Romania after 1990 led to a liberalization of human behavior. The influx of population in the urban environment increased and the goal of the new comers was to find their own place by either joining college or getting employed. Thus, the urban layers dramatically change during the 28 years after 1990. The heterogeneous nature of the population is still a fact but the urban mentality suffers changes. The youth who cannot find employment or drop out of school for various reasons make the unemployed class. Some of these become part of gangs and exhibit antisocial behavior and perpetrate terror in various areas of the cities. These

groups are well known for using force, collecting protection taxes, facilitating prostitution and thefts, as well as for drug sales and consumption.

Social freedom is understood at individual level and gives rise to street violence, a phenomenon that is mostly encountered in the urban areas. The new behavior exhibited in the street ranges from speaking very loud on the phone or with discussion counterparts, turning on and listening to songs, to dropping garbage. Society or passersby's reaction is nonexistent and it is not hard to anticipate that it might become dangerous to go out at night or to visit specific urban areas. It is obvious that the period after 1990 led to a change in mentality and the easy access to financial gains along with the lack of respect for others have shaped the perception that there is freedom without rules and even if the latter are in place they can be easily broken. The solutions to these problems are multifold and need to be supported by the education provided within the family and by schools, by the involvement of state via well targeted public policies, by respect to the others. It is only thus that the values that underpin urban behavior can be preserved.

a. GENDER SPECIFIC LEISURE TIME ACTIVITIES

Traditionally, women's duties in Romanian society were related to their household and consisted in:

- Cooking
- Household cleaning
- Fabric and shoes manufacturing
- Gardening and cattle raising
- Taking care of children

Social unity is ensured by families. Traditionally, women took care of the aforementioned activities while men would bring the income necessary to support the family. After the 50s women had a twofold role: taking care of the household and also having a job that secured an income for the family. The communist society would advertise the profile of the hard working and intellectual woman contributing to society goals, as well as the profile of the heroine mother who would give birth to three or four children. Nonetheless, society's and men's respect for women was low. Thus, dividing time between the two major roles was not an easy task and

leisure time activities consisted in watching TV for two hours (the standard time for broadcasting under the communist regime), participating in the events organized by the party or to family events.

After 1990, women's leisure activities have suffered changes. Education becomes a priority and that allows them to fill important positions in corporations, banks, universities, all of which requires a lot of time and effort. As a result, making a family and having a child are decisions postponed for later in life. The search for promotion opportunities and financial gain considerably reduces the leisure time and its related activities. Nonetheless, when such time is available, the activities are pretty varied.

Women's and men's division of leisure time is done by: entertainment and cultural events (theater and opera attendance), book reading, doing open door sports, various hobbies and computer related activities, watching TV shows or listening to radio programs

Some interesting statistics concerning gender differences between men and women in terms of leisure time activities show that: "There are important differences between women and men as far as economic activities are concerned: women work 7.6.hours on average whereas men work 6.5. Consequently, men significantly benefit from leisure time then women by 1.1 hours." [6].

Men always used to ensure the financial resources for their families and that was still a tradition even after 1950. Nonetheless, occupational changes occur after 1990 as far as men are concerned once they begin to fill positions in private companies and in politics. Inherently, changes also occur in terms of their leisure time activities since they begin to take up sports activities and travel.

Nowadays, time management within a family is about scheduling the manner in which the time during religious celebrations, annual and multiannual vacations is to be spent. Such situations can also be treated as entertainment and that is an important component of leisure time activities.

Another manner of spending leisure time is shopping. "Purchases have become a current activity in contemporary society given its *loisir* and need dimensions, which makes shopping places important scripts and landscapes for nowadays' society" [7]. This habit is tightly related to consumption society and the building of malls is centered on the idea of enabling city dwellers to

conduct most of their leisure time activities in places where they can find shops, cinemas, restaurants and cafes. Thus, one place manages to cover for the food and entertainment needs of people.

V. CONCLUSIONS

Cities have always been focal places for masses given the latter's needs for education, employment, better social status, doing politics. Mentalities and perceptions on these can be assessed based on living conditions. Dwellings are important civilization landmarks and, as far as the time periods covered by this article are concerned, they vary from aristocratic family houses, to blocks of flats and to ruins. Habitats and their organization tell us the stories of their dwellers: large spaces and facilities characteristic of aristocrats' dwelling places, blocks of flats of 2-3 room apartments hosting 25-30 families, or nowadays' ghettos and their improper management. Other features of nowadays are the groups of houses raised on the outskirts of towns and cities (as a means to escape from the urban stress) and the sumptuous houses built in villages from the money of people who left to work abroad and that more often than not are not inhabited.

Cities also determine a specific type of behavior that can be structured by layers. One of these is scheduling leisure time (which is done in a different manner depending on age and education level) either for the end of the day, of the week or for several periods of the year. Leisure time activities are: sports, reading, walking, vacation scheduling, computer use, social networks and watching TVs. The second layer is represented by street behavior. The heterogeneous environment made of people who are strangers to one another has led to developing violent behavior (swearing in the street, speaking out loud on the phone, arguing in loud voice, gang behavior). The third layer that allows an analysis of urban habits resides in gender differences. Women are responsible for taking care of their family but also have a career. They spend their leisure time shopping or at the mall, whereas men do sports or travel.

The analysis undertaken in this article allows signaling problems related to some urban behavior characteristic of nowadays. The solutions that can be proposed are self-control and good leisure time management so that stressful situations can be overcome and people may focus on living a healthy life.

BIBLIOGRAPHY:

1. Miorel Viorel, *România ghetourilor urbane (Romanian for Romania of urban ghettos)*, Conference paper delivered on 22 October 2015.
2. Petru Ioana, *Naşterea unui nou tip de periurban-între ruralitate şi urbanitate (Romanian for: The birth of a new type of neighborhood - the threshold between the rural and the urban)*, in „Tratat de sociologie Rurală” (Treatise of rural sociology), Mica Valahie, Bucureşti, 2008, p. 444.
3. Ştefănescu Simona, *Cultura tradiţională în România în perioada comunistă. O analiză din perspectiva studiilor culturale (Traditional culture in communist Romania. An analysis from a cultural studies perspective)*, in „Cultura tradiţională” (Traditional culture), p. 243.
4. National Institute of statistics, Press Communiqué, no. 307/2013, p. 2.
5. Dancu Adriana, Orban Mihaela, *România urbană în reţea (Urban Romania in the network)* in „Sinteza” no. 25, p. 1.
6. Roman Monica, *Gender Difference in Allotting Leisure Time in Romania*, Jurnal SRI, nr. 14, 2006, p.67.
7. Majuru Adrian, *Schopping-ul în spaţiul urban, (Shopping in the urban space)* E-ntropolog, 23 martie 2013, p. 1.
8. Erney, J.J (1976), *Human teritoriality*. Prohansky, H. M Ittelson W. H. Rivlin L. G. (ed) *Environmental Psychology: People and Their Pysical Settings*, Ne York: Holt, Rinehart and Winston.
9. Frost, K, Frost C., (2000), *Romanian and American Life Aspiration in Relation ti Psychological Well-Being*, Journal of Cross –Cultural Psychology, 31(6), pp. 726-751.
10. Gavrieluc A, (2011), *Psihologie interculturală, (Intercultural Psychology)* Iaşi, Polirom.

11. Mihăilescu, Vintilă, (2013), *Scutecele împăratului și hainele națiunii*, (Emperor's diapers and the nation's outfit) Editura Polirom, Iași.
12. Iluț, Petru, (2005), *Sociopsihologia și antropologia familiei*, (*Family Sociopsychology and anthropology*) Editura Polirom, Iași.
13. Rotariu , T, (2006), *Romanian and the Second Demographic Transition: The Traditional Value System and Low Fertility Rates*, International Journal of Sociology, 36(1), pp. 10-27.
14. Robinson, John, Goeffrey Goodbey (1997), *Time for Life: the Surprising Ways Americans Use Their Time*, Penn State University, Press University Park.
15. Voicu, M. Voicu B., (2009), *Continuities and Discontinuities in Social Values in Postcommunism Romania*, in *Studia Sociologia* 1, pp. 161-178.

THE COLLECTIVIZATION PROCESS IN THE SOVIET AND ROMANIAN FILMS. A COMPARATIVE PERSPECTIVE

Mihaela Grancea, Olga Gradinaru, "Lucian Blaga" University of Sibiu

Abstract. The four Soviet films capture different aspects of collectivization, starting with two silent films – Old and New/The General Line (Staroie i novoie/General`naia linia, 1929), The Earth (Zemlya, 1930), then two films symptomatic for their period – The Country/Rich Bride (Bogataia nevasta, 1937) and The Chairman (Predsedatel`, 1964).

Keywords: collectivization process, Soviet films, comparative perspective, cultural revolution, Stalinist motives

1. Procesul colectivizării în filmele sovietice

1.1. Despre pământul sovietic și aspecte noi și vechi în zorii colectivizării

Procesul colectivizării a fost surprins din diverse unghiuri în filmele sovietice, însă două filme mute se diferențiază de altele din perspectiva artistică: *Staroie i novoie* (*Vechi și nou*, 1929) al lui Serghei Eisenstein și *Zemlya* (*Pământul*, 1930) regizat de Alexandr Dovjenco. Ambele filme sunt regizate de maeștri ai filmului și teoreticieni ai montajului în aceeași perioadă – colectivizarea agriculturii în timpul implementării Primului Plan Cincinal. În timp ce ambele filme sunt exemple grandioase de artă filmică, acestea sunt și reprezentări ale etapelor-cheie și ale ingredientelor socialiste – colectivizarea agriculturii în timpul revoluției culturale¹. Ambele filme mute poartă amprenta personală a regizorilor și reprezintă mai mult decât simple declarații propagandistice în industria filmului sovietic. Aceste producții cinematografice pot și trebuie să fie privite ca „mijloace de ilustrare a interacțiunii dintre cinematografia și societatea sovietică”, după cum a reliefat Paul E. Burns².

Filmul lui S. Eisenstein are două titluri, dat fiind procesul complicat al genezei: filmul *General`naia linia* a fost conceput ca o celebrare a procesului colectivizării din 1927 (fiind o reflecție a concepției lui Leon Troțki), o „demonstrație, utilizând forța imaginii cinematografice,

¹ Revoluția culturală (1928-1932) coincide cu Primul Plan Cincinal, ale cărui obiective principale erau industrializarea rapidă și colectivizarea totală, conduse de Stalin „de sus”. Pe de altă parte, erau inițiate schimbări în cultura sovietică (literatură, artă, film) „de jos”. Cf. James Goodwin, *Eisenstein, Cinema, and History* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1993), 140.

² Paul E. Burns, “Cultural Revolution, Collectivization, and Soviet Cinema: Eisenstein’s *Old and New* and Dovzhenko’s *Earth*. *Film & History* (11.4. 1981), 84-96 (trad. n.).

a cum ar fi trebuit să arate viitorul țărănimii sovietice”³, dar contextul politic s-a schimbat în momentul în care regizorul a finalizat filmul. Acest fapt a avut mai multe consecințe: re-editarea filmului și schimbarea titlului în *Staroie i novoie*⁴. Totuși, filmul reținea multe trăsături originale⁵, printre care amintim utilizarea actorilor neprofesioniști care subliniază impresia de autenticitate și secvențele onirice. În chip ironic însă, *Staroie i novoie* a fost cenzurat și retras de pe ecrane, dat fiind faptul că perspectiva ideologică a fost considerată greșită. Putem suspecta faptul că și după efectuarea cenzurii, imaginile funcționarilor înfumurați din oraș, refuzând să finanțeze tractorul pentru un grup colectiv de țărani au fost aspecte sensibile în ciuda faptului că remarcile conclusive ale filmului sunt: „În acest fel, diferențele dintre oraș și sat au fost diminuate.” Amintim alte elemente din film care au fost receptate în mod negativ: scena lungă în care preoții țineau ritualul de invocare a ploii și prezentarea aproape cinică a vieții țăranilor înainte de colectivizare.

Filmul lui Eisenstein este o poemă dedicată tehnologiei ca mijloc al transformării socialiste a agriculturii. Tehnologia este, în același timp, efectul colectivizării și cauza progresului. Filmul *Staroie i novoie* prezintă noile mijloace tehnologice: separatorul de lapte, tractorul, batoza și combina. Din această perspectivă, producția cinematografică excelează în calitate de discurs al didacticii muncii în agricultura colectivizată și oferă o revelație laică referitoare la progresul tehnologic ca parte a progresului social. Distingem trei motive principale ale filmului de propagandă: elogiul tehnologiei (în special al tractorului); emanciparea femeii și iubirea comunistă inocentă. Toate aceste motive sunt preluate în filmele de mai târziu cu aceeași tematică, în timp ce al treilea – iubirea inocentă comunistă – ocupă un loc central în comedia muzicală a lui Ivan Pâriev.

Cel de-al doilea exemplu de artă filmică sovietică, *Zemlya* (1930)⁶, este a treia parte din trilogia ucraineană a lui Dovjenko (după *Zvenigora*, 1928 și *Arsenal*, 1929) și a fost inspirat de procesul colectivizării, precum și de mișcarea de rezistență a culacilor față de normele impuse privind satele urcainene și eliminarea așa-numitului „capitalism rural”. A. Dovjenko, considerat „primul artist intens personal din cinematografia rusă”⁷, prezintă viața țăranilor ucraineni, inspirat și de figura bunicului său⁸, și de evenimentele din regiunea sa natală. Subiectul filmului

³ Tudor Caranfil, *Vârstele peliculei. O istorie a filmului în capodopere* [Ages of Film. A History of Film in Masterpieces], vol. III (București: Editura Meridiane, 1990), 205.

⁴ *Staroe i novoe/General'naia linia* (1929): regizori – Serghei Eisenstein, Grigori Aleksandrov; operator cinematografic – Eduard Tisse; compozitor – Taras Buievski; actori – Marfa Lapkina, M. Ivanin, K. Vasiliev, V. Buzenkov, I. Iudin, E. Suhariova, G. Matvei.

⁵ Pentru o prezentare detaliată a scenariului și a istoricului producției vezi Vance Kepley Jr., “The Evolution of Eisenstein’s *Old and New*,” *Cinema Journal* 14/1 (Fall 1974), 34-50.

⁶ *Zemlia* (1930): scenariu și regie – Alexandr Dovjenko; cinematografie – Danilo Demuțki; compozitor – L. Revuțki; actori – S. Șkurat, S. Svașenko, I. Solnțeva, E. Maksimova, N. Nademski, I. Franko, P. Masoha, V. Mihailov, P. Petrik, E. Bondina, L. Liașcenko.

⁷ David Thomson, *The New Biographical Dictionary of Film*, 4th ed., (Little, Brown, Great Britain, 2002), 249 (trad. n.).

⁸ Vance Kepley, *In the Service of the State: The Cinema of Alexander Dovzhenko* (London: The University of Wisconsin Press, 1986), 4.

era considerat controversat, ținând cont de reacțiile violente ale culacilor în Ucraina, în refuzul de a se alătura colectivizării⁹.

Și filmul lui Eisenstein, și cel al lui Dovjenko au scenarii asemănătoare, specifice filmelor de propagandă: două grupuri de țărani (cei săraci și culacii) reacționează în mod diferit la procesul colectivizării, dar, în ciuda greutăților și a opoziției culacilor, colectivizarea prosperă. În cazul primului film analizat, opoziția culacilor este pusă în scenă prin batjocura la adresa Marfei, promovarea colectivizării, otrăvirea vitelor și dificultatea obținerii finanțelor pentru tractor, în timp ce în filmul lui Dovjenko, Vasili, inițiatorul colectivizării, este ucis. Evenimentele tragice sunt transformate în victorii ale noii cauze, căci vitele sunt vindecate de o vrăjitoare (în chip sugestiv nu de preoți), finanțarea este obținută de Marfa, în timp ce moartea lui Vasili se dovedește a fi un factor unificator pentru comunitate, dedicată acum procesului de colectivizare.

În ambele filme menționate imaginile poetice ale regiunilor rurale și scenele metaforice sunt uimitoare, sugerând atât bogăția pământului, cât și inegalitatea structurilor sociale vechi: sărăcia extremă a țăranilor și îndestularea culacilor (de unde și egoismul, și opunerea față de colectivizare). Ambele filme au scene-cheie, unde se țin discursuri publice pentru colectivizare, dar și discuții individuale asupra subiectului; filmele prezintă montaje ale procesului de producție – produse lactate în *Staroie i novoie* și pâine în *Zemlya*. Sfârșitul ambelor filme este sugestiv pentru contextul social și cultural: în primul caz, Marfa conduce noul tractor (vezi varianta sovietică a emancipării feministe); în al doilea caz, moartea lui Vasili este urmată de prima înmormântare laică din regiune, urmată de un discurs înfocat în favoarea colectivizării și o ploaie simbolică peste roadele bogate.

Imaginile panoramice mărețe ce surprind pământul sovietic au atât un rol descriptiv, cât și unul simbolic, imprimând ideea că potențialul imens al pământului nu poate fi atins fără o administrare potrivită – colectivizarea. Discrepanța dintre sărăcia extremă, mijloacele rudimentare de a face agricultură și prosperitatea peisajului rural este elocventă. Rolul propagandei din aceste filme constă în inducerea ideii că doar colectivizarea era modul propice de a gestiona pământul și de a oferi condiții bune de trai pentru „100 de milioane de țărani analfabeți, brutali și înapoiți, rămași de la structura socială veche” (citat de la începutul filmului *Staroie i novoie*). Faptul că așa-numita soluție a colectivizării expropria culacii – o clasă socială¹⁰, alcătuită din foști țărani deveniți proprietari de terenuri agricole (datorită legii țariste din 1906) – era un aspect evitat sau exprimat în mod poetic în aceste filme.

Se pare că în Ucraina anului 1921 existau 193 de ferme colective, înființate voluntar, iar în 1928 numărul fermelor era de 9734, ceea ce îngloba 2.9% din tot terenul țării¹¹. În perioada în

⁹ Ziarele bolșevice ca *Pravda*, *Izvestia* prezintă filmul *Zemlia* drept un film pro-culac, cu imagini ambivalente, ineficiente în a transmite ura pentru dușmanul de clasă. În acest sens, pelicula lui Eisenstein era considerată mai eficace, deși declarată în curând ca nepotrivită direcției partinice.

¹⁰ Kepley, *In the Service of the State*, 77.

¹¹ Potrivit lui V. Holubnychy, “Collectivization,” în V. Kubijovyč (ed.) *Encyclopedia of Ukraine* (Toronto: University of Toronto Press, vol. 1, 1984),

care Dovjenko a început să lucreze la filmul *Zemlya*, versiunea finală a Primului Plan Cincinal pentru colectivizare (aprilie 1929) prevedea ca 25% din pământ să fie colectivizat (în loc de 12% prevăzute inițial). În perioada post-producției filmului, au fost adoptate planuri radicale, care însemnau colectivizarea forțată pe întreg teritoriul Ucrainei, urmând ordinele lui Stalin de a „lichida clasa culacilor” (fenomen cunoscut drept „desculacizare” - *raskulachivanie*, epurare, teroare și foame orchestrată de partid). În timpul lansării filmului lui Dovjenko, 65% dintre fermele ucrainene și 70% din pământ erau colectivizate, în timp ce culacii erau doar o amintire a proprietății de pământ. De unde rezultă îndepărtarea regizorală față de politica statului și poziția disputabilă în istoria culturală ucraineană mai cu seamă datorită scuzei invocate: „Am conceput *Zemlya* ca o lucrare ce ar trebui să anunțe începutul unei vieți noi în sate, dar lichidarea culacilor și colectivizarea – evenimente de o semnificație politică imensă care au avut loc în timp ce filmul era finalizat și gata de a fi lansat – au contribuit la slăbirea și ineficiența declarației mele. (Mi s-a spus la Centrul Comitetului din Ucraina că am adus rușine asupra culturii ucrainene cu lucrarea mea și comportamentul meu a atras atenția. Mi s-a solicitat o declarație în care să-mi exprim părerea de rău, însă am plecat în străinătate pentru patru luni și jumătate).”¹² Ba mai mult, în timpul lunilor turbulente din 1930, Stalin a ordonat încheierea colectivizării forțate, dar în mod neașteptat, jumătate dintre țăranii ucraineni constrânși au părăsit fermele colective, astfel că în scurt timp colectivizarea forțată a fost reinstituită. Și în timp ce în 1931 imaginile belșugului din film rula în străinătate, în Ucraina, o foamete indusă de către stat era realitatea dură pentru alți câțiva ani.

Datorită reprezentării poetice și lirice a unui subiect politic¹³, recepția filmului lui Alexandr Dovjenko a fost în general pozitivă, dată fiind abordarea artistică ambiguă a unei problematice complexe și controversate. Cu toate acestea, succesul filmului *Zemlya* a fost de scurtă durată, căci a fost descris apoi „vicios din perspectiva ideologică” și chiar „contra-revoluționar”.¹⁴ Au urmat apoi critici severe, ceea ce a adus filmul în aceeași categorie ca și *Staroie i novoie* a lui S. Eisenstein.

Ambii regizori sovietici au considerat necesar să creeze reprezentări filmice pe tema colectivizării, o moștenire artistică pentru generațiile viitoare ce să surprindă transformările politice și economice din Uniunea Sovietică. În opinia lui Dovjenko, acelea erau timpurile când aveau loc nu doar mutații economice, ci și mentale¹⁵, timpuri vrednice de a fi înregistrate, cu toate turbulențele și emoțiile trăite.

În timp ce ambii regizori erau pionieri ai teoriei și ai practicii montajului, alături de Vsevolod Pudovkin și Lev Kuleșov, menționăm faptul că genul de montaj utilizat de Dovjenko poate părea mai apropiat de inimă și sentimente decât de minte, așa cum ar fi cazul lui

<http://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?linkpath=pages%5CC%5CO%5CCollectivization.htm>, (Accesat în 15 mai 2015).

¹² Bohdan Y. Nebesio, “The Cinema of Alexander Dovzhenko,” *Journal of Ukrainian Studies* 19/1 (Summer 1994), 21 (trad. n.).

¹³ Lubomir Hosejko, “Olexander Dovzhenko: Poet of the Seventh Art,” *UNESCO Courier* (July-August, 1994), 66.

¹⁴ John Wakeman, *World Film Directors*, Vol. 1 (The H. W. Wilson Company, 1987), 263.

¹⁵ Alexander Dovzhenko, *Earth* (New York: Simon and Schuster, 1973), 58.

Eisenstein.¹⁶ În ciuda faptului că ambii regizori își pun în scenă cu meticulozitate montajul în filmele analizate, stilul lui Dovjenko pare mai puțin intruziv și realizat într-o manieră simbolică. Spre exemplu, sfârșitul filmului este considerat „cel mai lung și mai elaborat exemplu de montaj paralel din istoria cinematografului”¹⁷, unde are loc un nou tip de înmormântare, urmat de unificarea comunității, o naștere și o ploaie simbolică catartică deasupra roadelor.

O notă autentică distinctivă trebuie menționată atunci când discutăm despre primele filme ale lui Eisenstein – faptul că nu a folosit actori profesioniști. Regizorul a explicat această tendință a sa de a folosi oameni simpli în filmele sale datorită subiectului din filme (în mare parte conflictul dintre clasele sociale), apoi datorită societății noi, fără restricții bugetare.¹⁸ Pe de altă parte, *Staroie i novoie* a folosit efecte fotografice complexe și o nouă abordare structurală, numită montaj „suprational” care constă din organizarea aspectelor secundare ale compoziției pentru a spori sau a diminua partea principală a imaginii. Unghiuri diverse ale camerei, aspecte tehnice reci și cerebrale, mișcări de mulțime și alte elemente structurale ale montajului erau inutile pentru revoluția culturală tot mai invazivă, în forma realismului socialist, cu doctrinele și cerințele sale specifice, în timp ce criticii, cercetătorii și regizorii vestici îl considerau pe Eisenstein întruchiparea regizorului creativ, dedicându-i volume întregi de studii.

Alte schimbări sociale și mentale sunt puse în scenă în ambele filme, schimbări care sunt asociate colectivizării: importanța tot mai ștearsă a religiei, relevanța normelor sociale proaspăt instalate, noi orizonturi pentru posibila implicare a femeii în societate. În filmul lui Eisenstein sunt diferite unghiuri ale camerei în timpul filmării procesiunii ortodoxe (un unghi înălțat, care sugerează viziunea divină asupra supușilor și incapacitatea umană), discuția dintre țărani (aceiași nivel mediu, care inspiră egalitatea dintre cei implicați), discursul conducătorilor de partid (dintr-un unghi de jos, ceea ce imprimă ideea de putere crescândă asupra mulțimii și deci importanța colectivizării). În filmul lui Dovjenko, noutatea este reprezentată de refuzul tatălui lui Vasili de a-și îngropa fiul în maniera tradițională ortodoxă. Diminuarea religiei și a autorității spirituale a preoților au fost puse în scenă și în alte filme din epocă – vezi *Stachka* (*Greva*, 1925) în regia lui Eisenstein și *Potomok Chingiz-Khana* (*Urmasul lui Gînghiz-Han*, 1928) regizat de Pudovkin. Un nou tip de înmormântare era și oglindirea unei schimbări de mentalitate, mutația din mentalul rusesc ortodox adânc înrădăcinat înspre noua religie seculară. De fapt, montajul următor sugerează cu putere incapacitatea religiei din fața noului val de modificări sociale (scena în care preoții aruncă blesteme asupra familiei lui Vasili și asupra comunității și unirea comunității în ciuda morții lui Vasili).

Pe de altă parte, se pare că S. Eisenstein a încercat să combine noua mitologie comunistă cu mitologia religios-mesianică, rezolvând opoziția dintre prezent și trecut, dintre vechi și nou. Abundența imaginilor cu diverse aluzii mitologice este doar un aspect demn de a fi menționat:

¹⁶ Vezi eseurile lui Serghei Eisenstein despre montajul intelectual”, scrise în 1929: *Beyond the Shot, The Dramaturgy of Film Form and The Fourth Dimension in Cinema*.

¹⁷ Adams P. Sitney, “Alexander Dovzhenko,” în *Cinema: A Critical Dictionary – The Major Filmmakers*, vol. 1 *Aldrich to King*, ed. Richard Roud (London: Secker and Warburg, 1980), 288 (trad.n.).

¹⁸ http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Sergei_Eisenstein (Accesat în 15 mai 2015).

vezi, spre exemplu, separatorul de lapte al Marfei, filmat să fie asemănător cu lampa magică a lui Aladdin în *Staroie i novoie*.

În ceea ce privește filmul lui Dovjenko, am putea evidenția că planul simplu narativ aduce specificul filmic mai aproape de poezie decât de proză, reflectând unele preocupări filosofice din perioada tranziției ucrainene (diferența dintre moartea lui Semion și cea a lui Vasili). Datorită unor reacții controversate dinaintea lansării filmului și apoi după lansarea acestuia în Uniunea Sovietică, există probabil șase versiuni diferite ale filmului *Zemlya*, rezultate în urma tăierii unor scene sub îndrumarea cenzurii).

În mod ironic, în timp ce filmele analizate erau studiate în anii '30 în străinătate, contribuind la îmbunătățirea relațiilor diplomatice dintre SUA și URSS, milioane de oameni mureau în Holodomorul ucrainean. Ba mai mult, am putea adăuga faptul că, în ciuda percepției celor doi regizori drept reprezentanți de seamă ai culturii sovietice (și implicit ai propagandei) în Vest, aceștia erau priviți drept anti-staliniști și oponenți ai liniei de partid datorită reprezentărilor personale a subiectelor contemporane din Uniunea Sovietică.¹⁹

1.2. O comedie despre probleme serioase

Comedia muzicală *Bogataia neveta* (*Mireasa bogată*, 1937)²⁰ avea un caracter evazionist evident după anii de foamete indusă parțial în Ucraina. Regizată de Ivan Pâriev, renumitul regizor sovietic cu șase Premii Stalin²¹, considerat marele preot al cinematografului stalinist²², comedia abundă în imagini panoramice de câmpii vaste în vreme de seceriș, o atmosferă degajată a colectivului și un conflict minor cauzat de o tânără frumoasă și harnică. Toate aceste caracteristici sunt simptomatice pentru filmele lui Pâriev din epoca stalinistă; singura trăsătură ce poate aminti de munca sa din tinerețe cu marele Vsevolod Meyerhold²³ este influența resimțită în jocul actorilor. Cât despre maniera generală a actorilor, considerăm că a

¹⁹ Vezi și reflecțiile lui M. Șkandrii asupra problemei: „Cum a ajuns Dovjenko să fie revendicat drept reprezentant central al propagandei sovietice și exemplu al spiritualității panteiste ucrainene, anti-stalinism și patriotism profund este un paradox extraordinary al dezvoltării sale artistice. Poate mai mult de-atât...” - M. Shkandrii, “Review of Ivan Koshelivets’s «Oleksander Dovzhenko: Sproba Tvorchoi Biohrafii»” în *Journal of Ukrainian Studies* 8/1 (Summer 1983), 87 (trad. n.).

²⁰ *Bogataia neveta* (1937): regizor – Ivan Pâriev; scenariu – E. Pomeșnikov; muzică – I. Dunaievski; cinematografie – V. Okulici; actori – F. Kurihin, M. Ladâna, B. Bezghin, I. Iubeznov, S. Șagaida, A. Dmohovskaia, A. Antonov, I. Matveev, L. Sveșnikova.

²¹ Premiile Stalin au fost decernate lui Pâriev în 1941, 1942, două în 1946, 1948 și în 1951, transformându-l în cel mai apreciat regizor de film sovietic de lung metraj din industria cinematografică.

²² Irina Grassenkova consideră că putem despărți cariera lui Pâriev în patru etape: una administrativă și trei creative, dedicate diferitelor subiecte și interese: în calitate de actor în teatrul lui Meyerhold și în spectacolele proletkultiste ale lui Eisenstein și regizor; etapa stalinistă (cea mai de succes, astfel că era numit de colegi „Ivan cel Groaznic”); ultima etapă dedicată ecranizărilor operelor lui Dostoievski - . <http://www.kinobraz.ru/old/pirjev.htm> (Accesat în 17 mai 2015).

²³ Vsevolod Meyerhold (1874-1940) – un mare om de teatru, experimentalist și opoziționar al realismului socialist, un fapt ce i-a atras antipatia lui Stalin, dizgrația, închisoarea și execuția. Munca sa era considerată avant-gardistă, teatrul lui a fost închis, iar roadele muncii înstrăinate de așa-numitul popor sovietic. Meyerhold a fost reabilitat postum în 1955, după moartea lui Stalin și „dezghețul cultural”.

fost utilizat sistemul lui Stanislavski²⁴, ce se referă la memoria emoțională, cu o abordare holistică și psihosocială.

Filmul *Bogataia neveta* păstrează toate trăsăturile de succes din era stalinistă, fiind un film sovietic tipic atât din perspectiva ideologică, cât și din cea a prizei la public²⁵. O comedie muzicală lirică, producția cinematografică invită spectatorul spre o lume aproape magică despre căutarea fericirii umane, cu un final de neînlocuit – o mare masă de nuntă. Subliniem și alte scene tipice pentru filmele lui Ivan Pâriev – scenele de muncă, aspecte sociale, cum ar fi competiția dintre brigăzi, probleme specifice fermelor colective, lipsa scenelor erotice, un eroism patetic ce vizează cotidianul și piese muzicale memorabile, ce deveneau hituri instantane pentru audiența sovietică. Această etapă din viața regizorului este prezidată de Marina Ladânina, a doua soție a lui Pâriev și muza filmului.

Vremea secerișului este prezentată în mod comic ca o „problemă tactică, ce se aseamănă cu o operațiune militară”, așa cum susține conducătorul brigăzii de tractoriști, în timp ce analizează rezultatele secerișului, în comparație cu cele ale altui colectiv. Secerișul este motivul pentru amânarea nunții dintre un tractorist, Pavlo, și Marinka, o muncitoare frumoasă. Lucrurile care contează în alegerea unui soț în țara sovietelor sunt dezvăluite pe parcursul filmului: muncitor, parte din colectiv și nicidecum individualist. Șefa brigăzii feminine o întreabă pe Marina dacă logodnicul ei e stahanovist²⁶ sau un om leneș, în timp ce contabilul Kovânko încearcă să-i separe pe cei doi, mințindu-l pe Pavlo că Marinka este mai degrabă o dansatoare și o cântăreață decât o muncitoare. Același Kovânko încearcă să o mintă și pe Marina despre rezultatele muncii lui Pavlo, însă eșuează; conducătorul brigăzii de tractoriști susține că Pavlo este cel mai bun tractorist din zonă și o sfătuiește pe Marina să se mărite cu acesta.

Cele trei motive specifice filmului de propagandă, expuse mai devreme sunt prezente și în această comedie, cu un accent diferit, mai degrabă asupra eulogiei muncii decât a tehnologiei, în timp ce emanciparea femeii este prezentată în imaginea muncitoarei energice și robuste (*kolkhoznitsa*). Vezi și o imagine-cult pentru filmul sovietic – brigada feminină înarmată cu furci, mergând pe urmele unui tractor, condus de un tânăr contaminat de veselie femeilor și marșul cântat de acestea (*Marsh zhenskikh brigad* – „Marșul brigăzilor feminine”). Filmul aduce în prim plan competiția dintre brigăzile tractoriștilor și cântecele *Marsh traktornoï brigady*

²⁴ K. Stanislavski (1863-1938) – actor și director de teatru rus, vestit pentru un system complex de actorie cu o influență puternică mai ales după cel de-al Doilea Război Mondial, susținător al socialismului realist, jucând un rol imens în stabilirea trăsăturilor pentru cinematografia sovietică. El se referea la abordarea sa ca fiind „realism spiritual” și a scris câteva lucrări, printre care o autobiografie, intitulată *Moia zhizn` v iskusstve*.

²⁵ Cenzura acelor ani avea constrângeri exacte și uneori capricioase cu privire la forma și subiectele impuse după declararea stilului oficial în 1932 și stabilirea principiilor călăuzitoare în 1934. Vezi mai multe despre evoluția stilului, conținutului și aspectelor tehnice ale cinematografului sovietic în Peter Kenez, *Cinema and Soviet Society: From the Revolution to the Death of Stalin* (London: I. B. Tauris & Co Ltd., 2001).

²⁶ Un miner sovietic, Alexei Stahanov (1906-1977) a fost răsplătit pentru perseverența sa nemaipomenită în creșterea productivității, contribuind la reorganizarea muncii în minele de cărbuni. Exemplul lui a dat naștere unei mișcări sociale – mișcarea stahanovistă – după 1935 într-o încercare de a crește eficiența muncitorilor în întreaga Uniune Sovietică.

(„Marșul brigăzii de tractoriști”) sau *Koni stal`nye* („Armăsarii de oțel”), ultimul titlu cu reverberații din semnificația etimologică a numelui lui Stalin (de la *stal`* – „oțel”).

Punctul culminant al filmului este ziua însorită a secerișului, când Pavlo și Marina pun la îndoială dragostea lor sinceră din cauza intrigii strecurate de Kovânko. Montajul rapid al grânelor și al fețelor muncitoarelor sugerează ritmul rapid de muncă; această neînțelegere dintre îndrăgostiți, alături de o defecțiune minoră a tractorului reprezintă impedimentele pentru brigada de tractoriști în a lua premiul cel mare pentru munca depusă.

O viziune panoramică rotativă asupra câmpiilor însorite și asupra oamenilor muncind are șarmul său romantic și idilic, subliniind bogăția recoltei, dar și măreția poporului sovietic care răspunde provocării de a gestiona în chip demn aceste orizonturi vaste și abundente înainte de căderea ploii. Norii întunecoși și apropierea ploii complică procesul secerișului, dar până și intrigantul contabil vine să ajute.

Sfârșitul secerișului este sărbătorit seara cu cântece, dansuri și premii. După o altă neînțelegere comică dintre Marina, Pavlo și Kovânko, cei doi îndrăgostiți sunt reuniți în ultimul vals al serii, interpretat de orchestra colectivului. Stilul de viață sovietic idealizat este evident în special în replica conducătorului brigăzii că „Oamenii suferă doar din iubire”. Viața din ferma colectivă sovietică (*kolkhoz*) este reprezentată ca un mod de viață pașnic și plin de împliniri, între muncitori binevoitori și imagini surprinzătoare ale abundenței, unde aproape nimic (rău) nu se întâmplă și, în ciuda unor probleme minore, iubirea înflorește, iar binele triumfă.

Cât despre realitatea dură a acelor ani, aceasta era diferită de scenele idilice prezentate în filmele evazioniste ale vremii, căci aceia erau anii Marii Terori²⁷ (1936-1938²⁸), cunoscută și sub numele de Marea Epurare – o campanie la scară mare de represiune politică nu doar a țăranilor, a culacilor, a membrilor de guvern, a generalilor din Armata Roșie, ci și a intelighenției. *Ejovșcina* („Era lui Ejov”) este numele dat perioadei cele mai intense de epurări din istoriografia rusă datorită numelui Nikolai Ejov, șeful poliției secrete sovietice (1895-1940), și el o victimă a epurărilor. Teroarea, nesiguranța, suspiciunea, supravegherea, arestul arbitrar și execuția erau trăsături ale acelei perioade, totul fiind orchestrat împotriva așa-numitor „dușmani ai poporului” și „anti-revoluționari”, găsiți vinovați de crime politice.

Noiembrie 1937 poate fi considerat cel mai întunecat în istoria culturală sovietică a acelor ani înspăimântători, atunci când mai mult de 200 de scriitori au fost executați, alături de o întreagă generație de actori, artiști și oameni de film, care au primit mai târziu titlul de

²⁷ Termen introdus de Robert Conquest – *Bol'shoi Terror*.

²⁸ Potrivit lui Robert Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler: The Age of Social Catastrophe* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2007). Alți cercetători susțin ideea că acea perioadă reprezintă doar vârful fenomenului terorii, situând începutul acelei așa-numite campanii sociale vaste ingineresti la începutul anilor '30. Vezi David Shearer, *Policing Stalin's Socialism: Repression and Social Order in the Soviet Union, 1924-1953* (New Haven: Yale University Press, 2010), și Paul Hagenloh, *Stalin's Police. Public Order and Mass Repression in the USSR 1926-1941* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2009).

„Renașterea Executată” (în ucraineană *Rozstrilyane vidrodzhennya*²⁹). Vsevolod Meyerhold și Les Kurbas, împreună cu mulți alți regizori sunt priviți drept cei mai proeminenți reprezentanți ai acelei generații din anii '20 și '30. Faptul că Șagaida, actorul care juca rolul frizerului în filmul lui Pâriev, a fost executat în perioada când filmul era lansat oficial reprezintă doar o privire fugară asupra stilului de viață așa-zis senin și pașnic din Uniunea Sovietică. Les Kurbas (1897-1937) a avut același destin tragic, fiind găsit vinovat de „perversități naționaliste” în timpul procesului nativizării sau a ucrainizării. Doar câțiva exponenți ai acestei generații strălucite au supraviețuit, printre care menționăm: A. Dovjenko, M. Râlski, M. Bajan (cei care au rămas în Uniunea Sovietică) și U. Samciuk, G. Șevelov, I. Bahrianâi (cei care au emigrat). Deși membrii acestui grup de intelectuali nu au respins comunismul ca ideologie politică, ei și-au exprimat opinia împotriva normelor impuse de realismul socialist și așa-numita „grafomanie roșie”, fiind exponenții dezvoltării creative a culturii proletarietului și adoptând realizările culturii europene. Cu alte cuvinte, acești artiști respingeau înțelesul ideologic obligatoriu al literaturii și al artei sau principiul partinic (*partijnost`* - ce consta în faptul că opera de artă era un act al afirmării loialității față de stat³⁰). Alți reprezentanți ai mișcărilor artistice similare din cadrul acestei generații apreciau calitatea produsului artistic și disprețuiau „arta de masă”, orice tip de operă propagandistică și scriitură didactică, în timp ce alte formațiuni stăruiau asupra promovării idealurilor Revoluției Ruse. Este limpede că toate aceste variațiuni ale culturii proletare au fost considerate „perverse și dăunătoare”, și apoi înăbușite în atmosfera culturală controlată partinică de la sfârșitul anilor '30. Renașterea culturală ucraineană din anii '20-'30 a fost strivită și nivelată în pretinsul context armonios al realismului socialist.

Un alt exemplu relevant al cenzurii sovietice extreme din acei ani ar fi soarta filmului lui Eisenstein *Bezhin lug* (*Lanul lui Bejin*), filmat între 1935 și 1937. Subiectul filmului era colectivizarea cu fațetele sale tragice și îmbucurătoare, bazate pe istoria lui Pavlik Morozov³¹. Deși existau două versiuni ale filmului, ambele au fost criticate sever, regizorul a fost înlăturat din funcția sa de profesor la universitate, în timp ce producătorul Boris Șumiațki a fost arestat și executat ca trădător la începutul anului 1938. Filmul a fost distrus³² și doar câteva cadre, fotografii și schițe au fost utilizate mai târziu pentru a compune un foto-film.

1.3. Restaurând gloria trecută a fermelor colective

²⁹ Termenul a fost folosit de Iuri Lavrinenko, un cercetător al literaturii ucrainene, pentru a descrie cele mai bune opera literare ale acelei generații – vezi cartea *Rozstrilyane vidrodzhennya: Antologia 1917-1933* (Kiiv: Smolospik, 2004).

³⁰ Mai multe despre acest principiu al realismului socialist în Katerina Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual*, Third edition (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000).

³¹ Pavel Morozov (1918-1932) este un elev sovietic din regiunea Ural, renumit pionier-erou și simbol al luptei împotriva culacilor. Potrivit datelor din *Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopedia*, Pavlik Morozov era organizatorul și șeful primului grup de pionieri din satul Gherasimovka - *Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopedia* (ediția a treia, 1969-1978) - http://bse.chemport.ru/morozov_pavlik.shtml (Accesat în 15 mai 2015).

³² Naum I. Kleiman, „Eisenstein, Bezhin lug (pervyi variant), kul'turno-mifologicheskie aspekty,” în *Formula finala* (Moskva: Eisenstein tsentr, 2004), 126.

Filmul *Predsedatel` (Președintele, 1964)*<sup>33</sup> este considerat cel mai renumit film al regizorului Alexei Saltâkov (1934-1993), care și-a început cariera în anii post-staliniști, filmând în jur de 20 de filme. *Predsedatel`* este un exemplu reprezentativ pentru cinematografia post-stalinistă, păstrând unele motive și trăsături din perioada precedentă – scenele idilice pastorale, scenele de muncă colectivă, secerișul și nunta, eroul de război, conflictul dintre frați, relația dintre tatăl (spiritual) și fiul, satul sovietic post-belic – dar dintr-o perspectivă naturalistă. Filmul constă din două părți: *Frații* și *A fi om*. Ca și în *Zemlya*, înmormântarea unei muncitoare din ferma colectivă, Praskovia, este urmată de o naștere, iar scena finală este zâmbetul fetei care aduce vestea nașterii celor din cortegiul funerar. În mormântarea este deosebită, căci cortegiul întâlnește vacile fermei colective – o paradă altfel, focalizată asupra prosperității (în opoziție cu prima zi a lui Egor, revenit în sat după război, când doar câteva vaci slabe nu erau în stare să se ridice singure).

Scenariul filmului este simplu: Egor Trubnikov, un veteran de război (fără o mână) se întoarce în satul natal doi ani după terminarea celui de-al Doilea Război Mondial cu scopul de a restaura ferma colectivă. Din discuția cu fratele său, Semion, reținem o replică relevantă a lui Egor: „Din moment ce încă există puterea sovietică, atunci și ferma colectivă va exista de asemenea. Nu există altă cale.” Semion privește cu cinism ideea fratelui său de a deveni președintele fermei colective; acesta menționează că „ei au plătit cu sânge și sudoare pentru pământul lor, în timp ce puterea sovietică i-a protejat atât de puțin atât de gloanțele, cât și de labele naziste” (făcând aluzie la originea unuia dintre fiii săi).

Pregătindu-se de seceriș, un tânăr folosește aceeași metaforă militară ca în filmul lui Pâriev („Vom lua Berlinul!”), deși grupul de muncitori arată mult mai delăsător în comparație cu brigăzile din *Bogataia nevasta*. Filmul lui Saltâkov se aseamănă cu cel al lui Pâriev – avem secerișul și o nuntă amânată, o furtună și un conflict referitor la calitatea muncii; cu toate acestea, diferența constă în maniera naturalistă a jocului actorilor, precum și în câteva note dramatice. Sunt și câteva scene când competența autorităților sovietice în câteva domenii este pusă la îndoială – există o tensiune între stat și *kolkhoz*, între partid și om, între ceea ce este solicitat de sus și ceea ce reprezintă lucrul corect de făcut în administrarea unei ferme colective. Moartea lui Stalin a adus o schimbare binevenită în modalitatea de prezentare a eroului principal, căci în acest film statutul de membru de partid este periclitat de statutul marital incert al lui Egor (acesta fiind doar un pretext oficial) și mai ales de maniera sa directă și uneori ofensatoare a diverselor probleme ce țin de fermă.

În timp ce stabilește că e timpul secerișului, un grup de oameni adunat în jurul președintelui Egor comentează despre lipsa permisiunii „de sus” de a începe secerișul: „Birocrația este mai rea decât seceta pentru pământ.” Muncitorii din colectivă decid să înceapă secerișul în maniera veche, fără tractoare pentru a nu pierde roada. Confruntat de conducere pentru că a început secerișul fără indicații clare și fără suport mecanic, Egor răspunde calm:

³³ *Predsedatel`* (1964): regizor – Alexei Saltâkov; scenariul – Iuri Naghibin; cinematografia – Vladimir Nikolaev; muzica – Alexandr Holminov; actori – Mihail Ulianov, Nonna Mordukova, Ivan Lapikov, V. Nevinnai, V. Vladimirova, K. Golovko etc.

„Grâul este cel mai bun sfetnic și subestimați poezia muncii manuale.” Decizia lui Egor este considerată anti-sovietică și el este amenințat că va fi expulzat din partid. După o încercare nereușită de a-l înlocui pe Trubnikov ca președinte, acesta își exprimă recunoștința cu lacrimi în ochi, într-o manieră tributară retoricii din acea epocă: „Până la moarte spre comunism!”

A doua parte a filmului începe cu scene ale peisajului de iarnă din Ucraina și o întrevvedere dintre președinții fermelor colective din regiune, în care Egor evidențiază faptul că scopul lor este de a eficientiza orice element al fermei și nu de a se lăuda cu cifre mari. Integritatea acestui președinte este clătinată odată cu apariția unui articol exagerat într-un ziar despre activitatea rodnică a lui Trubnikov, ceea ce o aduce în scenă pe soția înstrăinată a acestuia. Alte complicații sunt aduse de Semion, fratele lui Egor, care adună informații incriminatoare împotriva fratelui. Totuși, în acel context potrivit, Trubnikov găsește un aliat în persoana unui om cu poziție înaltă, fiind chiar propus pentru premiul de „Erou al Muncii”.

În ceea ce privește procedeele cinematografice, Alexei Saltâkov folosește montajul intelectual: în scena în care Egor înjură (sunetul lipsește), un cârd de ciori și alte păsări își iau zborul și croncănesc, ca și cum ar fi fost speriate de un sunet puternic. Moartea fiului lui Egor cu concubina din sat este reprezentată printr-o elipsă – medicul îi consultă fiul, Egor merge în oraș pentru ser, apoi Semion își privește fratele de la gard, cu căciula în mâini, în timp ce Egor face cu o singură mână un sicriu mic. Un alt exemplu este redarea morții lui Stalin – aceasta este anunțată la radioul din stația de tren, în timp ce oamenii se adună în jurul stâlpului cu difuzorul. Filmarea de sus inspiră ideea autorității, în timp ce fețele îndoliate ale ascultătorilor exprimă regretul. Un element evident din următorul montaj anunță încheierea intrigilor întreprinse împotriva lui Egor – un prieten de-al lui este eliberat și rămâne în sat, iar localitatea se dezvoltă potrivit planurilor îndrăznețe ale fiului vitreg al președintelui Trubnikov. Succesiunea finală a scenelor inspiră noi începuturi, o nouă epocă și noi orizonturi pentru ceea ce am numi visul sovietic.

După cum am menționat deja, multe motive staliniste sunt utilizate în film, însă multe dintre acestea capătă noi înțelesuri sau își pierd din notele patetice originale datorită modificărilor sociale și politice (moartea lui Stalin, „dezghețul cultural”³⁴). Eroul de război, soldatul mutilat întors la vatră este o temă constantă a imaginarului sovietic, opus frumuseții sovietice apolonice, temă prezentată diferit în filmul *Povest` o nastoiashchem cheloveke* (*Povestea unui om adevărat*, 1948)³⁵, în regia lui Alexandr Stolper³⁶, bazat pe nuvela omonimă a

³⁴ *Dezghețul* este perioada post-stalinistă (1954-1964), cunoscută și drept „dezghețul lui Hrușciiov” (*Khrushchovskaia Ottepel`*), termenul fiind introdus datorită operei literare *Dezghețul* (1954) a lui Ilia Ehrenburg, care cultiva motive literare noi. Perioada este faimoasă pentru mai puțină cenzură și mai mare deschidere spre Vest datorită denunțării cultului stalinist de către Nikita Hrușciiov în „Discursul Secret” de la cel de-al XX-lea Congres al Partidului Comunist. Următorii ani au fost caracterizați de o ciclicitate de aventuri cultural, reforme economice, o relativă libertate a presei și în domeniul cultural.

³⁵ Vezi detalii despre omul sovietic paradigmatic în Olga Grădinaru, ”The Myth of the New Man in Soviet Cinema: A Story about a Real Man” în *Caietele Echinox* vol. 28 *Media Mythologies. Revisiting Myths in Contemporary Media* (Cluj-Napoca, Fundația Culturală Echinox, 2015), 197-207.

³⁶ A. Stolper (1907-1979) – un regizor și scenarist sovietic, regizor a 14 filme, premiat cu Premiul Stalin în 1949 pentru *Povestea unui om adevărat* și în 1951 pentru *Daleko ot Moskvyy* (*Departa de Moscova*). Este renumit pentru

lui Boris Polevoi³⁷. Acest tip de eroi sunt considerați vrednici de a fi centrul narațiunilor literare și filmice, dezvăluirea formelor extreme de dizabilități fizice fiind parte a ceea ce am considera fantezia culturală și ideologică a stalinismului: dezmembrarea radicală a supușilor săi de sex masculin³⁸.

Egor Trubnikov este un erou de război fără mâna dreaptă, care se comportă ca atare, fără pretenții false de a fi un om deplin (în rusă *polnotsennyi* înseamnă „cu valoare deplină, integră din punct de vedere fizic”). Totuși, Polina (care devine iubita acestuia) îl numește „singurul om integră/deplin pe care l-a văzut vreodată”. Egor arată înțelegere și compasiune pentru ceilalți: chiar și în scena finală cu fratele trădător, el găsește putere de iertare. Pe de altă parte, el este cel care-și exprimă opiniile direct și fără teamă, își apără poziția și este pregătit să plătească prețul pentru deciziile luate. Am putea susține că paradigma invalidului eroic din stalinism a fost modificată, căci veteranul de război nu caută confirmări patetice a statutului anterior ca persoană integră și utilă; Egor își acceptă condiția și se comportă ca atare, fără a-și ascunde durerea din mâna inexistentă sau incapacitatea de a-și scoate încălțăminte.

Amintim și alte motive prezente în textul filmic al lui Saltâkov, cele revoluționare – relația dintre tată/mentor sau fiu/ucenic (prezentă și în literatura rusă clasică) sau dintre conducătorul bolșevic și mentorul său³⁹. Conflictul dintre frați este de natură diferită decât în perioadele anterioare – deși, simplificând, fratele bun este împiedicat de către fratele invidios, nu există un moment clar de triumf al binelui asupra răului sau a pedepsirii răului, astfel că fratele detestabil primește șansa unui nou început în viață, departe de tentația de a-i distruge realizările fratelui bun. Relația dintre Egor și fiul său vitreg debutează ca o relație obișnuită dintre un fiu orfan și gelos și un bărbat cu rol de figură paternă; această relație nu este explorată în film, așa cum am fi văzut în producțiile cinematografice din perioada stalinistă.

Deși veridicitatea transformărilor prezentate într-un sat sovietic în jurul unei ferme colective restaurate poate fi chestionată, filmul este în primul rând punerea în scenă a societății înseși din acea perioadă, a idealurilor și a preocupărilor sale, a bucuriilor și a întristărilor. Principala miză a filmului este reprezentarea satului post-belic, starea lamentabilă a fermelor colective și greutățile îndurate de oamenii simpli astfel încât visurile lor să devină realitate. Filmul este suficient de sincer în a revela fațete ale vieții post-staliniste și tensiuni dintre ceea ce era dezirabil și ceea ce era adevărat (vezi scena în care Egor discută despre datele nerealiste

ecranizările operelor de război ale lui Konstantin Simonov – *Zhdi menia* (*Așteaptă-mă*, 1943), *Dni i nochi* (*Zile și nopți*, 1945), *Zhivye de i mertvye* (*Vii și morți*, 1964).

³⁷ B. Polevoi (1908-1981) – jurnalist și scriitor sovietic, vestit pentru *Povestea unui om adevărat*, scriere inspirată de evenimente reale din cel de-al Doilea Război Mondial. Polevoi a primit Premiul Stalin pentru literatură, a primit titlul Erou al Muncii Socialiste și alte trei Ordine Lenin, două Medalii de Aur, Steaua Roșie și Medalia de Aur a Consiliului Internațional al Păcii.

³⁸ Vezi despre acest subiect Lilya Kaganovsky, *How the Soviet Man Was Unmade: Cultural Fantasy and Male Subjectivity under Stalin* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2008).

³⁹ Katerina Clark explorează acest subiect în scrierile sovietice din perioada revoluționară și în operele realismului socialist. Considerăm că aceleași motive sunt prezentate în aceeași manieră obedientă și cu aceeași corectitudine ideologică în filmele epocii staliniste, urmând un anumit tipar, o rețetă de succes atât de utilă (și utilizată) în cadrul realismului socialist. (Clark, *The Soviet Novel*, 2000).

furnizate de unele ferme colective sau cea în care problematizează despre așteptările nerealiste ale conducerii), dintre birocrăție și viață, dintre dogme și suflete.

Concluzii

După acum am reliefat în studiul nostru, datorită proeminenței cinematografului sovietic în calitate de a șaptea artă și a hegemoniei Statului Sovietic în blocul de Est, multe tehnici cinematografice, laitmotive, imagini-clișeu, intrigi clasice și tehnici de montaj au fost preluate de către industria cinematografică est europeană, implicit românească (vezi *Mitrea Cocor*-1949 și *Desfășurarea*-1956). În genere, filmele temei evită să pună în scenă realitatea și oferă doar aluzii la unele aspecte reale (mai cu seamă în filmele post-staliniste), dar cu riscul de a umbri nuanțele, filmele analizate oferă versiuni propagandistice ale evenimentelor ce implică procesul colectivizării, în timp ce evenimentele istorice tragice nu sunt menționate. Aceste versiuni ficționale prezentate de narațiuni filmice au avut rolul de a induce direcția dezirabilă în cazul colectivizării întârziate și pline de dificultăți.

Filmele analizate din perioada post-stalinistă utilizează câteva trăsături din perioada precedentă, dar introduc câteva aspecte noi – dușmanul nu este redus la figura culacului/chiaburului, ci se găsește în interiorul comunității (*Predsedatel*). Câteva elemente noi surprinzătoare apar în aceste filme drept consecințe ale mutațiilor culturale și politice: defăimarea și scrisorile de informare; așa-numita relocare a unor oameni din cauza ideilor diferite față de linia paritnică; mențiuni ale detențiilor din trecut; conflicte dintre muncitori și planuri de muncă; dintre așa-numiții membri de partid „liberali” și „dogmatici”; amintirea unor cifre false/nerealiste ca rezultate ale muncii din fermele colective.

În ceea ce privește filmele de artă, acestea ocupă un loc special în moștenirea cinematografică, fie că e vorba de filmele sovietice de propagandă, cu un caracter controversat – *Staroie i novoie* a lui Eisenstein, *Zemlya* a lui Dovjenko.

Miza filmelor analizate, mai ales a celor din perioada stalinistă era de a induce o versiune ideologic confortabilă a unor evenimente, dat fiind faptul că cea de-a șaptea artă slujea partidului și obiectivelor sale de a educa cetățeni obedienți întru construcția perpetuă a „viitorului de aur”, din care colectivizarea reprezenta doar un ingredient.

MINERVA CALENDAR

Mihaela Stanciu

PhD, Indep. Researcher

Abstract: Minerva's Calendar appeared in Bucharest, with some interruptions, from 1899 to 1926. In this research the focus is only on the first ten years of its activity. Besides the fact that the almanac sets as a goal directing its readers towards the works of our writers, of men of culture, and that it wants to develop the sense of beauty, it also represents "an incentive of the artistic movement of its time"¹ by the profusion of images in its pages. The number of pages of Minerva Calendar is ascending, and this proves that the almanac was very welcomed by the public. If during the first year of publication it had 176 pages, in 1908 it reaches 300. All the issues show a profuse iconography which can be classified in types such as: images or portraits of the Royal Family and of cultural figures, reproductions of some paintings of the artistic movement in Romania and not only, as well as caricatures, vignettes, drawings or frames.

Keywords: calendar, iconography, almanac, vignettes, images.

În primul deceniu, *Calendarul Minervei* este tipărit în cadrul *Institutului de Arte Grafice și Editură „Minerva”*, ocupă diferite sedii și figurează fie ca societate anonimă, fie ca societate a unor asociați. În primii doi ani de apariție (1899-1900) și în intervalul 1902-1906, almanahul este publicat în cadrul *Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu* cu sediul în Str. Regală, nr. 6 (Hotel Union), în anul 1901 figurează ca *Societate Anonimă* cu sediul în Strada Isvor, nr. 80, iar în anii 1907 și 1908 editura își schimbă sediul în Bulevardul Academiei nr. 3 și Str. Edgar Quinet nr. 4.

¹ Georgeta Răduică; Nicolin Răduică, *Calendare și almanahuri românești, 1731-1918: dicționar bibliografic*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 342.

Până în anul 1905, calendarul este publicat cu subtitlul² *Literatură, Știință, Artă, Morală, Economie*, însă din 1906 acesta nu mai are subtitlu. Publicația a fost prevăzută ca o mică enciclopedie (până în anul 1902 apare pe pagina a doua, alături de titlu explicația *Mică enciclopedie populară a vieții practice*) cu multe articole beletristice, istorice sau umoristice, cu ilustrații și suplimente artistice: „Am voit să dăm publicului, de toate gradele de cultură, un almanah enciclopedic, variat, util și interesant, un almanah, în care cititorul să găsească abundente și bune îndrumări, lămuriri și orientări pe toate tărâmurile vieții practice.”³

În prefața calendarului sunt prezentate informații despre selecția ilustrațiilor și importanța acestora: „Spre a contribui la cultivarea gustului estetic în popor, publicăm aici o serie de ilustrațiuni, dintre care foarte multe sunt opere de artă. Felul cum sunt reproduse în acest calendar, e cu desăvârșire nou în lectura noastră calendaristică și el se recomandă prin sine însuș atențiunei bine-voitoare a cetitorului [...] *Calendarul Minervei* are ast-fel, nu ne sfiim a o spune, o tendință: a întări în popor conștiința națională, a cultiva sentimentele morale și a înmulți cunoștințele utile. Credem deci, că acest calendar răspunde, de fapt unei trebuințe într’adevăr simțite, și vom fi recompensați pentru ostenele și jertfele noastre, dacă publicul nostru cititor va primi această publicațiune cu buna-voință cu care noi i-o prezentăm.”⁴

Toate numerele publicației prezintă o abundantă iconografie ce poate fi clasificată în tipuri precum: vedute sau portrete cu familia regală și cu personalități culturale realizate de fotografii Franz Duschek-fiul⁵ și Franz Mandy⁶, reproduceri ale unor tablouri ce aparțin mișcării artistice din România și nu numai (Theodor Aman, Nicolae Grigorescu, Bounarroiti Michelangelo, Andreea Del Verrocchio,⁷ Guido Reni⁸), caricaturi, viniete, desene și chenare

² În anul 1905 este adăugat și termenul *Patriotism*.

³ *Calendarul Minervei*, I, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, prefață, 1899, p. III.

⁴ *Calendarul Minervei*, ed. cit., prefață, p. IV.

⁵ Fotograf bucureștean cunoscut astăzi pentru imaginile de la inaugurarea Podului Carol I de la Cernavodă. De asemenea, el este autorul unei serii de vedute din diferite zone ale țării, iar *Calendarul Minervei* reproduce o parte dintre acestea în primele trei ediții (1899-1901).

⁶ Fotograf al Curtii Domnești, cunoscut pentru claritatea imaginilor sale; *Calendarul Minervei* reproduce unul dintre portretele realizate de Mandy Principesei Maria și a primilor trei copii.

⁷ Este vorba despre fotografia care surprinde *Statuia equestră a lui Bartolomeo Colleoni* care a fost realizată de sculptorul și pictorul italian Andreea del Verrocchio (1435-1488).

⁸ În ediția din 1900 este prezentată o imagine după tabloul *Mater Dolorosa* ce aparține lui Guido Reni (1575-1642). Tabloul se află astăzi la Muzeul Luvru din Paris.

realizate de Witold Rola Piekarski⁹ și Joseph Brand¹⁰; în afară de ilustrațiile propriu-zise, primul număr cuprinde un plan al orașului București și o hartă a naționalităților din Austro-Ungaria, iar numărul din anul 1900 redă un plan în culori al orașului Iași, întocmit de inginerul Bejan Grigoriu; majoritatea ilustrațiilor sunt realizate în atelierul Husnik și Häusler din Praga cu excepția a 31 de fotografii din anul 1905 realizate la *Atelierele de Arte Grafice Ioan Socec et Company* înființate în anul 1871. O parte dintre fotografiile tipărite de Socecu reprezintă portrete ale diferitelor personalități ale vremii (D. Ioan Kalinderu¹¹, Radu R. Rosetti¹², Nicolae Grigorescu, George Enescu sau pictorul Oscar Obedeanu), altele reproduc imagini cu Pavilioanele de la Expoziția Societății Agrare Române sau vedute cu mănăstiri din România (Plumbuita, Agapia). Fiecare număr al calendarului (cu excepția celui din anul 1902) cuprinde și suplimente artistice hors-texte,¹³ imprimate pe hârtie lucioasă de calitate superioară; în primul număr sunt prezentate șase suplimente artistice cu explicații detaliate într-un articol special. Cele șase fotografii sunt de mai multe tipuri: portret, vedută, sau reprezentarea unor scene istorice. În imaginea *Manevrele militare regale desfășurate la Roman*, Franz Duschek-fiul îl surprinde pe Carol I alături de Alteța Sa Prințul Moștenitor de Saxa Meningen, de șeful casei militare române și de diferiți atașați militari străini din București. Almanahul debutează cu un portret în culori al familiei regale însoțit de următoarea mențiune: „Am ținut să prezentăm cititorilor noștri acest portret al suveranilor noștri, pentru că ni s-a părut că represintă, mai plastic de cât altele, senina idealitate a Reginei, vederea de vultur a regelui nostru.”¹⁴ Un al doilea portret surprinde o româncă din Ardeal, iar în lista explicațiilor este specificată importanța acestei fotografii, mai ales datorată frumosului costum național pe care ea îl poartă.

În afară de cele șase suplimente artistice almanahul mai cuprinde 44 de ilustrațiuni, iar în cadrul rubricii „Distracții” sunt reproduse 56 de caricaturi semnate de zincograful și desenatorul Brand. Acesta avea atelier pe Str. Apolodor, nr. 17 și efectua clișee alb-negru sau în culori după

⁹ Grafician de origine poloneză, care a realizat o parte dintre copertele calendarului, dar și desenele și caricaturile din perioada 1900-1903.

¹⁰ Zincograf și desenator care a semnat multe caricaturi și desene din calendar.

¹¹ Ioan Kalinderu (1840-1913), jurist, scriitor și membru al Academiei Române.

¹² Radu R. Rosetti (1874-1964), poet, fiul publicistului Demetru Rosetti (Max).

¹³ Ilustrație intercalată într-o carte în afara paginatiei. (< fr. *hors-texte*), sursa *Marele Dictionar de Neologisme*, 2000.

¹⁴ Explicația suplimentelor artistice din *Calendarul Minervei*, I, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, 1899, p.XV.

cum anunța într-o reclamă din paginile *Calendarului Minerva*. Calendarul din anul 1899 este singurul dintre cele zece în care ilustrațiile prezentate nu sunt în legătură directă cu articolele în cadrul cărora apar. De exemplu, în dreptul articolului *Viermii intestinali* este încadrat *portretul Mareșalului M. de Trapsia*, iar în cadrul rubricii *Sfaturi și rețete* este adăugat *portretul Aureliei Cionca*, o talentată pianistă de numai 9 ani. Totuși există și fotografii apropiate de subiectul discutat în articolul care le însoțește (*Știința și simțul religios* redă *portretul Mitropolitului I. Gheorghian* și articolul *Instrucția poporului* pe cel al Episcopului Ioan Popazu, fondatorul liceului românesc din Brașov); toate cele 44 ilustrațiuni beneficiază, în schimb, de ample explicații în articolul special de la începutul almanahului.

Există o fotografie¹⁵ în dreptul căreia se menționează că este o reproducere de mai bine de 50 de ani publicată cu scopul de a evidenția diferențele dintre anii 1850-1900: „și înaintașii noștri erau nevoiți să facă drumuri cu asemenea chervanuri. Prin o asemenea comparație vedem mai în relief marile progrese tehnice, pe cari le-a realizat Statul nostru în cei din urma câți-va zeci de ani.”¹⁶ Dintre cele 44 de ilustrațiuni, 26 reprezintă portrete ale personalităților culturale sau istorice, ale oamenilor politici sau ale unor țărani români, îmbrăcați în port popular specific zonei din care fac parte. Fotografiile cu țărani cehi și croați sunt însoțite de o explicație cu privire la scopul publicării lor: „se tot vorbește de cehi și croați, dar multă lume de la noi n’a avut ocazia să vadă vre’un etnic din aceste popoare.”¹⁷

Din al doilea an al apariției în dreptul fiecărei ilustrații figurează explicații sau articole potrivite cu imaginea. Calendarul din anul 1900 prezintă într-un articol explicația suplimentelor, însă nu și a celorlalte fotografii publicate (și acest număr cuprinde tot 6 ilustrații artistice). În general copertele calendarului o înfățișează în culori pe Zeița Minerva, singura excepție fiind ediția din anul jubiliar 1906, în care desenatorul V. Rola Piekarski realizează coperta cu *portretul Regelui Carol I* cu următoarea mențiune: „anul XL de domnie a Regelui Carol I al României.” Albumul din anul 1900 prezintă o iconografie abundentă având uneori și trei portrete pe o singură pagină. Cele mai multe dintre fotografii sunt însoțite de explicații detaliate, iar la sfârșitul calendarului figurează o listă cu titlul și pagina tuturor ilustrațiilor. Suplimentele

¹⁵ Imaginea *Chervan în vremuri vechi*, ed. cit. p.63.

¹⁶ *Calendarul Minervei*, ed. cit., p. IX (explicațiile ilustrațiilor).

¹⁷ *Ibid.*, p.156.

artistice prezentate în acest an reprezintă un stimulent pentru cultura generală a publicului cititor. Uneori pentru a stârni interesul, editorii calendarului redau informații suplimentare și întâmplări legate de imaginile respective; de exemplu celebra statuie în marmură *Moise* a lui Michelangelo care decorează mormântul Papei Iuliu al II-lea din biserica Sf. Petru din Roma este însoțită de următorul text: „ – Se zice, că după ce a terminat-o Michael Angelo, extaziat de desăvârșirea operei sale, a isbit’o cu dalta în genunchi, strigându-i <<Parla mi dunque, Mosè!>> (De ce nu vorbești, Moise?).” *Calendarul Minervei* inovează nu numai prin multitudinea ilustrațiilor, dar și prin calitatea acestora. Fotografiile *Biserica Domnița Bălașa* și *Casă țărănească* de P. Kuntze au fost reproduse în trei culori prin intermediul unei tehnici noi, fotocromotipografia. Acest procedeu se realiza cu ajutorul clișeelelor fotosensibile, adică se fotografia planșa tipografică. La fel ca în celelalte ediții ale calendarului și aceasta include o fotografie cu familia regală, cu mențiunea clișeu în aramă, în două culori. Din numărul total de 100 de ilustrațiuni, 24 reprezintă caricaturi semnate tot de zincograful și desenatorul Brand. Albumul din acest an reproduce vedute sau portrete realizate de Franz Duschek-fiul și imagini după tablouri de C. Gehrts – *Arta pe timpul romanilor*; Feurbach Anselm – *Ospățul lui Platon*; Guido Reni – *Mater Dolorosa* și A.Hering – *Moartea de eroi a ofițerilor lui Schill*. În cadrul articolului *Religiunile* sunt redată desene cu diverse figuri de clerici, iar în articolul *Primele elemente ale desenului* sunt redată diferite modele de desen. În toate numerele almanahului partea calendaristică este însoțită de diverse chenare, iar articolele sunt încadrate de viniete.

Ediția din 1901 cuprinde un singur supliment artistic și 95 de ilustrații (o parte color) dintre care numai 5 desene sau caricaturi semnate de Brand; ele nu mai apar într-o rubrică separată de la sfârșitul albumului, ci sunt inserate printre celelalte tipuri de fotografie. Începând cu anul 1901 în cuprinsul calendarului nu mai este menționat nici numărul ilustrațiilor, nici cel al suplimentelor artistice. În general toate articolele prezentate sunt însoțite de imagini potrivite, predominante fiind vedutele realizate de Franz Duschek și portretele de V. Rola Piekarski. Suplimentul artistic surprinde în culori chipul unei țărănci din Săcele cu specificația: *Din colecția artistică a Editurii Institutului Grafic Minerva; Tiparul Tipografiei Minerva*.

În articolul *Regatul României* este prezentat în imagini numărul stemelor din diferite regiuni ale țării: Muntenia (12), Moldova (13), Oltenia (5), Dobrogea (2).

Cel care va realiza în acest număr ilustrația cu membrii familiei regale este chiar fotograficul Curtii, Franz Mandy, care deschisese inițial un studio pe Calea Victoriei, nr. 21, apoi pe Str. Știrbei Vodă, nr. 2 (azi Str. Câmpineanu). Fotografia din paginile calendarului o înfățișează pe Principesa Maria împreună cu primii trei copii, născuți până în anul 1900: Carol, Elisabeta și Maria, alintată Mignon. După cum afirmă Constantin Săvulescu, Mandy este cel care „a introdus evidența clișeele începând cu numărul 1, continuând numerotarea în tot timpul existenței atelierului.”¹⁸ Nu se știe ce număr poartă această fotografie în evidența lui Mandy, însă este cert că pregătirea sa artistică era recunoscută din moment ce fotografia a fost tipărită și în următorul an. El este cel care a executat pentru prima dată fotografia în culori și a realizat cele mai frumoase imagini cu chipul Principesei Maria; aceste portrete reprezintă „culmea artei lui Mandy, dar și a fotografiei artistice din România,”¹⁹ după cum consideră Emanuel Bădescu.

Anul 1902 cuprinde numai 31 de ilustrații și 2 caricaturi, iar desenele și chenarele sunt realizate de V. Rola Piekarski. În cadrul articolului Mihai Viteazul sunt prezentate trei portrete în culori. Unul dintre ele este realizat după o stampă, altul după o gravură din *Revista Română*, anul 1861, iar al treilea este o reproducere dintr-un calc al lui N. Bălcescu tot din *Revista română*. Există în calendar și o imagine litografiată după o compoziție a lui Theodor Aman. În acest album figurează o singură fotografie executată la Atelierele Socecu din București: imaginea orașului Constanța, fotografie prezentată în cadrul unui articol cu același nume. Din cele 31 de ilustrații, 14 sunt portrete însoțite de explicații detaliate și uneori de autograf ca în cazul celui de la pagina 76 care îl înfățișează pe G-ral Al. Candiano-Popescu. În cadrul Articolelor *Antichități la Atena* și *Excursiunea la Atena* sunt prezentate 9 ilustrații tematice precum *Acropole*, *Templul lui Bachus* sau *Propileele*.

Calendarul Minervei din 1903 este dedicat picturilor lui Theodor Aman – din 84 de ilustrații, 13 îi aparțin artistului, iar două dintre acestea sunt suplimente artistice cu titlurile *Hora la țară* și *Chindia*. În prefața calendarului se vorbește despre pictor și despre compozițiile sale și se subliniază importanța cunoașterii artiștilor țării: „De la programul călindarului nostru din seriile trecute nu ne-am abătut nici de data aceasta, ci din potrivă am căutat să-l amplificăm, ca

¹⁸ Constantintin Săvulescu, *op. cit.*, p. 10.

¹⁹ Emanuel Bădescu; Ion Bulei, *Bucureștii în imagini în vremea lui Carol I*, vol. I, Editura Fundației Pro, București, 2006, pag. 6.

formă cât și ca cuprins, pentru ca cetitorul cel mai exigent să rămână pe deplin satisfăcut. Ast-fel cel ce va deschide acest călindar va trebui să observe îndată gustul estetic cu care este întocmit seria lungă de ilustrațiuni de actualitate, adausurile artistice prin care tindem a popularisa nu numai figuri contimporane, bărbați cu merite pentru neam, dar și operele maestre ale unuia dintre cei mai mari pictori ai noștri, Th. Aman.”²⁰

Tot în acest număr sunt ilustrate două dintre sculpturile lui Fritz Storck²¹ (bustul lui Carol I și o statueta în bronz) și este adăugată o rubrică nouă, unică în calendarele românești, despre care se vorbește în prefață: „Cronica anului este singura rubrică de natura aceasta, care nu se găsește în alte călindare din țară și sperăm a-i putea da în anul viitor o precisiune și mai mare, atât ca cuprins, cât și ca ilustrațiuni.” Dorința expusă se materializează atâta vreme cât în cadrul acestei rubrici sunt incluse 17 ilustrații. În cadrul articolului *Dascălii noștri*, care apare tot prima dată în calendar sunt prezentate 21 de portrete „dând ast-fel o icoană a istoriei școalelor noastre.”²²

Calendarul din anul 1904 cuprinde 2 suplimente artistice hors-texte (*M. S. Regele Carol I* și *Păstor român*, ambele în culori) și 153 de ilustrații, o bună parte dintre ele în culori. Numărul acesta este singurul dintre cele zece care nu prezintă caricaturi și desene, păstrând tradiția numai în ce privește chenarele calendaristice și vinietele. Se păstrează rubrica *Dascălii noștri*, lansată în numărul trecut; aceasta redă portretele lui A. Densusianu, I. Popescu, I. Moisil, I. Darius, A. Cuza și St. Pop, iar articolul *Membrii Academiei Române* prezintă 51 de figuri marcante ale acestei instituții.

În numărul din anul 1905 figurează numai două suplimente artistice, ambele în culori (o reproducere a tabloului *Româncă* de Theodor Aman și o fotografie-portret cu prinții Carol al II-lea și Elisabeta) și 126 de ilustrații. În cadrul rubricii cronica anului sunt reproduse 20 de fotografii dintre care șase imagini sunt surprinse în cadrul Serbărilor de la Iași cu ocazia sfințirii bisericilor „Trei Ierarhi” și „Sf. Nicolae” și a serbării centenarului Seminarului Veniamin Costache. Ilustrațiile sunt însoțite de cuvântarea rostită de Regele Carol I cu această ocazie. Alte șase fotografii sunt surprinse la Putna cu ocazia împlinirii a 400 de ani de la moartea lui Ștefan

²⁰ *Calendarul Minervei*, IV, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, 1903, Prefață, p. IV.

²¹ Fritz Storck (1872-1942), sculptor.

²² *Calendarul Minervei*, loc. cit.

cel Mare și cinci ilustrații cu familia regală extrase din volumul „Pe Dunăre” de Carmen Sylva publicat la Editura Librăriei Socec. Tot în acest an sunt aduse în atenția publicului cititor trei tablouri din cadrul Expoziției Societății <<Tinerimea Artistică>> din 1904 – *Femeie cu floare* de C. Artachino, *Între flori* de Ip. Strâmbulescu și *Muncitori* de Ștefan Luchian. Sunt prezentate, de asemenea, 29 de imagini cu diferite pavilioane din cadrul Societății Agrare Române (Pavilionul Societății de Apicultură Stupina, Pavilionul de conserve alimentare al Fabricii M. Econo&Co., Pavilionul de Mine și Cariere). Dintre cele 126 de ilustrații, 10 reproduc tablouri din cadrul Expoziției Societății <<Tinerimea Artistică>>, iar 8 dintre acestea aparțin pictorului Oscar Obedeianu, sunt inspirate de faptele eroice sau momentele dramatice din viața lui Ștefan cel Mare și sunt executate în cărbune; ele au fost realizate cu ocazia comemorării a 400 de ani de la moartea Voievodului. Calendarul din anul următor marchează bucuria datorată unei triple sărbători: în 1906 țara noastră împlinea 1800 de ani de când Împăratul Traian colonizase Dacia în anul 106, patruzeci de ani de domnie ai Regelui Carol I și un sfert de secol de la proclamarea României ca Regat. Aceste evenimente reprezintă un motiv în plus pentru *Calendarul Minervei* de a surprinde ilustrații cu familia regală. În afară de coperta în culori care îl înfățișează pe Carol I, în interiorul calendarului sunt publicate 18 portrete cu Regele și Regina și două facsimile: *Diploma de încoronare din 10 mai 1881* și *Jurământul lui Carol la urcarea pe tron*.

Publicația adaugă o nouă rubrică, *Galeria Prefecților* care prezintă 6 portrete însoțite de explicații detaliate cu privire la demnitarii din diferite zone ale țării: Ioan P. Comaneanu – jud. Argeș; George Cair – jud. Dâmbovița; Petru Th. Sfetcu – jud. Ilfov; Pavel Michiu – jud. Fălciu; Teodor D. Costescu – jud. Mehedinți și Ioan M. Alexandrescu – jud. Buzău. Calendarul reproduce 126 de ilustrații și numai 3 suplimente artistice în culori: *Regina Elisabeta cu răposata Principesa Mărioara*, apoi *Principesa Maria cu primii trei copii: Carol al II-lea, Elisabeta și Maria* și o planșă în miniatură din *Albumul artistic de cusături naționale* care fusese publicat tot la *Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva”*. În afară de portretele cu familia regală, albumul surprinde și pe cele ale unor personalități politice sau culturale ale vremii: Grigore G. Cantacuzino (fiul prim-ministrului G. Gr. Cantacuzino), Al. A. Badareu (Ministru al Justiției), George Em. Stănescu (sub-administrator al Casei Școalelor), Nicolae I. Ghica (fiul prințului Ion Ghica).

În cadrul rubricii *Cronica anului* este prezentată o fotografie din cadrul Expoziției de la Ateneu din 5 noiembrie 1904 unde pictorul Loghi Kimon își expusese 128 de tablouri. Calendarul anului 1907 surprinde peste 40 de fotografii de la Expoziția Națională organizată cu ocazia împlinirii a 40 de ani de domnie a lui Carol I. Într-un articol dedicat organizatorului acestui eveniment, dr. C. I. Istrati, G. Murgoci îl elogiază și vorbește despre valoarea lui pentru societatea românească: „Peste zeci de ani de zile se va scrie istoria acestor înălțătoare zile. Atunci fără dușmănie omenească și fără părtinire se va vedea cine a fost D-rul Istrati. Atunci tinerele vlăstare ale acestui neam, ridicat într'un avânt nou de viață și muncă prin Expoziția dela 1906, vor veni cu gând de admirație și simț de recunoștință, să caute în splendidele palate ale Filaretului urmele muncii acelui care într'un moment anumit a muncit mai mult ca o națiune întreagă. Admirând opera nepieritoare a unui mare român vom învăța a munci fără preget pentru a fi demni de neamul ce a dat astfel de oameni.”²³

Ideea expoziției din 1906 a adus o transformare în zona Câmpului Filaretului, pe atunci marginea sudică a orașului, fără canalizare și neasfaltată, iar fotografiile prezentate în album capătă astăzi valoare documentară pentru că în 1940, în urma unui incendiu multe pavilioane vor dispărea sau, mai târziu, vor fi demolate. Astăzi mai există puține dovezi din tot ce s-a construit atunci: *Arenele Romane, Fântâna Cantacuzino și Podul de deschidere de 15 m.* Toate acestea fuseseră construite dintr-un material nou (beton armat) pentru vremea aceea despre care se scria în circulara nr. 9 a Expoziției din 1905: „Se vor face lucrări din beton în incinta expoziției și anume un pod cu o deschidere largă pentru pietoni și trăsurile și arenele romane care vor cuprinde până la 4000 de persoane.”²⁴ Calendarul prezintă imaginea porții expoziției în formă de arc, marele lac al parcului și o serie de pavilioane construite de renumiți arhitecți peisagiști, sculptori și ingineri ai epocii: St. Burcuș, Victor Ștefănescu, Ion D. Berindey, Grigore și Nicolae Cerkez, Stork și Paciurea. O parte dintre Pavilioanele ilustrate în calendar sunt: *Pavilionul Fabricii Gaiser, Pavilionul Comisiunii Dunărene, Pavilionul <<Leagănul Sf. Ecaterina>>, Pavilionul Austriac* și nu în ultimul rând *Pavilionul Institutului de Arte Grafice și Editura Minerva* care fusese vizitat de însuși Regele Carol I.²⁵ După cum afirma Șt. Noica în perioada 6 iunie-23

²³ *Calendarul Minervei*, anul IX, 1907, art. Dr. C.I. Istrati semnat de G. Murgoci, pag.VIII.

²⁴ *Apud*, Nicolae Șt. Noica, *Bucureștii în imagini în vremea lui Carol I*, vol. III, Ed. Fundației Pro, București, 2006, p. 7.

²⁵ Nicolae Șt. Noica, *op. cit.*, p. 9.

noiembrie 1906 expoziția „fusesse vizitată de 2.000.000 de persoane cărora le-a fost deschisă zilnic de la 8:00 până la <<aprinsul lumânărilor>>.”²⁶ Numărul oamenilor care intrau acolo este cunoscut pentru că în dreptul chioșcurilor de vândut bilete erau amplasate și niște aparate care contorizau vizitatorii. Din numărul total de 146 de ilustrații, 37 dintre acestea sunt realizate de zincograful Brand care câștigase Medalia de Aur la Expoziția din 1903; tot el realizează și cele patru suplimente artistice prezente în album. Două dintre imagini surprind membrii familiei regale, cea de-a treia este o reproducere în culori după tabloul lui Oscar Obedeianu realizat cu ocazia anului jubiliar și cea din urmă este o fotocromotipografie ce redă un profil de femeie îmbrăcată în costum popular. După cum afirmă Șt. Noica, Bucureștiul anului 1906 era unul modernizat și cu siguranță că un rol important în schimbarea acestuia l-a purtat și Expoziția Națională din acel an, fapt certificat și de fotografiile păstrate în Calendarul Minervei din 1906: „Din punct de vedere intelectual, acea epocă a fost frumoasă, iar Bucureștii din vara lui 1906 deveniseră în adevăr capitala poporului românesc. Dintr-o Dâmboviță unde sacagiii aveau vaduri de unde luau apă și o vindeau în oraș, în 1906 râul a fost canalizat, malurile lui s-au înălțat și sacagiii au dispărut. S-a captat apa subterană a Bucureștiului, s-au instalat filtre de nisip la Arcuda și Capitala primea apa filtrată prin conducte speciale. Față de 1871, când orașul era iluminat numai cu petrol, în 1906 a apărut iluminatul parțial cu electricitate, lumina electrică exista pe marile bulevarde, fusese instalată uzina de la Grozăvești și funcționa tramvaiul electric de la Cotroceni la Obor [...] în iunie 1905 au început primele lucrări care au transformat Câmpul Filaretului-până atunci pustiu, fără drumuri, plin de mlaștini, lipsit de apă și canalizare într-un încântător parc de expoziție.”²⁷

Peste 150 de reproduceri din tablourile lui Nicolae Grigorescu figurează în albumul din anul 1908, iar prefața acestuia este înlocuită de un articol în care sunt prezentate în cuvinte frumoase meritele artistice ale pictorului și totodata sunt adresate mulțumiri tuturor acelor care au pus la dispoziție lucrările pentru a fi ilustrate: „Niciunul din fiii acestei țări nu a înțeles și a realizat atât de desăvârșit aleasa frumusețe a tipurilor noastre etnice, a locurilor noastre, sălbatice sau duioase, și a clipelor de bucurie sau de durere, de răbdare sau de îndârjire ale acestui popor [...] întreg calendarul este ilustrat cu un foarte mare număr de reproduceri după tabloul pictorului,

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem*, p. 5.

astfel încât cititorul român are în mâinile sale o adevărată comoară artistică [...] ne ramâne să arătam aici viile noastre mulțumiri d-lor: Dr. C. I. Istrati, Al. Vlahuță, B. Delavrancea, Dr. Zaharia, Ernest G. Goodwin, Al. Lucasievici, Dr. I. B. Young, Gogu Iliescu (Buzău), cari cu cea mai mare bunăvoință ne-au pus la dispoziție: parte fotografiile, parte tablourile originale ale maestrului²⁸ - din câte se găsesc în posesiunea d-lor - spre a fi reproduse.”²⁹ În cuprinsul celor 300 de pagini ale sale, publicația surprinde 4 planșe (suplimente artistice) în hors-texte ale lui Nicolae Grigorescu (*Primăvara, Logofeteasa, Dela pășune și Car cu boi*) și încă două clișee cu familia regală: *Regele Carol cu Regina Elisabeta* (aceeași fotografie este reprodusă și în albumul din 1907) și *Principele Ferdinand și Principesa Maria cu primii patru copii*. În afară de cele șase suplimente artistice și de creațiile lui N. Grigorescu, albumul redă și 19 portrete cu membrii marcanți ai celui de-al III-lea Congres Internațional de Petrol care se desfășurase în perioada august-septembrie 1907 la București. Imaginile sunt redată în cadrul unui articol despre congres și despre președintele acestuia, autorul Podului Carol I și al portului de petrol din Constanța, inginerul A. Saligny. *Calendarul Minervei* din anul 1908 este numărul cu cele mai multe ilustrații – 192, dintre care numai două sunt desene. Începând cu acest an se poate observa că numărul imaginilor în culori crește și se extinde mai întâi de la copertă, suplimente artistice și ilustrații către stampele calendaristice; pentru prima dată în cei zece ani de apariție coperta este realizată de pictorul, desenatorul și graficianul Francisc Șirato, cel care la Salonul Oficial din 1907 își expusese picturile, însă acestea nu cunoscuseră faima; desenele sale, în schimb, erau foarte cunoscute în epocă și de aceea editorii *Calendarului Minerva* i-au acordat încredere în realizarea copertei din anul 1908. Numele lui figurează mai mult sau mai puțin întâmplător în aceeași ediție cu Nicolae Grigorescu, de vreme ce Șirato va edita în 1938 la Bruxelles un album cu pânzele artistului. Pentru că N. Grigorescu și B. P. Hasdeu muriseră în același an, *Calendarul Minervei* îi omagiază în articolul intitulat *Doi Luceferi* prezentând portrete, tablouri și casele în care aceștia au locuit. „Ei sunt, nu numai geniali, și genii se vor mai naște și la noi, în acest popor binecuvântat de Dumnezeu, în ce privește deșteptăciunea, dar ei au, în tot timpul vieții lor, o notă particulară, și ceva special care nu se va mai putea trăi și făurii de alții, căci ambii au reflectat, după ce s’au pătruns până în adâncul măduvei, de condițiunile de viață, dintre 1855 și 1905, epoca în care au trăit și lucrat ei, atât de înălțător și de seamă, jumătate de veac. Iară, aceste

²⁸ Astfel apare scris în calendar.

²⁹ *Calendarul Minervei*, X, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, prefață, 1908, p.IV.

vremuri ce au fost trăite de neam, s’au dus: cu ele nu ne vom mai întâlni, și ceia ce au fost și au facut Grigorescu și Hasdeu, și mai ales cel dintâi ca pictor al timpului său, cu greu se va mai putea întâlni în aceeași măsură, cu aceeași notă caracteristică, și îndeplini cu același avânt înflăcărat.”³⁰

BIBLIOGRAPHY:

1. *** *CALENDARUL MINERVEI*, I, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1899.
2. *** *CALENDARUL MINERVEI*, II, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1900.
3. *** *CALENDARUL MINERVEI*, III, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Societate Anonima, București, 1901.
4. *** *CALENDARUL MINERVEI*, IV, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1902.
5. *** *CALENDARUL MINERVEI*, V, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1903.
6. *** *CALENDARUL MINERVEI*, VI, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1904.
7. *** *CALENDARUL MINERVEI*, VII, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1905.
8. *** *CALENDARUL MINERVEI*, VIII, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1906.
9. *** *CALENDARUL MINERVEI*, IX, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1907.
10. *** *CALENDARUL MINERVEI*, X, Ed. Institutului de Arte Grafice și Editură Minerva, Filip, Moroianu, Popovici și Tălășescu, București, 1908.
11. Bădescu, Emanuel, Bulei, Ion, *Bucureștii în imagini în vremea lui Carol I*, vol. I, Editura Fundației Pro, București, 2006.

³⁰ Art. *Doi luceferi*, în *Calendarul Minervei*, X, Ed. Institutului de Arte Grafice Minerva, 1908, p.114.

12. Noica, Nicolae Șt., *Bucureștii în imagini în vremea lui Carol I*, vol. III, Ed. Fundației Pro, București, 2006.
13. Răduică, Georgeta, Răduică, Nicolin, *Calendare și almanahuri românești, 1731-1918: dicționar bibliografic*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
14. Săvulescu, Constantin, *Cronologia ilustrată a fotografiei din România*, Ed. AAF, București, 1985.

THE IMPLICATION OF VENICE IN THE CRUCIAL EVENT AS A FACTOR OF GLOBALIZATION

George Marian Lăţcan

PhD Student, University of Bucharest

Abstract: The globalization is an ancient concept than is perceived by collective mentality today. Usually it is considered appropriate that a neologism or, at least, as a process affecting the socio-economic life of the XXI century. But we believe that any hegemonic approach can be framed within the concept of globalization. Thus, any leader who tried to become absolute through the delivery of an empire has imprinted a dose of globalization in the world we know today. As a paradigm, the spread of Christianity was facilitated by imperialist intervention: Alexander with his State led by India the Greek language and the the Romans had elevated a complex logistics system consisting in roads, bridges and aqueducts. This is only a step of the world but the humanity of today is the product of other components. Eventually, the globalization requires a phenomenon of the transformation of the world into a unit. This would be the noema or the meaning of our planet's inhabitants. So, the comprehension of the globalization is favored by the historical spectrum and we shall join an element of this puzzle. He refers to the role of globalization of the Middle Ages conducted by Italian maritime Republics, in general, and Venice, in particular. By his naval and pecuniary vocation manifested through large commercial shipments that took her to the ends of the known earth of his time and, especially, through his direct involvement in the Fourth Crusade, Venice managed to modify and unify mentalities, Venice managed to globalize the world after the twelfth century.

Keywords: Globalization, Communion, Medieval History, Crusades, Venice.

Especially with the coming of the new Millennium, has been reinterpreted the relevance of the Crusades, which have been repositioned on top of a medieval phenomenon. The decisive element consists in the fact that these military-religious expeditions occasioned the direct touch of the most important Medieval civilizations, western, greek and islamic. Apart from „the

military conflicts, which have become essential for interpreting the phenomenon Crusader, crucial was the mutual conditioning of these cultures’’.¹

The Crusades brought on sea and on land in the East all Western size and spirit. The two different Worlds met fully in their similarities and distinctions. The culmination of this work was the transformation of the Mediterranean Sea into a *Italian lake* by the municipalities of the Roman peninsula. The Crusades have suggested a new approach to geo-politics which will endure until the late fifteenth century and the new *modus vivendi* between East and West will be a vital issue for the Byzantine Empire and, implicitly, to the entire world of that period. This meeting of this distinct civilizations is a clear form of globalization. And between different worlds, Venice was an element of homogeneity. Unification received by the intercession of the Venetians was done by two pillars: the transport activities of Western armies and intense involvement in the trade.

The Venetian documents issued especially after the conquest of Constantinople in 1204, had been given a careful attention to the Crusades, in the context of the relationship between their country and the Byzantine Empire, by attempting to be justifying for the actions of the Venetian fleet. But probably this epochal achievement is a form of forced globalization. We are trying to know the humans next to us until we realize that it would be appropriate to submitted. But already we anticipate.

As a paradigm of resistance to globalization, we expose the reserved behavior of the Byzantine monarch, Alexios I Komnenos (1081-1118), against the Crusaders. The crusaders are Latin barbarians, and the Venetians are not excluded, as they are named in the pages of Anna Comnen: <<This is the nature of this Barbarians: mouth wide open in front of money and gifts but when they must do the thing for which is paid they do not want to hear>>². But we are in front of an interesting interpretation. Which is the better globalization? The old one made through the Byzantine Empire, which leveled many civilizations and implemented a common thinking and a common belief, in the form of the Orthodox-Christian faith. Or the new form of globalization which was proposing a new mentality, a new approach king of faith, the Catholic

¹ Thomas MADDEN, James L. NOUS, Vincent RYAN (ed.), *Crusades- medieval worlds in conflict*, Burlington, 2010, p. 1.

² Ana COMNENA, *Alexiada*, vol. II, (trad. de Mariana Marinescu și comentarii de Nicolae-Șerban Tanașoca), Biblioteca pentru toți, Editura Minerva, București, 1977, p. 165.

one. That is way it is normal for Alexios I to avoid any interference of the western world in its internal affairs although he was realistic about the fact that the Muslim danger, that threatened not only the Holy Land but the entire byzantine space Byzantine, was real and imminent.

Venice, as a globalizing tool during the Crusades, ordered an interesting route. Up to the Fourth Crusade, during the Italian lagoon had a decisive role, Venice was not heavily involved. Insufficient Venetian springs on this theme, testify this assumption. Apparently, Venice did not foresaw the advantages procured by the crusade approach. The Venice initial shyness can be explained by the fact that the release of the Holy Places was thoughted as an expedition of various ground troops.³

On the other hand, the others maritime state, the competitors of Venetian, Genoa and Pisa had involved promptly in the Crusade. Then the Venetians, by their commercial voyages, often visited the Levant and had sufficient knowledge about the Holy Land and they were entrusted by the authentic relations between Arabs and the Christians from Jerusalem. Another hypothesis exposes the idea that Italian leaders did not wanted to damage the friendly relations with the Byzantine Empire,⁴ especially because had entered in effect the generous endorsements of the Alexios I *chrysobul* from 1082. In addition, the spontaneous adherence to the crusader creed aroused suspicions to the Republic. In the argumentation should be added that the Venetian fleet was not able to assimilate an effort so intense as that required for a crusading expedition to the Levant.⁵

The skyline of the Venetian chronicles exhibit three dominant issues on the First Crusade: acquisition of holy relics, military conflict with Pisa and the economic benefits gained from the Kingdom of Jerusalem. However, modern historians have identified strong evidence to contest the involvement of the Venetians in the First Crusader and talks about only 30 ships led by Vitalie Michiel doge son, Giovanni. The Venetians Documents even recognize the request of the Byzantine Emperor to change the mind of Venice his mind like Venice about the crusaders actions in the Orient. The request came too late because the islanders citizens would not want to attract the divine wrath and the opprobrium of all Christianity.

³ Steven RUNCIMAN, L'intervento di Venezia dalla Prima alla Terza Crociata'', in: *Storia della civiltà veneziana*, I, *Dalle origini al secolo di Marco Polo*, Vittore Branca (ed.), Sansoni Editore, Firenze, 1979, p. 233.

⁴ Giorgio RAVEGNANI, *Bisanzio e...*, p. 76.

⁵ John H. PRYOR, „A View From a Masthead: The First Crusade From the Sea'', in: *Crusades*, Benjamin Z. Kedar, Jonathan S. C. Riley-Smith, Jonathan Philips (eds.), Vol. 7, Ashagate, London, 2008, p. 91.

The Venetians that were involved in the First Crusade difficultly and only a year does not indicate a superficial interventions. The Venetian people received enthusiastic the Cross and have send the most relevant representatives to defend it. The one who wore the marcian flag and the military ruler of Venice was himself the son of the doge and the spiritual leader was the bishop of Olivolo, Enrico Contarini. The leaders of the lagoon guided over 200 vessels, perhaps even 207, prepared for war, and if the view of the venetian chronicles are true, the engagement of Venice during the firsts Crusades was the most substantial between the Western States.⁶

Strikingly, the story about the Venetian Crusades comes from unexpected testimony, the hagiographical sources. Apparently, for the Italians was more important description in which is brought to Venice relics of St. Nicholas and his namesake uncle than presenting crusaders facts. The method by which they acquired the supposed relics of Saint Nicole was not very Christian because they made use of weapons, but the Venetians wanted to keep up appearances and provided material damage to the bishop of Myra, after being forced to confess the location of the relics. The Italian sources, to avoid any doubt, held a edifying inscription: „Hic quiescit Magnus Nicolaus terra, marique mirabilis et gloriosus”.⁷ But the Venetians were beating on doors long opened because, most likely, the bishop remains had already been stolen from Mira by the Normans since 1087 and taken to Bari.⁸ One can assume that the Venetians had founded the relics of St. Nicholas only if the Normans carried in Bari only a part of the relics.⁹ But we believe that the theory is just an attempt to compromise.

Another memorable act of the Venetian Crusade was the intersection with the fleet of Pisa on the shores of Rhodes. The meeting had a special meaning because, as we have insisted, a serious argument for Venice to attend the Crusade was the fact that his maritime-Italian Republics competitors, Pisa and Genoa, were deeply involved. Between the two fleets even broke out a spontaneously conflict, of army type. It was one of the first moments of tension between the armed forces of the two Republics, which will be symptomatic history of the two

⁶ Ralph-Johannes LILIE, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi 1084-1204*, Amsterdam, 1984, p. 340.

⁷ Andrea MORESINI, *L'impresa et espeditioni di Terra Santa et l'aquisto fatto dell'Imperio di Constantinopoli dalla Serenissima*, Venezia, 1627, p.18.

⁸ LUPUS Protospatarius Barensis, *Rerum in Regno Neapolitano Gestarum Breve Chronicon ab anoo 860 vsque ad 1102*, D. Pertz (ed.), *Monumenta Germaniae historica*, Script. Tom. V, p. 62.

⁹ Carlo ERRERA, „I Crociati veneziani in Terra Santa (dal Concilio di Clermont alla morte di Ordelafo Falier”, in: *Archivio veneto*, SN, Anno 19, Tomo 38, Parte 2, p. 257.

countries. Such conflicts were repeated, unfortunately, until the seventeenth century. The Venetian fleet through its quantity and quality had a fulminant victory. But this did not stop the Venetians to behave like gracious winners: „the byzantine officials of Rhodos wanted to send the prisoners to Constantinople for the execution but the Venetians have refused”.¹⁰ This gracious attitude does not excuse the state of war between two Christian States left from the middle of Europe to save the Holy Places.

The Venetian boats arrived quite late in the eastern theater of war. In the year 1099, the city of Jerusalem had been conquered by Christians rescuers whom came with the idea to establish a Christian kingdom here. Similar regattas will be built by Latin sovereigns who will impose their religion, customs and feudal organization. They are emblematic for the idea of globalization and for its form of manifestation in the Middle Ages. In June 1100, the Venetians had landed in Jaffa and supported the efforts of the new king of Jerusalem, Godfrey of Bouillon (1099-1100), to conquer his the last citadel, Acra. It had abandoned thanks to the premature extinction of the first king of Jerusalem. Next the Crusaders armed forces, supported by the Venetians, had conquered the city of Haifa.¹¹ The support of the Venetian army was generously rewarded by the King of Jerusalem but the subsequent events made to be impossible the materialization of these demands: Godfrey's death and the election of Baldwin of Edessa led the Italians only with the conquest of Haifa. After they received their share of booty, the Venetians returned home.

The First Crusades were useful for the Venetian State in medium-term advantages. Only in 1104, the King Baldwin II of Jerusalem had enjoyed Venetian maritime service fleet, which was decisive for winning the city of Sidon. In exchange he received the permission to build a merchant establishment. This is the first oriental colony of Venice, which will inaugurate a fortunate precedent for the subjects of the doges: every city which will benefit from the maritime service of the Venetian will facilitate to support a shopping center, the exemption from customs duties and to build a place of worship dedicated to Venice. Often, Venice will receive a percentage, even a third, from each city that will be supported by the Venetian fleet.¹² In fact,

¹⁰ John H. PRYOR, „A View From a Masthead: The First Crusade From the Sea”, in: *Crusades*, Benjamin Z. Kedar, Jonathan S. C. Riley-Smith, Jonathan Philips (eds.), Vol. 7, Ashgate, London, 2008, p. 99.

¹¹ Steven RUNCIMAN, L'intervento di Venezia dalla Prima alla Terza Crociata”, in: *Storia della civiltà veneziana*, I, *Dalle origini al secolo di Marco Polo*, Vittore Branca (ed.), Sansoni Editore, Firenze, 1979, p. 235.

¹² Alethea WIEL, *Venetia*, G.P. Putman's Sons, New York, 1894, p. 87.

from such processes the Crusades stimulated, for Venice and for other European countries a kind of economic globalization, at least. This economic globalization will have its political and social ramifications and will influence the Eastern World in a distinct way.

Therefore, the involvement of Venice in the Crusade phenomenon acted in three directions: the acquisition of holy relics, military conflict and economic interests. They are symptomatic of any globalizing effort. The religion, the military conflict and the economic dimension are the most relevant coordinates of any globalizing movements. Any successful Empire promoted and supported a stable belief. In our case in about Christianity.

The byzantine emperors, from the fourth century until the fall of Constantinople, in May 1453, protected with all the ardor of Orthodox Christianity. For instance, the biography of Alexios I Komnen is full of moment in which the emperor acts like the most important bishop of the Eastern Church. The Venetians took the Christianity from the byzantine branch and had wanted to assume the glory of the Eastern Church. The most coveted mark Christian was represented by the holy relics. The Crusades offered to the Venetians the opportunity to acquire an impressive patrimony of sacred relics.

On the other hand, the military conflicts in the Middle Ages were natural activities. Rarely the globalization manifested pacifist. We saw how the Venetians started their Crusade adventure with a fight we their fellow Christians and Italians, the citizens of Pisa. The war, is a temptation that few unifying and globalizing powers are abstaining. We would be glad if the conflicts would remain in the history, like negative lessons but they are more actual than anytime.

In our days, like in the Venice of the Crusade period, the most decisive war is given in an economic sphere. Or, things can be seen from different perspective: the economic interests had determined, and still determines, the appearance of the most military conflicts. The Crusades in general, they were stigmatized due to its shape of War. But this war was the effect of the material interests and not of the religious differences, as had been said by many scholars. In the beginning of our intervention we have mentioned the Crusades like military-religious expeditions, but which is the most prevalent element is still very hard to determine and to establish.

The steps taken to Venice in the context of the first Crusade are looming for the globalizing approach. And we conclude by specifying that the globalization manifested through the Venetian fleet at the beginning of the eleventh century, like any globalizing intervention,

favored the emergence of tensions. Once this voltage is present it can evolve into conflict. The Medieval people could not stay away from wars and conflicts. But we hope for the day in which the humanity will be wise and will manage to achieve his globalizing projects without any fight and will succeed to be make his plans into action in a natural and peacefull way. But it seems that there is long way to go.

BIBLIOGRAPHY:

1. Ana COMNENA, *Alexiada*, vol. I-II, (trad. de Mariana Marinescu și comentarii de Nicolae-Șerban Tanașoca), Biblioteca pentru toți, Editura Minerva, București, 1977.
2. Carlo ERRERA, „I Crociati veneziani in Terra Santa (dal Concilio di Clermont alla morte di Ordelafo Falier’’, în: *Archivio veneto*, SN, Anno 19, Tomo 38, Parte 2, pp. 238-278.
3. Ralph-Johannes LILIE, *Byzantium and the Crusader State. 1096-1204*, (translated J. C. Morris, J. E. Ridings), Clarendon Press Oxford, 1993.
4. Ralph-Johannes LILIE, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeli 1084-1204*, Amsterdam, 1984.
5. LUPUS Protospatarius Barensis, *Rerum in Regno Neapolitano Gestarum Breve Chronicon ab anoo 860 vsque ad 1102*, D. Pertz (ed.), Monumenta Germaniae historica, Script. Tom. V.
6. Thomas MADDEN, James L. NOUS, Vincent RYAN (ed.), *Crusades- medieval worlds in conflict*, Burlington, 2010.
7. Andrea MORESINI, *L'impresa et espeditioni di Terra Santa et l'aquisto fatto dell'Imperio di Constantinopoli dalla Serenissima*, Venezia, 1627.
8. John H. PRYOR, „A View From a Masthead: The First Crusade From the Sea’’, în: *Crusades*, Benjamin Z. Kedar, Jonathan S. C. Riley-Smith, Jonathan Philips (eds.), Vol. 7, Ashagate, London, 2008.
9. Giorgio RAVEGNANI, *Bisanzio e Venezia*, Il Mulino, Bologna, 2006.

10. Steven RUNCIMAN, „L'intervento di Venezia dalla Prima alla Terza Crociata'', în:
Storia della civiltà veneziana, I, Dalle origini al secolo di Marco Polo, Vittore Branca
(ed.), Sansoni Editore, Firenze, 1979, pp. 231-240.
11. Alethea WIEL, *Venetia*, G.P.Putman's Sons, New York, 1894.

VICTORIAN PAINTING- A GENERAL PERSPECTIVE

Lavinia Hulea

Lecturer, PhD, University of Petroșani

Abstract: History acknowledges art as an essential element of a culture, in close connection with the living standard of the individuals. Apparently, art reveals a paradoxical statute: while its expressiveness is indeed direct, its meaning frequently refuses transparency and turns ambiguity into a main feature of a large number of art works. Considered, at turns, as an artist's individual expression, as a mirror of a certain milieu, or as communication, implying artist and audience, as well, art seems to encompass personal space to the extent to which it approaches social environment. Nineteenth-century British art, and more specifically, British painting, displaying a variety of subjects and styles, either of classical descent or attempting at bringing forth new developments, may be seen as the setting that brought together a wide range of artistic options, which concerned both imagery and forms. From battlefield scenes provided by the Napoleonic or Greek wars to subjects inspired by the Industrial Revolution and foreign countries to portraits, genre and landscape painting, the vast subject matter was approached in varied forms by the different artistic movements and styles of the period.

Keywords: art, Victorian painting, artistic movements, style, subject

As Geraldine Pelles makes it explicit in *Art, Artists and Society: Origins of Modern Dilemma; Painting in England and France, 1750-1850*, art is widely perceived as an opponent to technology (which, at its turn, is assumed to oppose to human values), owing to its being the expression of the free will and of spontaneous conduct, capable of releasing energies so constantly censured both out of constraint or out of self-criticism, or owing to its being a device to be handled by power entities in order to “raise the spiritual tone of the community”. (1963: 2)

Apparently, art reveals a paradoxical statute: while its expressiveness is indeed direct, its meaning frequently refuses transparency and turns ambiguity into a main feature of a large

number of art works. Considered, at turns, as an artist's individual expression, as a mirror of a certain milieu, or as communication, implying artist and audience as well, art seems to encompass personal space to the extent to which it approaches social environment. Attempts have been made to establish associations between the styles of art and the defining characteristics of societies and art has even come to be analyzed according to its capacity of setting forth elements relevant to the universal constants of form, which refuse time or space limitation. (Pelles, 1963: 3)

Art, as an expression of a certain society, may often refuse analyses, and the finding out of a general pattern able to equate art styles with environment remains an issue which cannot be easily carried through. Modern art, too, with its multitude of styles, appears to refuse the assertion of a direct relation with its rapidly changing milieu, which, at its turn, seems to give reason for the variety of coexisting genres and subject approaches. Nonetheless, the starting point of modern art coincide with "a dramatic quickening of pace ... which signalized a new era in artistic as well as in social, economic, and political life. ... Particularly in the 1820s and 1830s, the apparently negative factors of alienation and ambiguity became for many persons positive attractions. ... Change itself became a virtue together with independence, originality, boldness, and spontaneity among the criteria which, through the years, have constituted a canon by which works and whole styles of art are created." (Pelles, 1963: 4-5)

Under the previously mentioned circumstances, nineteenth-century British art, and more specifically, British painting, displaying a variety of subjects and styles, either of classical descent or attempting at bringing forth new developments, may be seen as the setting that brought together a wide range of artistic options, which concerned both imagery and forms. From battlefield scenes provided by the Napoleonic or Greek wars to subjects inspired by the Industrial Revolution and foreign countries (which became easily attainable, owing to the new and more rapid means of transport and which exerted their attraction especially due to their distinctive environment), to portraits, genre and landscape painting, the vast subject matter was approached in varied forms by the different artistic movements and styles of the period.

Authors consider that during the opening years of the nineteenth century, Neoclassical art (mid-nineteenth century and early-nineteenth century), which "restrains figures in a

monochromatic world centered within the picture frame, where clearly delineated shapes are traced in simple planes of action” (Pelles, 1963: 11-2), confronted with Romantic art, which emerged as a newer stylistic choice, making use of sparse lights and shadows, additions of colour, and sinuous contours; meanwhile, by mid-nineteenth century, realism came to assert itself as a means of disclosing facts according to a direct and explicit manner, without conforming to the rules of formal artistic theory. Later on, towards the end of the nineteenth century, the Romantic tradition continues with Symbolism, considered to imbue art with a strange sensitivity and mysticism, in the vein of the former British Romantic painter John Henry Fuseli (1741-1825).

Inspired by earlier Greek art and Republican Roman art and observing the principles of order and reason, while following strict academic painting standards, Neoclassicism (approached, in Britain, by J. H. Mortimer - 1740-1779, J. Barry – 1741-1806, T. Stothard – 1755-1834, J. Hoppner – 1758-1810, etc.) focused on historical and mythological subjects, producing somber and dispassionate paintings, generally meant to display moral narratives.

Often considered as a reaction against Neoclassic rigidity, Romanticism (late-eighteenth century to mid-nineteenth century), which is closely associated with J. M. W. Turner, J. Constable, and William Blake, developed as an expression of the individuals’ emotional reaction to life and centered on a series of principles, including the confidence in justice and the kindness of humanity, the faith in emotions and senses, as well as the praise of imagination. Nonetheless, Romanticism did not completely replace Neoclassicism, so that, around 1800, both styles came to exert their influence upon a series of artists of the period.

Although theorists (Pelles, 1963: 27-8) consider that English painting “had been virtually dormant from the Middle Ages until the eighteenth century, when it revived in the art of Hogarth”, and despite governments’ insignificant sponsorship of the arts (mostly until 1769, when the Royal Academy was founded), nonetheless, art succeeded in having exerted its attraction as a profession upon a large number of young people throughout the nineteenth century, and also witnessed an important increase of the number of painters showing their works in the exhibitions organized by the Royal Academy and the private galleries.

It appears, on the one hand, that the artist's free option was turned into a precondition for real art and could be overtly perceived in certain painters' resentment towards patronage (Blake, for instance, refused to paint portraits in order to satisfy his protector) and their belief in the artist's statute as a commander of his own talent and not as a follower of the public's taste, while, on the other hand, there were artists who considered approaching different styles with equal success, for a different audience: it is the case of Turner, who had a paying public for his engravings of English landscape and architecture, and a different one that admired and paid for his bolder artistic achievements, later in his life.

The early years of the nineteenth century were also a time of artistic unorthodoxy, which, besides displaying a certain costume (the group of the Ancients) or behavior (dandyism), developed simultaneously with the switch from Neoclassicism to Romanticism, generating a change from conventional formality towards originality and individuality. Meanwhile, both Romantic painters and Neoclassicists preferred to bring to forth the issues of their age in terms of past time, which seemed to pair with a longing for the grand style in art, considered to have its origin in the painters' eccentricities as well as in the demand for noble subjects, owing to aspiration of the middle class towards a life style emulating that of the upper classes.

Though, apparently, heroic figures were no more focused upon, the painters operated, in fact, an alteration of the meaning of the hero, lowering it from an embodiment of traditional, dignified ideals to images of average people represented in day by day circumstances. This sort of "democratization" of the hero passed extraordinary qualities to ordinary men "as carriers of truth, intensity, and the tragic character of human condition..." (Pelles, 1963: 122)

The interest in violent scenes (Benjamin West's *Death of the Pale Horse*, 1817, James Ward's *The Moment*, 1831), in war or in the aggressiveness of the elements (Turner's *Snow Storm – Steam-Boat off a Harbour's Mouth*, 1842), the use of animal imagery, with a view to conceal or enhance impressionability, a taste for suffering shifted into sentimentality (David Wilkie's *A Sick Lady Visited by Her Physician*), representations of both fragile and dangerous women pointing to their equivocal social image in the epoch, the increased popularity of sensual themes and the female nude (William Etty's *The Sirens and Ulysses*, 1837), were approached by most of the nineteenth-century English painters, irrespective of their stylistic affiliation.

The dominance of the Romantic Movement in the British art, at the beginning of the nineteenth-century, included artists like James Ward (1769 – 1859), whose large-scale landscape, entitled *Gordale Scar*, is considered a masterpiece of English Romantic painting, Joseph Wright of Derby (1734 – 1797), and John Martin (1789 – 1854).

Originated in the 1760s, British Romanticism developed its characteristics in opposition with the stylistic configuration and subject matter of the conventional figurative art of the time, while setting forth strange, affecting, or bold themes and exploiting dramatic variations of light and shade as well as linear drawing. The movement witnessed the geniuses of William Blake (1757 – 1827), the early English romantic painter, who developed a deeply personal style impregnated by forceful and grandiose images, John Constable (1776 – 1837) and J. M. W. Turner (1775 – 1851), who handled colour and light in order to turn landscape painting into grandiose scenes. All of them are considered as having hugely influenced both the British artists and the foreign movements in the decades to follow. Accordingly, Turner was credited to have exerted his influence on the Impressionist and Post-Impressionist movements, while Blake was acknowledged as having influenced the group of the Ancients (which included Samuel Palmer, Edward Calvert, and George Richmond as key members) as well as subsequent modernist painters.

The most important artists among the Ancients (which, besides the three painters nominated previously, also comprised Frederick Tatham – 1805-1878, F. O. Finch – 1802-1862, and Henry Walter – 1786-1849) were either students of the Royal Academy of Art or exhibitors at the Royal Academy and, by 1824, they came together, founding one of the first artistic associations in English art. The Ancients, who used to meet at William Blake's place (Wilcox, 2005: 18) and in Samuel Palmer's house, at Shoreham, in Kent, are considered to have opposed to the academic art establishment of their time, while reacting to its hierarchical structure, and, together with Blake, are acknowledged as a source of inspiration for certain modernist artists of the twentieth century, including Paul Nash, Graham Sutherland, and Dora Carrington.

The artists chose their subject-matter from the Bible, or from a glorified rural past, producing intense pastoral scenes, which, although generally accepted at the Royal Academy exhibitions

“stimulated no critical enthusiasm and were evidently not considered sufficiently threatening to provoke outrage, as the Pre-Raphaelites were to do a generation later.” (Vaughan, 2005: 20)

Most of the Ancients were closely connected with John Linnell (1792-1882), who, although was never a member of the group, introduced Samuel Palmer and his fellow-Ancients to William Blake. In the epoch, Linnell was considered a rival of John Constable, with a preference for Renaissance Northern European art, and he made his name as a landscapist, portrait painter, and engraver.

Turner, whose style evolved from an Italianate tradition towards its final characteristics displayed by the painter's wild landscapes exploring the effects of light, was supported by John Ruskin who, in the first volume of *Modern Painters* (first appeared in 1843), defended Turner's painting besides setting forth the idea that ‘truth to nature’ should be the fundamental goal of all artists. He went further by asserting that, unlike the Old Masters belonging to the period succeeding Renaissance, who praised pictorial convention, the new landscapists (Turner included) were closer to the so-called ‘truth to nature’ principle. And Ruskin conceived it as a material and moral truth deriving from artists' close observation of nature, which was opposed to studio inventions. (Ruskin, 1888: 20-1)

While Pre-Raphaelite painting encountered a divided reception in the epoch, the most known and well paid painters of the Victorian period included several artists that specialized in rendering a various range of subjects: from sentimental animal subjects (E. H. Landseer - 1802-1873) and ‘beauties’ in exotic or classical settings (Sir Frederic Leighton – 1830-1896, Lawrence Alma-Tadema – 1836-1912), to allegorical works (George Frederic Watts – 1817-1904) and scenes of social life (W. P. Frith – 1819-1909). Despite the fact that the subjects approached by most of these artists were characterized as “low key”, owing to the fact that they mainly focused on figure and landscape painting, Victorian painting owed part of its importance to the previously mentioned painters.

It is generally considered that the nineteenth century was largely an epoch of landscape painting throughout Europe, and the British were no exception to this observation: the beginning of the Victorian age was tremendously marked by the geniuses of two landscapists, J. M. W. Turner and John Constable, who, although displayed a different approach to nature, nonetheless

shared the common ground of having been the forerunners of modernism. In the opinion of art historians, Constable attempted at rendering the freshness of nature, in a manner that the previous painters failed to develop, and the first and most pregnant instances, showing his glittering display of natural landscape, could be found in his small sketches worked in the open air. Though he succeeded in maintaining that freshness in his larger studio paintings, his drafts from nature and preparatory works set forth more effectively his method of adding solid touches of pure white to the surface of the canvas in order to enhance the light, a method called “Constable’s snow”, which induced a sensation of fresh paint.

J. M. W. Turner, who, in 1802 was nominated the youngest full member of the Royal Academy, is valued as the most original English landscape painter and acknowledged to having initiated a completely different approach to landscape painting, owing to the fact that he raised the genre to the status of historical painting. And he managed to do that through displaying historical actions (for instance, *Snow Storm: Hannibal and His Army Crossing the Alps* – 1812) or natural forces (for example, *The Burning of the House of Lords and Commons* – 1835) within his landscape pictures. The painter’s style, dramatic and romantic, during the 1800s, evolved towards free representations of the land and sea, exploiting atmospheric effects (in the 1840s), and, ultimately, towards compositions of light and colour, prefiguring Impressionism.

Nineteenth-century landscape painting also owes its reputation to several artists (John Crome – 1768-1821, John Sell Cotman – 1782-1842, W. J. Muller – 1812-45, and Peter de Wint – 1784-1849), whose works represent important achievements in the history of English oil landscape painting. Other Victorian landscapists of a lesser value (Clarkson Stanfield – 1793-1867 or David Roberts – 1796-1864) are mainly known today owing to their mentioning in Ruskin’s *Academy Notes 1855 – 1888*.

Another important source of subjects for Victorian painters was British history, which provided them with a widely appreciated stuff that approached either the Middle Ages, the reign of Elizabeth I, the character of Mary, Queen of Scots, or the English Civil War (1642 - 1651) (for example, Ford Madox Brown’s *Cromwell on his Farm* - 1874, Millais’s *The Boyhood of Raleigh* - 1871). A feature that appeared to become a characteristic of most of the paintings inspired by the British history was the increased accuracy in representing the settings of the

period of time represented by the artists; with that end in view, the artists began to study books as well as art collections hosted by the Victoria and Albert Museum, founded in 1852 and named after Queen Victoria and Prince Albert.

In a century when nation and State appeared to play an important role, a part of the Victorian history inspired paintings referring to war representations. The reign of Queen Victoria contains innumerable data regarding the military deeds of the British army in a series of conflicts worldwide and the Victorian public came to be acquainted with them, owing to the art renderings of either the wars or the colonial conflicts and rebellions fought by the nation's military force (William Simpson, *The Cavalry Affair of the Heights of Bulganek – The First Gun – 19th September 1854*).

Victorian painters also paid considerable attention to history subjects inspired by ancient Rome that provided them the background allowing the rendering of their varied interests. According to George Landow (1984: 1), although inferior British classes were under the influence of the Bible and reading was mainly encouraged with a view to being able to read the Scriptures, the upper and middle classes of the British society were largely accustomed with Roman history as well as with Latin, which appeared to come second, after English. With the emergence of a new power and wealth pattern, that gave lower and middle classes representatives the opportunity to acquire new social and material positions, a conflict context also showed up, opposing the Scriptures-based cultural mentalities to those relying on the classical past.

Nineteenth-century painters were attracted by Rome in a way that resulted not only in representations of the classical past, but also in pictures dealing with issues of the mediaeval Rome and nineteenth-century city, where the past is employed so as to enable a commentary upon the important issues of the epoch's English society. William Holman Hunt's *Rienzi* – 1849, for instance, approached a subject from the 1830s novel of Bulwer-Lytton and renders the conversion of the young scholar Rienzi to political life, after his younger brother is killed by rival noblemen; nonetheless, the painting has also been considered as a means of politically initiating the painter's nineteenth-century fellow citizens.

According to George Landow (1984: 4), a series of Victorian ideas were often presented in Roman costume by the painting of the era; it is the case, among others, of Sir Edward Poynter's canvas entitled *Faithful unto Death* (1865), exhibiting a Roman sentry at his post, despite the threatening eruption of Vesuvius, whose message has come to be understood as an appeal to an appropriate behaviour required to Victorian colonial administration.

In a similar vein, *The Romans Leaving Britain* (1865), by John Everett Millais, is considered as a representation of the call of duty as well as of the possible connection between Rome and Britain, which the Victorians often saw as a modern inheritor of the ancient power.

Especially during the years of middle and late Victorianism, a series of major painters (Lawrence Alma-Tadema, J. E. Millais) as well as minor ones painted scenes of what they imagined to be the everyday life of ancient Rome which "showing the Romans at home, as opposed to the Romans in the Forum and the battlefield, ... encouraged the Victorian viewer to identify with the inhabitants of the heroic age precisely by making that age less heroic. Thus, however much Carlyle urged that men and women in the age of Victoria desperately needed heroes and other models for greatness, painterly realism and the emphasis upon genre detail in Victorian pictorial representations of ancient Rome tend to produce singularly unheroic views of ancient greatness." (Landow 1984: 35): Alma-Tadema's *The Juggler* (1870), *The Armourer's Shop* (1866), *A Visit to the Studio* (1873), etc.

Meanwhile, apart from this meaning-conveying manner of resorting to Roman past, Victorian painting also approaches a different view of the topic, which treats Rome-inspired subjects mainly aesthetically, as pure expressions of form and colour, as in Frederic Lord Leighton's *Flaming June* (1895) and Alma-Tadema's *Young Woman in a Garden* (1866).

Social subjects were also approached by Victorian painting, in a manner considered to have derived from Hogarth, often focusing on a perennial concern of the time: "fallen" women: H. Hunt's *The Awakening Conscience* (1853), A. Egg's *Past and Present* (1858), D. G. Rossetti's *Found* (1853), G. F. Watts' *Found Drowned* (1849-50) or Richard Redgrave's *The Outcast* (1851). During the Victorian epoch, women were frequently perceived to be exposed to social evils, which seemed to require their protection from the threatening outside world. At the same time, the faults of the 'fallen' women, sexually seduced due to their own weakness, were

considered unpardonable, and such paintings came to be quite popular in their display of moralizing lessons.

Towards the end of the nineteenth century, the so-called “problem picture” used to leave the details of the painting’s narrative ambiguous and restrained from providing final answers, so that the viewers were free to speculate on what they saw before their eyes. The genre, which is scarcely resorted to nowadays, was quite trendy at the time of the yearly shows of the Royal Academy, in late nineteenth-century England (Fletcher, 2003). Besides, such paintings centred on sensitive social issues, which could not have been debated directly, frequently representing women in doubtful situations. Although, at the time, the viewers appeared to enjoy the genre, offering plausible narratives through letters addressed to the painters or through competitions organized by newspapers, modern art subsequently rejected it as low art and ranged it within popular culture. One of the earliest problem pictures in Victorian art was considered to be John Everett Millais’ *Trust Me* (1862).

Painters that included Frederick Walker (1840-1875, *The Vagrants*-1868), Luke Fildes (1843-1927, *The Village Wedding*-1883), and George Clausen (1852-1944, *The Girl at the Gate*-1889) approached the social condition of the poor through the mediation of rural scenes, where human misery appeared, to a certain extent, softened by the envioning landscape. The milieu of heavy industry, on the other hand, was not widely represented and few were the painters who focused on subjects derived from the industrial field (William Bell Scott, 1811-1890, *Iron and Coal*, 1855-60).

Other painters including John Frederick Lewis (1804-1876, *The Coffee Bearer*, 1857), Edward Lear (1812-1888, *Masada*, 1858), Frederick Goodall (1822-1904, *The Finding of Moses*), David Roberts (1796-1864, *The Great Sphinx and Pyramids of Girzeh*, 1839), and Richard Dadd (1817-1886, *The Flight out of Egypt*, 1849-50) developed the so-called British Orientalist painting of the period, which primarily exploited subjects connected with foreign countries, and, more specifically with the Middle East.

Before coming into fashion, during the nineteenth-century, Orientalism appeared to have been inspired by the taste for exoticism, which could be traced long before this period. According to Lynn Thornton (Introduction to *Eastern Encounters*, the catalogue of an 1978

exhibition), images of far lands inhabitants, wearing turbans, were a stereotype of the European painting previous to the nineteenth-century conjunction between the Western and the Eastern civilizations, owing to colonial expansion, travelling, commercial connections, and the writings of the Romantics. Certain of the painters inspired by the Orient chose to spend several years in the East, either living with the nomads or in the larger cities, or even accompanying military and scientific expeditions; others remained there only for a few months, but continued to paint Oriental subjects after their returning home, relying upon their sketches or photographs, while others produced pictures of the Orient although they had no first-hand knowledge of the Eastern regions.

British Orientalist painters appear to have had their points of interest in regions like India, Egypt, Palestine, Syria, and Lebanon. And, while topographical artists (Owen Jones, Bartlett, Page, etc.) travelled to Persia and Arabia in order to better chart the territories and sometimes published their work as engravings, a large number of Victorian painters showed an interest in the East owing to the fact that the area gave them the opportunity to use its landscapes in their religious paintings. Accordingly, for its most part, the origins of the British nineteenth-century Orientalism in painting may be considered connected with religion, as artists, like the Pre-Raphaelite William Holman Hunt (*The Scapegoat* – 1856, *The Finding of the Saviour in the Temple* – 1860, *The Shadow of Death* – 1871), David Roberts (*Sketches in the Holy Land and Syria* – 1842-49), and even Frederick Goodall (*On the Banks of the Nile* – 1895), were religiously motivated when travelling to the Middle East.

Meanwhile, during the Victorian age, with its rejection of pictures of the nude body, originating in an all-pervasive code of respectability, Orientalism also appeared to supply a pretext for painting erotic scenes, which focused on dancers, chained slaves, or harems; it is considered that such paintings, despite their focusing on female naked body, found acceptance in the epoch, as they were most often attributed titles explicitly connected with Eastern regions or mythology that foreshadowed the painting's erotic nature.

During the Victorian age, artists of different stylistic extraction approached subjects derived from myths, symbol and folklore and took an insight into fairy painting, either as an exploit of a lifelong passion (Richard Dadd, Joseph Noel Paton) and a manner to assert and gain recognition

of their artistic careers (Daniel Maclise), or as a way of exploiting the popularity of the genre (Joseph Mallord William Turner, William Etty, Edwin Landseer, John Everett Millais, William Bell Scott, and Arthur Hughes). Fairy paintings were exhibited on a regular basis at the Royal Academy shows throughout the nineteenth century, and the artists extracted their subjects from various sources that included Shakespeare's plays (*The Tempest*, *Midsummer Night's Dream*), the poetry of Milton and Spenser as well as folklore and fairy tales.

With the mid-nineteenth-century spread of illustrated books and the important increase of fairy pictures audience, a series of painters (George Cruikshank, Richard "Dicky" Doyle, Arthur Hughes, Arthur Rackham, J. D. Batten, R. A. Bell, etc.) reconsidered their following of an academic career that could bring them public recognition, and, instead, laid the foundations of the Victorian fairy illustration, which developed popular media through satirical journals (*Punch*), novel illustrations, engraved folios, and fairy tale collections.

The nineteenth-century art also witnessed an expansion of portrait painting, which is assumed to have its origins in several factors of various extraction: the large number of wealthy middle-class landowners and traders, who made their fortunes owing to the new industrial and commercial context, the increase use of oil colours and canvases as well as the augmented demand for visually recording people and places.

According to Jeremy Maas (1969: 211), most painters of the Victorian period, including Wilkie, Etty and Landseer, approached portraiture and, although, they were primarily subject painters (John Collier – 1850-1934, Luke Fildes – 1844-1927, James Tissot – 1836-1902, etc.), they, nonetheless, "achieved, to a greater or lesser degree, distinction as portraitists." (Maas, 1969: 211) George Frederic Watts (1817-1904), who considered himself primarily as an allegorical painter, was generally ranked as the most accomplished Victorian portrait painter while Leighton, Poynter and Alma-Tadema created portraits in a neoclassical manner.

The Pre-Raphaelites and their associates (D. G. Rossetti, F. M. Brown, E. Burne-Jones, Holman Hunt, and Millais) gave remarkable portraits, too, which are considered to have been painted according to their distinctive vision and to bear the imprint of their particular subjectivity.

In accordance with the theories of visual art, genre painting encompasses those pictures that represent scenes and situations of everyday life comprising interiors, domestic settings and mealtimes, farming and herding scenes, tavern and market renderings, celebrations, household labour, street scenes, etc. The most evident characteristic of this kind of painting resides in the realistic presentation of the scenes displayed, which may be perceived as opposed to the classical tradition that used to attribute noble or dramatic features to the scenes depicted. While sometimes it is difficult to delineate genre painting from landscapes (which, as a rule, do not give particular significance to human figure) or still life interiors (that, although presenting domestic scenes, rely upon a posed configuration of items), it is widely admitted that genre painting sets forth a representation of habitual events, where human figure is an important element.

Victorian England, with its remarkable changes brought to manufacture production, farming, and living conditions, inspired a series of painters to exploit visually the habitual life events of common people. Among them, David Wilkie (1785 – 1841) and William Powell Frith (1819 – 1909) were two of the most widely known genre painters of the epoch; Wilkie is acknowledged as the initiator of the nineteenth-century school of British genre painting, besides having been acknowledged as a portrait artist and a “pioneer of the interpretation of Scottish history” (Collins: 2014) and part of his work (*The Letter of Introduction* – 1813, *Distraining for Rent* – 1815) is being exhibited at the National Gallery of Scotland. As far as his dedication to genre painting is concerned, he is attributed a significant influence both on the Scottish painters of his time (Alexander Fraser – 1785-1865, William Lizars – 1788-1859, William Kidd – 1790-1863) and on the subsequent generation that included: John Phillip (1817-67) and Erskine Nicol (1825-1904).

Frith, a full member of the Royal Academy beginning with 1853, considered one of the most important British painters of social history, produced several large-scale genre paintings: *Life at the Seaside* – 1854, (which critics range among the most accurate pictorial representations of the Victorian Age), *Derby Day* – 1858, and *The Railway Station* – 1862 that contains a large amount of details, which seem to have exerted a huge appeal on the painter’s contemporaries.

Also ranging within the category of the nineteenth-century genre painting, the paintings of Sir Edwin Landseer (1802-73) approached animal rendering with a fresh vision, which relied upon the insertion of “sentimental anecdotes” and upon attributing human emotions to animal world; his canvases also emphasized the representation of animal furs and hairs and attached emotional touches to the paintings.

Victorian painting, with its wide range of subjects and styles, approached by the different artistic movements of the period, not only managed to exert its attraction upon a large audience, but, even more important, it fully succeeded in raising “the spiritual tone of the community”.

BIBLIOGRAPHY:

1. Fletcher, Pamela, M. 2003. *Narrating Modernity: The British Problem Picture, 1895 – 1914*. Aldershot: Ashgate, Burlington.
2. Landow, G. P. 1984. “*Victorianized Romans: Images of Rome in Victorian Painting*” in *Browning Institute Studies: An Annual of Victorian Literary and Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge www.victorianweb.org.
3. Maas, J. 1969. *Victorian Painters*. Harrison House, New York.
4. Pelles, Geraldine. 1963. *Art, Artists and Society: Origins of Modern Dilemma; Painting in England and France, 1750-1850*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey.
5. Ruskin, J. 1888. *Modern Painters*. Vol. I Containing Parts I. and II. Of Principles, and of Truth, George Allen, Sunnyside, Orpington, Kent, <https://archive.org/stream/modernpainters01rusk#>.
6. Vaughan, William et al. 2005. *Samuel Palmer, 1805-1881: Vision and Landscape*. British Museum Press, London.
7. Wilcox, Timothy. 2005. *Tate British Artists: Samuel Palmer*. Tate, London.

NEW AGE. NEW RELIGION- RELIGION AS A CULTURAL CONSTRUCT

Simona Gruian

PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: The work is centered around the concept of religion as a cultural construct. In Anguish civilization and The future of an Illusion, Freud developed a theory of religious act as a form of repression individuals complexes - especially the Oedipal - and spoke about religion like nevrotic process. Also, according to Freudian psychoanalysis, the human obsession for the father figure is central to the birth of any religion. Jungian position regarding the specific of is different and demonstrate a opposed point of view. Jung questioned even the so-called cause of neurosis. Religion is not a construct that society needs and don't have anything in comun with the conflict between conscious and subconscious, religion means a release of energy libido. The two points of view on religion is highlighting specific points of departure in the era of New Age religiosity. On the other hand, postmodern discourse keeps the suction freudian point of view on religion as an expression of nevroses. Psychedelic experiments, induced trance states are all attempts to release frustration. New Age mythology is, in fact, man's attempt to overcome their own limitations and religion parody phenomenon is specific for this period. The study will analyze, from this perspective, mythology parody, New Age religions, such as Google Church, Kibologia, The Flying Spaghetti Monster Church of the The Church of Last Thursday, etc. This research want to circumscribe the mythologies that appear with the birth of the counterculture, respectively, and also the new generation of New Age mythology of postmodern society, as a result of weak ontology. The magic village is the concept that characterizes today's society, boiled into occultism of old, contaminated by fumes, as magic of a strong counterculture.

Keywords: New Age, globalization , desacralisation, parody , Mythology , Magic village

"fiecare din noi, sub o formă sau alta, se comportă ca un paranoic, corectează cu ajutorul visului acele elemente ale lumii care sunt de netolerat, ca apoi să insereze himere în realitate ... un mare număr de oameni caută laolaltă să-și asigure fericirea și protecția împotriva suferinței cu ajutorul deformării himerice a realității. Religiile umanității trebuie socotite ca iluzii colective de acest ordin".

Sigmund Freud - *Angoasă în civilizație*

Viziunea eliadescă asupra religiei era una sistemică: religia percepută de către autorul *Sacralului și profanului* e un sistem autonom care îmbracă forma unei hermeneutici totale, „chemată să descifreze și să explice toate întâlnirile omului cu sacralul, din preistorie până în zilele noastre”. Diferitele religii ale lumii pot fi explicate, astfel, prin predispozițiile psihice ale indivizilor dintr-o anumită zonă a lumii; poate de aceea, Eliade a formulat inclusiv noțiunea de geografie sacră. Teza unicității religiei căreia i se subordonează alte mii de religii este, însă, abandonată mai apoi, în favoarea heteronomiei sistemului religios, al cărui adept este Durkheim, sau ideologiei tripartite imaginată de către Dumézil.

Psihanaliza freudiană a insistat pe conceptul de religie ca și construct cultural. Dacă în studii precum *Psihopatologia... sau Totem și tabu*, Freud dezvoltă o teorie a actului religios ca formă de reprimare a complexelor indivizilor – cu precădere cel Oedipian – și consideră religiozitatea ca având substanță nevrotică, în studiile de mai târziu, *Viitorul unei iluzii* (1927); *Angoasă în civilizație* (1930), acesta adaugă nuanțe noi, orientându-și cercetările înspre încercarea de a cicumscrie religia ca expresie a civilizației umane. În *Viitorul unei iluzii*, conceptul de religie/fenomen religios este conectat cu acela de *iluzie*. Socotind iluziile drept construcții rezultate din dorințele indivizilor, Freud evidențiază relația dintre dorințele iluzorii și religie, ajungând la ideea că religia este rezultatul unor proiecții – de natură iluzorie - de care omul are nevoie pentru a se raporta la problemele/eșecurile vieții. Religia este forța necesară pentru a învinge boala, moartea sau alte încercări ale vieții. De asemenea, potrivit psihanalizei freudiene, obsesia omului pentru figura tatălui este elementul central al nașterii oricărei religii, respectiv subordonarea individului față de o forță superioară: "Cât despre trebuințele religioase, legătura lor cu starea infantilă de dependență totală, ca și cu nostalgia față de tată pe care o

suscită această stare, mi se pare incontestabilă ... Nu aş putea găsi o altă trebuinţă de origine infantilă tot atât de puternică cum este aceea care se referă la protecţia din partea tatălui. Consideraţia aceasta este suficientă ca să ne determine să retragem rolul de prim-plan sentimentului oceanic, care într-un fel tinde la restabilirea unui narcisism nelimitat. Putem descoperi în mod sigur originea atitudinii religioase dacă urmărim sentimentul de dependenţă al copilului. Şi dacă cumva îndărătul acestuia se mai ascunde ceva, acest ceva rămâne încă învăluit în ceaţă.”¹ Religia ca formă de civilizaţie formulează restricţii de natură erotică, adevărate „reguli” de conduită morală ce duc la refulare, sau acumularea de frustrări. Altfel spus, glasul comunităţii este acela care conferă un set de norme de conduită, menite să înăbuşe instinctele reprimite, întrucât „civilizaţia domină deci periculoasa ardoare agresivă a individului, slăbindu-l, dezarmându-l, punându-l sub supraveghere prin intermediul unei instanţe în el însuşi, asemenea unei garnizoane instalate într-un oraş cucerit”². Din acest unghi, ritualurile religioase contemporane care includ procesiuni extreme, autoflagelări sau posturi riguroase, reprezintă manifestări compulsive care traduc o presiune constantă dintre Eu şi Supraeu.

Nevoia de religiozitate aşa cum o înţelege Freud, este, de fapt, acea nevoie a oricărui dintre noi de a avea "un viguros prototip al tatălui"³ şi deci, „Religia ar fi acea nevroză obsesională a umanităţii care, ca şi aceea a copilului, îşi are originea în complexul Oedip, în relaţia cu tatăl”⁴. Creştinismul este, în acest sens, precum şi toate religiile monoteiste, expresii ale unor forme de civilizaţie a arhetipului patern. Aşadar, aceste religii ale tatălui funcţionează în baza credinţei – construct evident fals, după Freud- că la început "a existat o unică persoană care trebuie să fi părut gigantică şi care, ridicată apoi la rangul de zeităte, a revenit în memoria oamenilor”⁵. Religia reprezintă, de fapt, nevoia omului de a-şi construi astfel de sisteme de credinţe/ proiecţii iluzorii ce alcătuiesc civilizaţia, căci, de altminteri, conchide acelaşi Freud, dezbrăcată de încrederea într-un tată protector şi deconstruind întregul sistem religios, de la reguli de conduită morală, aşa-zise porunci bisericeşti, până la idei privind imortalitatea, comportamentul uman civilizat ar cădea sub incidenţa haosului „Dacă li se demonstrează că nu există niciun Dumnezeu atotputernic şi drept, nicio ordine divină a lumii şi nici o viaţă viitoare,

¹*The Freud/Jung Letters: The Correspondance between Sigmund Freud and C.G. Jung. Journal of the American Psychoanalytical Association.* (1976), pag. 669-683

² Sigmund Freud: *Moise şi Monoteismul. Edit. Antet, Bucureşti, Trad.de Adina Baranovschi, 2010*, pp. 32-33.

³ Idem, p.81.

⁴ Sigmund Freud: *Viitorul unei iluzii*, Editura Trei, Bucureşti, 2000, p.47

⁵ idem, p.382.

ei se vor simți liberi de orice obligație de a urma prescripțiile societății. Fiecare va fi neînfrânat, neînfricat, dând curs instinctelor sale asociale, egoiste, căutând să-și arate puterea; se va instala din nou haosul, căruia i-am pus capăt datorită miilor de ani de lucrare a civilizației."⁶

Dacă pliem aceste observații ale lui Freud asupra religiei ca și construct cultural pe ceea ce numim astăzi concurența dintre religie și știință, putem observa că însemnările psihianalistului sunt, încă, de o mare actualitate, întrucât „nenumărați oameni își află în învățăturile religiei unica lor consolare, neputând suporta viața decât datorită acestui suport. Vreți să le răpiți suportul, fără a avea să le dați nimic mai bun în schimb. S-a recunoscut că știința nu a realizat prea multe pe atunci, însă chiar dacă ar fi fost mult mai avansată, nu i-ar fi satisfăcut pe oameni. Omul are și alte trebuințe imperioase, pe care glaciala știință niciodată nu i le va putea satisface, și este foarte ciudat, la drept vorbind o culme a inconsecvenței, să vezi un psiholog — care întotdeauna a subliniat cât de mult se retrage inteligența în viața omului din fața instinctelor sale — străduindu-se acum să le răpească oamenilor o prețioasă satisfacție a dorințelor, ca, în schimb, să le dea o hrană intelectuală."⁷ De asemenea, religia este forța necesară pentru a învinge boala, moartea sau alte încercări ale vieții, căci, potrivit psihanalizei freudiene, obsesia omului pentru figura tatălui este elementul central al nașterii oricărei religii.

Poziția jungiană referitoare la specificul religiei se opune celei freudiene prin câteva nuanțe ce recontextualizează religia în raport cu colectivitatea/civilizația, sau chiar specificul proceselor psihice umane. Jung nu este de acord cu ideea că religia este o formă de nevroză sexuală, atrăgând atenția asupra pedalării mult prea insistente a maestrului său asupra acestui complex sexual. De fapt, Jung pune sub semnul întrebării chiar așa-zisa cauză a nevrozei, adică acele complexe sexuale ale individului, fiind de părere că altele ar putea fi cauzele nevrozei. Religia nu este un construct de care societatea are nevoie și nu se datorează conflictului dintre *Eu* și *Subconștient*, ci e, mai degrabă, un proces psihic ce poate să conducă la atingerea echilibrului interior. Religia înseamnă o eliberare a unui libido energetic, nefiind nevoie să o percepem drept o sumă de ritualuri religioase prin care se individul se despovărează de refulări. Mai mult decât atât, simbolurile religioase conturează partea de inconștient colectiv, iar arhetipul tatălui se proiectează tot în această zonă a inconștientului colectiv. Punctul nodal dintre psihanaliza lui Freud și Jung este acela că ambii sunt de acord cu faptul că religiozitatea este un fenomen

⁶ Idem, p.384.

⁷ Ibidem, p.392.

colectiv.

Cele două puncte de vedere asupra religiei reprezintă punctele de plecare în evidențierea relevanței actului religios în epoca New Age. Vom încerca să demonstrăm faptul că, oarecum, cele două psihanalize, cea freudiană și cea jungiană se regăsesc în ceea ce unii au recunoscut ca exerciții/experimente eliberatoare, revelatoare, în diversele tehnici șamanice ale acestei perioade. Pe de altă parte, discursul postmodern păstrează în nuce punctul de vedere freudian privind religia ca expresie a unei nevroze. Experimentele psihedelice, stările de transă indusă nu reprezintă oare, tot atâtea încercări de ștergere, eliberare a frustărilor, de depășire a barierelor trupului? Mitologiile New Age nu reprezintă, în fond, încercarea omului de a-și depăși propriile limite, de a se simți, măcar pentru puțin timp, supraom? Totuși, ceea ce aduce nou New Age-ul este acceptarea faptului că există un nivel al realității să-i spunem sacral, în care magia și religia se întrepătrund, că astfel de ieșiri din contingent - cum sunt stările de transă- pot fi socotite „deformări himerice ale realității”⁸, așa cum le numește și Freud.

Conștiința religioasă a omului se formează în zona inconștientului colectiv, astfel încât, privitor la relația dintre mitologie, credințe religioase și arhetipuri, am putea avea în vedere ideea unei memorii religioase colective a umanității. De asemenea, ținând cont de faptul că mitul este un limbaj subliminal al conștiinței noastre, am putea oare să certificăm existența unui limbaj mitic universal? Un limbaj mitic ce traversează marea dispută dintre cultură – desemnând spiritualul, inițierea, simbolul, mitul și revelația - și civilizație, adică materialitatea devenirii: știința, inducția, pragmatismul. Este adevărat că, pentru postmoderni, regăsirea ca ființe cosmice se realizează sub cu totul alte forme, care sintetizează înstrăinarea față de valorile ancestrale, însă limbajul mitic este născut printr-o serie de reprezentări pe care postmodernul și le creează în minte făcând apel la elemente ale tehnicii moderne. Firesc este, însă, să ne întrebăm, unde își au locul mitul și magia într-o lume a concurenței dintre *mythos* și *logos* cum o numește Paolo Bellini, dar și într-o societate a crizelor (sociale, politice, sau chiar ființiale)? Având în vedere aceste aspecte și aspecte, teza lui Bataille⁹ privind *comunitatea sacră*, trebuie să fim de acord cu ideea că știința a conferit mitului și religiei totodată, posibilitatea de a proiecta alte constructe.

Readucând în discuție ideile lui Levi-Strauss asupra esenței magiei, în *Jocurile minții*, Culianu observă că nu există o linie de demarcație clară între religie și magie, că în ambele cazuri,

8 Sigmund Freud: *Angoasă în civilizație*. Opere I. București. Editura Științifică. 1991, p.331

9 Georges Bataille : *L'expérience intérieure. Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1973

de fapt, mintea umană realizează aceleași *operații computaționale*. Mitologul nostru este de acord cu ideea că ambele nu sunt altceva decât niște *construcții sociale* – “într-adevăr, dacă magia, religia și știința nu există ca modalități separate de cunoaștere, ele în schimb există drept *construcții sociale* înzestrate cu o valoare euristică limitată, dar relevantă, în interiorul multor societăți umane. Discursul social însuși specifică granițele care separă aceste trei (sau cel puțin două) domenii, potrivit unor dihotomii precum: colectiv/individual, licit/ilicit, eficient/ineficient, rațional/nerațional, experimental/ nonexperimental, calitativ/cantitativ, util/dăunător, direct/indirect, explicativ/nonexplicativ, respectabil/nerespectabil”.¹⁰

Pe urmele lui J. Neusner, Frerichs și McCracken Flesher din *Religion, Science, and Magic*, ce realizează un exercițiu de justificare a apartenenței religiei, magiei și științei în baza criteriului rațional/irațional, Culianu este de părere că viziunea acestora este cât se poate de eronată, încercând totodată să răspundă la întrebarea dacă “e posibilă o definiție cognitivă a magiei, cu alte cuvinte dacă există un set de proceduri computaționale standardizate care circumscriu un singur domeniu cognitiv numit *magie*”¹¹.

Privitor la originea fenomenului religios și specificul acestuia, Culianu este de părere că, „istoria” diferitelor religii este “rezultatul interacțiunii a numeroase sisteme mentale. Cititorii care vor veni cu propriile cunoștințe din alte domenii, ca economia sau istoria socială dintr-o regiune a lumii sau dintr-o anumită perioadă de timp, vor fi probabil surprinși cât de bine se potrivește totul, căci “aceeași minte omenească produce religia, societatea și artefactele și în minte procesele productive sunt inseparabile. Distingem, oarecum artificial între diversele sisteme, toate fiind o inflorescență a minții. Concluzia neașteptată a acestei perspective *cognitive* asupra religiei este că o schimbare în sistemul religiei ar afecta imediat toate celelalte sisteme care creează istoria; așadar, religia are, de fapt, un enorm impact asupra tuturor celorlalte activități umane”¹².

În 1975, Borges scrie o povestire - *Secta celor 30* – care pune foarte grav problema felului în care oamenii se pot transforma datorită convingerilor religioase. Acele proiecții himerice aduse în discuție de către Freud, afectează distructiv membri unei comunități.

¹⁰ Ioan P. Culianu: *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi. Edit.Polirom, București, 2002, p.78

¹¹ Idem, p.337

¹² Idem, p.346

Deformarea ideilor religioase, distorsiunile cognitive cauzate de interpretarea deformată a religiei conduce, în cazul de față, la o transformare a individului în bestie. Numele sectei este cât se poate de interesant, iar cifra aleasă, 30, capătă o simbolistică aparte, devenind chiar mobil al venerării de către partizanii acestuia. Deși se declară creștini, îl recunosc pe Iisus Hristos și recunosc textul Bibliei, aceștia venerează, de fapt, simbolul numărului 30, în care văd o manifestare a sacralității: Mântuitorul a fost răstignit la această vârstă, ucenicul trădător, Iuda, l-a vândut pentru 30 de arginți etc. Mai mult decât atât, amputarea doctrinei religioase se realizează prin acte de autosacrificare a membrilor acestui cult cât se poate de ciudat: la împlinirea vârstei de 30 de ani aceștia sunt crucificați sau torturați, asumându-și cu stoicism destinul tragic. De aici reiese și agresivitatea sugerată de Culianu în *Religie și putere*.

Religiile lumii devin, pentru Culianu, „sisteme” generate de mintea umană, “hărți ale minții omenești”, iar punctele nodale (comune) ale acestor religii sunt explicate de fenomenul suprapunerilor: “oricare două hărți ale minții omenești trebuie în mod necesar să se suprapună, măcar într-un colț. Și cu cât aceste hărți sunt mai mari, cu atât au ele mai multe în comun”.¹³

Religia ca program mental - așa cum o înțelege Culianu - reprezintă, din perspectivă cognitivă, spargerea barierelor clasice de abordare a fenomenului religios. Paradigma cognitivă propune reducționismul, deoarece, „conceptele religioase pe care le avem astăzi sunt concepte ce au fost selectate cu succes dintre nenumărate alte variante”¹⁴. Funcționalitatea minții umane este cea care transmite/selectează conceptele noastre religioase, în baza propriilor constrângeri cognitive. Domeniile cognitive ale minții¹⁵ activează diferit și niciunul dintre acestea nu este răspunzător de procesul creării conceptelor religioase. Pe scurt, nu există o zonă a creierului uman răspunzător de generarea noțiunilor religioase, ci mai degrabă, aceste concepte religioase sunt o subcategorie a conceptelor supra-naturale, contra-intuitive, în răspăr cu categoriile ontologiei intuitive¹⁶. Așadar, nu putem interpreta religia drept un fenomen *sui generis*, ci trebuie, mai degrabă, să vedem în aceasta un fenomen care reflectă diversitatea

¹³ Ibidem, p.347

¹⁴ Pascal Boyer: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001, p. 32.

¹⁵ L. A. Hirschfeld, S. A. Gelman (eds.): *Mapping the Mind*. Cambridge, Cambridge University press, 1994.

¹⁶ Ilkka Pyysiainen: *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden, E. J. Brill, 2003, p. 20

funcțională a creierului uman. În termenii lui Culianu, știința cognitivă a religiei e limitată de cogniția individuală a fiecărui ins, depinzând de particularizarea proceselor psihice.

Deși între știință, religie și filozofie, tânărul cercetător așezaze un semn de egalitate, acesta insistă asupra puterii religiei. Teza proeminenței acesteia formulată de către Culianu este strâns legată de ideea supremației fenomenului religios în sânul unei societăți, drept pentru care, istoricul religiilor o consideră un instrument foarte puternic de manipulare și construire a mentalităților sociale. Pe urmele lui Giordano Bruno, care anunțase efectele negative ale manipulării fantasmelor asupra mulțimilor, Culianu atrage atenția asupra rolului pe care *magicianul cognitiv* – puțin exagerată, această nominalizare a istoricului religiilor este realizată de către Patapievici, definind personalitatea ultimului Culianu - personajul care ar deține controlul asupra instrumentarului și procesului de creație al fenomenului religios, odată aflat în posesia acestui secret al producerii religiei ca formă de cogniție, ar putea să manipuleze societatea: ”religia este și ea un fenomen de hipnoză colectivă, exercitată de un profet asupra unei mase de indivizi”¹⁷. E, poate, proiecția virală actuală, un mit al însușirii unei chei capabile să programeze o religie manipulatorie, în vederea deținerii controlului asupra universului viitor, o idee care ne amintește de felul în care funcționează acest absolutism religios al comunităților hilare, izolate, ale unor secte îndoctrinat, extremiste chiar, în sânul societății contemporane. Această amenințare a puterii religiei e de o actualitate covârșitoare, pentru o Europă cangrenată de migrația fenomenelor religioase extremiste, alimentând, totodată, variantele mitice ale mitului Antichristic. În acest sens, exemplul *scandalului Lombrosa* de care amintește Andrei Oișteanu readuce în prim plan mitul manipulării maselor populare, atunci când, în *Religie, politică și mit: texte despre Mircea Eliade și I.Petru Culianu* din 2014, acesta vede în *Lombrosa o societate ideală, sau o utopie contemporană*¹⁸. De această dată, furtul viselor omenirii se datorează încercării de a sabota circuitul natural al viselor, prin administrarea unei doze infime de cocaină, care aparent nu le periclita oamenilor sănătatea. Or, putem citi încercarea onirologului Gaspar Stolzius drept o metodă de supracontrol, de manipulare, prin care ”omenirea ajunsese la o

¹⁷ Ioan P. Culianu: *Eros și magie în Renaștere 1484*. București. edit. Nemira, 1999, p.156.

¹⁸ Andrei Oișteanu: *Religie, politică și mit: texte despre Mircea Eliade și I.Petru Culianu*. București. Edit. Polirom, 2014, p.363

dimensiune hotărâtoare în existența ei: posibilitatea de a controla visele unui individ, sau ale unei colectivități oarecare”¹⁹.

Suntem de părere că, problema căreia Culianu însuși îi căutase răspunsul este, dacă e posibilă o refacere a sistemului istoriei religiilor în baza unui joc mental? Este capabil acest joc să reflecte fenomenul religios contemporan, în baza unor exerciții intertextuale care să oglindească, astfel, deconstrucțiile diverselor manifestări ale sacrului și mitologiile vechi ale *tradițiilor culturale*? În baza acestor reflecții, prezenta lucrare se revendică drept un posibil exercițiu de simulare a acestui joc mental, construind o dinamică a manifestărilor mitice pe harta mentală postmodernă/ postumanistă.

Cercetarea de față dorește să circumscrie mitologiile care apar o dată cu nașterea contraculturii, respectiv generația New Age și totodată noile mitologii ale societății postmoderne, ca rezultat al unei ontologii slabe (Vattimo). Noile mitologii sunt construite în baza aceleiași metode fragmentariste, specifice imaginarului postmodern. Întregul reprezintă o sumă a fragmentelor preluate din alte culturi/imaginare culturale, în baza unor re-codificări mitice, sau deconstrucții/re-construcții ale unor mituri mai vechi. Mitologiile contraculturii pot fi considerate o serie de mituri precum călătoria în spațiu/timp, de-corporalizarea, stările alterate de conștiință datorate consumului de plante halucinogene sau a altor substanțe care provoacă stările de transă, furtul energetic, ubicuitatea, șamanul postmodern etc în vreme ce postmodernismul târziu, postumanismul am spune, prezintă noi construcții mitice, care țin, mai degrabă, de zona de contact a societății cu tehnica și cuceririle mediului virtual, de mediul utopic al acestuia, fiind socotite cybermitologii: cyborg-ul, avatarizarea, existența on –line/off- line etc. Statul magic este conceptul oportunității ce caracterizează societatea actuală, reîntoarsă înspre ocultismul de odinioară, contaminat de emanațiile, la fel de magice, ale unei contraculturi puternice. Astfel, practicile magice ocupă un centru de interes aparte al membrilor societății postmoderne, devenind chiar o expresie de raportare a individului la propriul destin. Chiromanția, tarotul, sau actele de divinație au câștigat teren tot mai mult în ultimul timp, precum au câștigat, deopotrivă, teren, cursurile de dezvoltare personală, spirituală. Socotit drept un magician postmodern, psihologul a devenit un substitut al șamanului, al vrăciului, iar tehnicile de autocunoaștere, precum și terapiile alternative

¹⁹ Andrei Oișteanu: *Narcotice în cultura română*. București. Edit. Polirom, 2010, p.478

de atingere a echilibrului interior sunt tot atâtea ritualuri magice de curățare/ întărire/echilibrare. Distanțarea de sacru nu este atât de răvășitoare precum e ea proclamată de unii teoreticieni. În esență, în postmodernitate putem identifica trei căi/ alternative de raportare la fenomenul sacru. Pe de o parte, putem vorbi despre dezvrăjirea lumii, fenomen proclamat (Max Weber, Durkeim, Wittgenstein) în numele secularizării și pe de altă parte, putem identifica atitudinea negatoare conform căreia nu discutăm despre o reîntoarcere a sacrului/religiosului, ci mai degrabă de extirparea / anularea sacralității datorată fundamentalismului (teza lui Marcel Gauchet²⁰).

Or, în societatea actuală putem să discutăm de evenimente care converg nu doar înspre dezvrăjire și anulare a religiozității, ci și înspre ceea ce Jean-Pierre Sironneau observa în Milenarisme si religii moderne: supraviețuirea limbajului simbolic și preeminența sa față de construcțiile conceptuale ²¹, drept permutare a sacrului/experienței religioase în alte contexte culturale. Din acest unghi, fenomenul religios ar putea fi manifestat în societatea actuală și în baza unor noi permutații ce țin de ordinul constructelor sociale.

Recitind reflecțiile lui Unamuno despre agonizarea religiei, Eliade analizează mișcarea hippie din Statele Unite, manifestate încă din a doua jumătate a anilor 1960, pe care o receptează ca o societate ocultă, dornică să experimenteze ieșirile din câmpul fizic al corporalității și integrarea energetică în marele univers prin ritualuri orgiastice, inițierea prin agape și consumul de halucinogene (ciuperci halucinogene sau alte opiacee). Ceea ce Andrei Oișteanu numește tema rebeliunii religioase ca atracție tematică a Enciclopediei religiilor lui Eliade, unde istoricul religiilor vede în mișcarea hippie o expresie a religiozității generației flower-power, este un ”exemplu al inepuizabilei și imprevizibilei noastre creativități”²².

În *Hippies from A to Z*²³ lansată în 1999, Skip Stone constată caracterul revoluționar al acestei schimbări, pe care o putem considera astăzi asemenea unei contraculturi definite prin libere sexuală, non-conformism și toleranță pentru diversitatea culturală și/ sau religioasă. Dar, așa cum observă Corin Braga, cenzura extremistă s-a impus asemeni unei adevărate “cortine de fier” asupra imaginarului uman. Respingerea sacrului de către astfel de regimuri totalitare a condus la o revenire a sa în jurul anilor '60 sub forma unor manifestări religioase fără precedent.

²⁰ Marcel Gauchet: *Dezvrăjirea lumii - o istorie politică a religiei*. Editura Nemira, București, 2006, 331p

²¹ Jean-Pierre Sironneau: *Milenarisme si religii moderne*. Edit.Dacia, Cluj-Napoca, 2006

²² Mircea Eliade, apud Andrei Oișteanu: *Narcotice în Cultura română*. București. Edit.Polirom, 2002, p.312

²³ <http://www.hipplanet.com/books/atoz/atoz.htm>

Este vorba, în principiu, de o reactivare a unei zone de sacralitate care se manifestă prin suprarealism magic, onirism/ezoterism, experimente hiptote, psihedelism, într-un cuvânt despre mișcarea denumită New Age, căci, ”Refulat de mentalitatea pozitivistă, raționalistă și atee, sacrul se întoarce prin religii New Age în care plantele halucinogene și cercetarile asupra aparatului cerebral contribuie în egală măsură la deconspirarea certitudinii realității, în care lumile virtuale concureaza tot mai mult cu lumea prezentă, în care eurile multiple și stările alterate de conștiință își cer, dacă nu independența, atunci dreptul la coabitare democratică cu eul raționalist monouman”²⁴.

În *Encyclopedia of Language and Linguistics Lancaster University*²⁵, John F.A. Sawyer identifică una dintre mișcările religioase/spirituale, care s-a născut în baza unei mitologii lingvistice. Este vorba despre *Quaker-ii tăcerii*. Un cult sincretic ce îmbină elemente de limbă și cultură africană, cu cele de origine engleză, franceză, sua portugheză, pentru care tăcerea devine o forță majoră de manifestare a sacrului. Nu este vorba despre tăcere în sensul credințelor taoiste orientale, dimpotrivă, golul/vidul mental este perceput ca formă de sincretism lingvistic, de desprindere de profan.

Religiozitatea postmodernă poate fi înțeleasă ca expresie a unor forme de neopăgânism eclectic, sincretic, nefundamentată dogmatic și care se datorează, în mare măsură, contaminării sociale cu mijloacele revoluționare ale tehnicii. Cu alte cuvinte, se prea poate ca tocmai avântul științific al acestori timpuri turboacceleratoare (Deleuze&Guattari) ciberindustriale, să fie cele care au născut mitologii noi. Este cazul, de pildă al unei mișcări spirituale intitulate *Biserica Google*²⁶, fundamentate de către Matt MacPherson. Adepții acestei secte cred cu tărie în forța zeului Google, în omnisciența și omniprezența sa. Mai mult decât atât, putem observa chiar un anumit fenomen de continuă reactualizare a mitului hristic – deși nota parodică e păstrată în spirit postmodern - prin puterea rugăciunii. Ritualul rugăciunii google e un act mimetic ce are la bază fragmentarea unor rugăciuni creștine și re-încapsularea acestora în noi forme de texte așa-zis sacre. Pentru exemplificare, vom traduce câteva fragmente din rugăciunile google.

²⁴ Corin Braga: *Carlos Castaneda și stările alterate de conștiință. Șamanismul postmodern* în *Caietele Echinox* nr.8/2005

²⁵ John F.A. Sawyer: *Encyclopedia of Language and Linguistics Lancaster University*. UK, 2001, p.421

²⁶ <http://www.thechurchofgoogle.org/>

Varianta unui *Tatăl nostru* cibernetizat:

*Google nostru, care ești în spațiul virtual,
Sfințească domeniul tău .
Căutarea ta să vină ,
Rezultatele tale să fie făcute,
Pe 127.0.0.1 așa cum este în Googleplex .
Da-ne nouă căutările noastre de zi cu zi ,
Și ne iartă nouă spam-ul nostru,
Așa cum îi iertăm pe cei care trimit mesaje nesolicitate împotriva noastră .
Și nu ne duce în ispită ,
Dar, ne dă tot de la Microsoft .
Căci Tu ești motorul de căutare ,
Și puterea ,
Și gloria ,
Pentru totdeauna.
Amin.*

Un altfel de Ave Maria:

*Bucura-te Google, plin de hit-uri.
Rezultatele căutării noastre sunt cu tine.
Binecuvântată ești tu, între toate motoarele de căutare,
și binecuvântat este rodul serverelor tale.
Google Sfânt , mamă de căutări.*

*Roagă-te pentru noi, păcătoșii ,
acum și în ora morții hard-disk- ului nostru.
Amin.*

Rugăciune binară a lui Jonathan Hill:

01010111 01100101 00100000 01101010 01101111 01101001 01101110 00100000 01110100
01101111 01100111 01100101 01110100 01101000 01100101 01110010 00100000 01110100
01101111 00100000 01110100 01101000 01100001 01101110 01101011 00100000 01000111
01101111 01101111 01100111 01101100 01100101 00100000 01100110 01101111 01110010
00100000 01110100 01101000 01100101 00100000 01101011 01101110 01101111 01110111
01101100 01100001 01100111 01100101 00100000 01100001 01101110 01100100 00100000
01110111 01101001 01110011 01100100 01101111 01101101 00100000 01110011 01101000
01100101 00100000 01100010 01110010 01101001 01101110 01100111 01110011

O posibilă parodie a unuia dintre Psalmii lui David:

*Google este motorul meu ; Nu trebuie să mă îndoiesc de asta.
El mă face să fiu mai bun; Nu mă voi teme.
El mă povățuiește la drumul înspre cunoaștere .
El recuperează paginile mele pierdute:
El mă povățuiește pe cărări pagerank în numele dragostei.
Chiar dacă ar fi să umblu prin valea umbrei în ignoranță,
Nu mă tem de nici un linkfarms: căci Tu ești cu mine ;
Paradisul tău și e-mail-ul Tău mă mângâie .
Tu întinzi tabele înaintea mea cu prezența rezultatelor minore;
Tu dai valoare căutării mele;
Cu siguranță PageRank și conținutul său mă vor însoți în toate zilele vieții mele,
și voi locui în Google pentru totdeauna.*

Într-un top²⁷ al ultimelor zece secte postmoderne se numără și *Discordianismul*, înființat prin 1959 de către *Greg Hill* și *Omar Khayyam* și al cărui simbol este acela al haosului sacru. Nu este vorba despre o simbioză *Yng* și *Yang*, dimpotrivă: adepții săi o venerază pe zeița *Eris*, a discordiei și cred cu tărie că totul este adevărat, anulând minciuna.

Alte secte născute în sânul *New-Age-ului* pot fi considerate *Last Thursdayism* (*Ultima vineri*), *Biserica subgeniilor*, *Campus Crusade for Cthulhu*, *Biserica din Emacs* (și *Biserica Vi*), *Biserica Maradoniană*, *Pastafarianism*. Multe dintre aceste religii sunt, de fapt, niște abscese religioase parodice, care s-au format în manieră postmodernă, printr-o tehnică a juxtapunerilor fragmentare, prin basculări ale unor reminiscențe mitice ale secolelor anterioare, sau noi asocieri ale unor fragmente mitice deja deconstruite. Unele dintre ele păstrează elemente din alte mari culte – cum este taoismul în cazul *dudeismului* - sau, altele funcționează ca satire deconstructiviste ale unor credințe sau chiar sisteme religioase. În acest caz, vorbim despre constructe mitico - religioase parodice postmoderne, cum ar fi *Unicornul roz invizibil*, *Kibologia*, *Prima biserică a ultimului hohot*, *Ultima joi*, sau *Church of the Flying Spaghetti Monster* (*Pastafarianism* –ul, sau *Biserica Monstrului zburător de spaghetti*).

În continuare o să prezentăm specificul câtorva dintre aceste noi religii, insistând asupra mitologiilor pe care acestea le-au construit. Pentru *kibologiști* - termenul derivă de la Kibologie – un soi de religie parodică- liderul său este *Kibo*, o figură reprezentativă a lumii virtuale a anilor 1990, care a fost considerat zeul suprem, datorită textelor sale umoristice, receptate de către partizani drept o sursă de energie și bunădispoziție. Pe pagina de start a acestei secte²⁸ putem regăsi niște corelații foarte nostime. De pildă, una dintre întrebările adresate posibililor aderenți este cine ar putea fi învingător într-o luptă dintre *Kibo* și: *Iisus*, *Superman*, *Xibo*, *Bill Gates*, *Picard*? Răspunsurile sunt cât se poate de nostime:

(a) *Kibo*, pentru că *Superman* nu are habar de puterile sale;

²⁷ <http://listverse.com/2008/04/12/10-post-modern-religions/>

²⁸ <http://www.kibo.com/faq/>

(b) Kibo, pentru că Iisus ar fi prea drăguț ca să îl bată și e ocupat cu răspunsurile pe care trebuie să le dea la rugăciunile oamenilor. Astfel, fără să observe, Kibo se furișează și îl bate. Kibo surprinde pe oricine.

(c) Kibo, pentru că Xibo este rău. Dumnezeu învinge mereu împotriva răului, cu excepția sălii de gimnastică.

(d) Kibo, pentru că a se vedea răspunsurile de mai sus.

(e) Kibo, pentru că e mai talentat decât William Shatner și Picard este nebun de gelos.

Nota umoristico-sarcastică se datorează în bună măsură cascadelor de întrebări ciudate, cu răspunsuri la fel de amuzante, precum *Sunt canadienii oameni ca noi? – Da, cu excepția lui William Shatner și părul său.*

Church of the Flying Spaghetti Monster (Pastafarianism-ul, sau *Biserica Monstrului zburător de spaghetti*) a fost legitimată în mainstream-ul anilor 2005, de către Bobby Henderson, însă se pare că acest cult religios a avut o istorie secretă, fiind descendentă a mișcărilor religioase aparținând contraculturii. Apelând la deconstrucție, și la modelul îndoctrinării maselor prin religii precum Creștinismul, sau Islamismul, adepții acestei iluminări spirituale, așa cum o declară ei înșiși, susțin că, de fapt, există multiple niveluri de manifestare a religiozității, precum există și o legitimitate a fiecărui nivel în parte. Relativismul acestor stratificări deschid porțile înspre dialogismul cu oricare dintre membrii altor confesiuni, căci pastafarianis-știi cred în evanghelizare, la fel de mult precum cred că oamenii au evoluat din pirați, că de fapt, cercetătorii, oamenii de știință reprezintă o formă evoluată a piraților. Evanghelizarea ca misiune a FSM, constă în parade grandioase în care, evident, protagoniștii sunt pirați. În scrisoarea de prezentare a acestei mișcări spirituale ²⁹ este specificată credința de bază a fondatorilor și misionarilor acesteia în existența unui Monstru zburător al spaghettielor care ar fi creat universul. De asemenea, mărturisirile acestora încredințează faptul că *niciunul dintre ei nu l-a văzut, însă se află în posesia unor documente care explică în detaliu puterea acestuia.* Raportarea la ateism este anulată, fiindcă, așa cum se autodefinesc, pastafarianis-știi sunt

²⁹ <http://www.venganza.org/about/open-letter/>

împotriva isteriei doctrinelor religioase: *we are anti-crazy nonsense done in the name of religion*. Sarcasmul discursului pastafarianist conturează ideea unei mișcări religioase satirice, care ia în glumă toate adevărurile celorlalte religii, întrucât, paradigma pe care aceștia o construiesc, este, de fapt, aceea a falsei legitimități a cultelor religioase. În spatele acestui evident spectacol de replici satirice, ideea religiei controlate și legitimate de către comunitate reflectă o altă problematică a alunecării în alte ideologii. Făcând oarecum conexiune cu termenul *gândirii slabe* a lui Vattimo, nu putem să nu ne întrebăm dacă aceste mișcări religioase nu sunt, oare, altceva decât expresia slăbirii religiozității omului postmodern? O slăbire a credinței echivalentă cu pierderea în marile narațiuni, căderea miturilor și renunțarea la mit. O mitologie construită din unghiul constructelor sociale. Cu toate că prima reacție imediată este aceea să credem în această dezvrăjire/dezmembrare a lumii, există și un miracol al salvării culturii prin mit. Un miracol al imaginarului postmodern de a (re)naște mitologii. *Biserica Monstrului zburător al spaghetelor* este un alt astfel de construct mitic, o mitologie care deconstruiește alte mitologii, dar în același timp se legitimează ca nou mit al relativismului religios. Dacă realitatea este expresia diverselor sale nivele (Baudrillard), atunci și religiozitatea postmodernă se manifestă ca atare, întrucât constructele sociale se formează sub lentila unei lupe care relativizează discursurile unei gnoseologii la fel de relative. Pe de altă parte, având în vedere faptul că pentru foarte mulți indivizi fenomenul religios se manifestă prin nevoia de apartenență la un grup /colectivitate, pastafarianist-știi intuiesc faptul că experiența religioasă nu mai reprezintă pentru individ o cale, chiar nevoie de comunicare cu Dumnezeu, ci este, mai degrabă, nevoia individului de a aparține unui grup social, de a-și găsi puncte comune cu alții.

În *New religions as global cultures : making the human sacred*³⁰, Hexham Irving și Karla Poewe analizează o modalitate diversă de manifestare a sacrului în societatea postmodernă. Dincolo de argumentele pe care le lansează autorii privind natura cultelor – văzute ca produse a interacțiunii dinamice dintre religiile popoarelor și învățăturile tradiționale ale lumii, aceștia sunt de părere că, odată cu pierderea credinței în mitologiile modernității, noile religii ale postmodernității s-au circumscris prin amestecul unor elemente din perimetre diferite: unul al științei și celălalt din recombinații ale unor mitologii care derivă din tradiții culturale locale. Pornind de la aceste asumții, am putea spune că fenomenul modelării mitice

³⁰ Irving, H. și Poewe K.: *New religions as global cultures : making the human sacred. Making the human Sacred*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1997

este specific acestei perioade istorice, ceea ce numim astăzi mitologii postmoderne nu este altceva decât o mereu continuă prefacere a miturilor locale/constructelor culturale, care vin în contact cu o cultură a noilor cuceriri ale științei și tehnicii.

The Church of Last Thursday – Biserica ultimei Vineri - este o altă mișcare religioasă postmodernă care promovează supremația omului în univers, un soi de moștenire nietzschiană a morții lui Dumnezeu, astfel încât, la întrebarea *Credeți în Dumnezeu?*, răspunsul din catehismul acestui cult este: *Da, credem, dar nu în acel Dumnezeu al Bibliei. Credem că tu ai creat acest univers*³¹. De altfel, doctrina acesteia este că toate amintirile noastre despre acest univers nu sunt decât o iluzie, că totul a fost implantat în creierele noastre înainte de ultima vineri. *Ai creat universul Vinerea trecută la nouă și acesta va expira vinerea viitoare la nouă*. Stabilirea acestor limite ale creației readuce în discuție mimetismul, o mimare actului divin al Genezei, însă practicanții declară că religia ultimei vineri nu este sarcastică, nu constituie o religie ironică-parodică.

Un pronunțat caracter parodic îl are Biserica Subgeniilor³², autoproclamată *A Spazz-Church of macho irony*, având în centru cultul unei divinități, pe nume Bob și a soției sale, Connie, care se declară drept o anti-virgină. Bob e un idiot proclamat în care oamenii trebuie să vadă doar un Mântuitor de scurtă durată. Așa-zisa religie a subgeniilor nu este altceva decât expresia împotrivirii sarcastice la adresa creștinismului. Cântecele moi ale lui Bob sunt o alternativă parodică de eliberare a omului prin râs. A-ți închipui Apocalipsa în termenii unei grandioase parodii este un gest constant al subgeniilor. Anunțul prăbușirii universului este receptat de către aceștia pe fundalul hohotelor de râs, raportându-se cu sarcasm la travaliul cotidian al poverii job-ului omului de rând. Pretinsele farfurii zburătoare cârmuite de zâne ale Sexului se află pe o rută cunoscută doar de ei, iar accesul înspre acestea îi costă 30 de dolari pe eventualii doritori. Bani reprezintă cotizația noilor aderenți și trebuie plasați în contul indicat pe pagina de facebook³³ a organizației.

³¹ <http://www.last-thursday.org/questions>

³² <http://www.subgenius.com/index.html>

³³ <https://www.facebook.com/The-Church-of-the-SubGenius-11030822222/>

Biserica maradoniană a fost fondată public în 1998³⁴, însă rădăcinile acesteia trebuie căutate undeva în anii 1960. Cultul mingii și al magiei atmosferei de stadion stă la baza acesteia, iar imnul lui Andrés Calamaro preaslăvește un Maradona în ipostază angelică. Fotbalul este receptat drept artă magică a balonului, capabil să-l propulseze pe individ într-o altă dimensiune a realității. Aclamarea din arenă reprezintă expresia unei beatitudini divine care este datorată acestei arte a balonului rotund.

Unele Religiile New Age se autoproclamă moștenitoare ale Gnosticismului antic. În California, de pildă, activează o sectă intitulată *Church of Gnostic Mysteries* condusă de către episcopul Rosamonde Miller, care susține că este conducătorul a douăsprezece biserici gnostice din lume. Stephan Hoeller este cel care a pus bazele revistei "Gnosis" și din 1967 a devenit episcop al "Ecclesia Gnostica" din Los Angeles. De tradiție gnostică este și oridinul *Golden Dawn*, condus de către Aliester Crowley.

BIBLIOGRAPHY:

1. Bataille, Georges: *L'expérience intérieure. Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1973
2. Braga, Corin: *Carlos Castaneda și stările alterate de conștiință. Șamanismul postmodern în Caietele Echinoc nr.8/2005*
3. Boyer, Pascal: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001
4. Culianu, Ioan P.: *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi. Edit.Polirom, București, 2002,
5. Culianu, Ioan P.: *Eros și magie în Renaștere 1484*. București. edit. Nemira, 1999, p.156.
6. Freud, Sigmund: *Moise și Monoteismul. Edit. Antet, București, Trad.de Adina Baranovschi, 2010,*
7. Freud, Sigmund: *Viitorul unei iluzii*, Editura Trei, București, 2000,

³⁴ <http://www.iglesiamaradoniana.com.ar/>

8. Freud, Sigmund: *Angoasă în civilizație. Opere I.* București. Editura Științifică. 1991,
9. Gauchet, Marcel: *Dezvrăjirea lumii - o istorie politică a religiei.* Edit. Nemira, București, 2006,
10. Hirschfeld, L. A., Gelman, S. A. (eds.): *Mapping the Mind.* Cambridge, Cambridge University press, 1994,
11. Irving, H. și Poewe K.: *New religions as global cultures : making the human sacred. Miking the humain Sacred.* Boulder.Colo:Westwiew Press, 1997
12. Oișteanu, Andrei: *Religie, politică și mit: texte despre Mircea Eliade și I.Petru Culianu.* București. Edit. Polirom, 2014,
13. Oișteanu, Andrei: *Narcotice în cultura română.* București. Edit. Polirom, 2010,
14. Pyysiainen, Ilkka: *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion,* Leiden, E. J. Brill, 2003,
15. *The Freud/Jung Letters: The Correspondance between Sigmund Freud and C.G. Jung. Journal of the American Psychoanalytical Association.* (1976)
16. Sawyer, John F.A.: *Encyclopedia of Language and Linguistics* Lancaster University. UK, 2001,
17. Sironneau, Jean-Pierre: *Milenarisme si religii moderne.* Edit.Dacia, Cluj-Napoca, 2006
18. <http://www.thechurchofgoogle.org/>
19. <http://listverse.com/2008/04/12/10-post-modern-religions/>
20. <http://www.kibo.com/faq/>
21. <http://www.venganza.org/about/open-letter/>
22. <http://www.last-thursday.org/questions>
23. <http://www.subgenius.com/index.html>
24. <https://www.facebook.com/The-Church-of-the-SubGenius-11030822222/>
25. <http://www.iglesiamaradoniana.com.ar/>

**FROM CENTER TO PERIPHERY: THE HOLY SEE, CENTRAL EUROPE AND THE
OTTOMAN DOMINATED TERRITORIES DURING THE 17TH CENTURY,
PATTERNS OF THE COUNTER-REFORMATION/ CATHOLIC REFORM**

Diana Maria Dăian

PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

*Abstract: The following research aims to emphasize different patterns of re-catholicization in Central Europe and in the territories under Ottoman rule during the seventeenth century, tracing a distinctive note between the Roman model (the center) and the models found in the Habsburg Empire, as well as in the territories occupied by the Turks (Hungary and Transylvania). In the personal territories/possessions of the Habsburgs, the Counter-reformation/the Catholic Reform was promoted by the dynasty and at a lesser level by the bishops, being stated the fact that the process of consolidating the monarchy within the Austrian lands and within the belonging kingdoms found a strong base in re-stating the Catholicism, for all the period beginning with the end of the sixteenth century and up to the peace of Westphalia (1648). The policy adopted by the Wittelsbachs (and afterwards, by the Habsburgs) can not be considered a simple response to the Protestant Reformation: beginning with Albert V (1550-1579), Wilhelm V (1579-1598) and, especially, with duke Maximilian I (1598-1651), the Wittelsbachs tried to shape the idea of a *sancta Bavaria*, a sacred Bavaria where the Roman Catholicism/the Roman „orthodoxy” and the ducal absolutism interacted with the purpose of constructing an uniform/unitary, authoritarian, pious and disciplined state. Only in Bohemia and Moravia the bishopric played a much more important role in the affirmation of the Counter-reformation during the seventeenth-century and even in this region, at Olmütz (Moravia), Habsburg prelates occupied episcopal sees in the middle of the seventeenth century.*

Compared to the bishoprics, the religious orders represented both for the Empire and the Ottoman territories a force for the re-establishment of the Catholicism, information proved to be true both for the centralized Society of Jesus, but also for the provincial organization of those orders combining the medieval tradition and the modern one (Premostratensians, Franciscans,

Capuchins). In Bohemia, as a result of the particular historical conditions regarding the seventeenth-century Catholic reconquista, the importance of the religious orders proved to be bigger as compared to the Austrian lands due to the instructive activity and that of converting the „non-Catholics” under the sign of a baroque piety and a militant fervour. Finally, in the case of Hungary and Transylvania, we are the testimonies of an organized action of reconquista lead by the Habsburgs beginning with 1683 and invested with the dimension of a crusade; up to that moment, the process of restoring the Catholicism had been lead by the religious orders (Jesuits, Franciscans) and by the nobles, movement known as „missionary noble Counter-reformation”. In spite of the difficulties encountered, at the middle of the seventeenth century, Rome managed to consolidate its missions in the territories under Ottoman rule, meeting the devotional exigences of the laity living in the meridional regions of the territories occupied on which the apostolic nuncios focused their attention. One can not neglect the result of the missionary activity within the territories mentioned above, aspects proved by the exploration of the local realities and by the finding of particular solutions, specific to the apostolate at the frontiers of the Catholic world so as to restore and consolidate the Roman faith.

Keywords: Counter-reformation, Habsburg Empire, Bohemia, Hungary, Transylvania, seventeenth-century

La sfârșitul secolului al XVI-lea, se părea că Reforma lui Martin Luther înghițise teritoriile Imperiului Romano-German: nordul Germaniei era o cauză pierdută pentru catolicism, cu excepția diocezei de Münster; Boemia, patria husiților, era în mare măsură protestantă; în partea de mijloc a Rinului, Palatinatul amenința ca o citadelă a protestantismului, mai întâi luterană și ulterior calvină; în partea de sud-vest, ducatul de Würtemberg și alte orașe imperiale rămăseseră luterane; nu în ultimul rând, protestanții se bucurau de un succes fulminant chiar și în teritoriile ereditare ale Habsburgilor.¹ În ceea ce privește cei șapte electori, trei erau catolici (arhiepiscopii de Mainz, Trier și Köln), trei erau protestanți (electorii de Brandenburg, Saxonia și Palatinatul), respectiv unul (regele Boemiei) urma să treacă din tabăra catolică în cea protestantă în 1618, moment în care avea să izbucnească Războiul de 30 de ani. Continuând ierarhia stărilor, adeziunea catolică era cel mai bine definită în rândul principilor-episcopi (Würzburg, Bamberg,

¹ Ronnie Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1570-1770*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 73-74.

Münster, Paderborn, Speyer, Worms), cu excepția notabilă a ducelui de Bavaria. În rândul cavalerilor imperiali, atașamentul protestant prevala, chiar și în Franconia aceștia erau nominal vasali ai principelui-episcop de Würzburg. În ceea ce privește orașele reprezentate în Dietă, mai puțin de o treime rămăsese catolică, cele mai numeroase fiind orașe mici în sud-vestul Imperiului; în cadrul orașelor imperiale mari, nu mai mult de o persoană din 10 era catolică, cele mai importante excepții fiind Köln și Aachen.²

Plecând de la considerațiile de mai sus, prezenta cercetare își propune să pună în lumină diferite *pattern-uri* ale re-catolicizării în Europa Centrală și în teritoriile de sub dominație otomană pe parcursul secolului al XVII-lea, trasând o notă distinctivă între modelul roman (centru) și modelele regăsite în Imperiul habsburgic, respectiv teritoriile aflate sub dominație otomană (Ungaria, Transilvania). Reforma tridentină și Contrareforma clerului secular în teritoriile Reich-ului, dar și în cea mai mare parte a Europei Centrale și Orientale, trebuia să se confrunte în general cu mutațiile provocate de Reforma protestantă. Exceptând consecințele de ordin politic și temporal care au afectat sau chiar au eliminat instituții eclesiastice de primă importanță sau nu (episcopate, capitluri, rețele parohiale, beneficii eclesiastice), mai ales în ariile Reich-ului trecute la Reformă, apărarea sau reconquista catolică trebuia să continue reglarea conturilor cu rezistențele tradiționale la adresa papalității și a Curiei romane venite din lumea germanică, cu numeroasele prerogative ale suveranilor teritoriali (chiar și catolici) în contextul instituțiilor eclesiastice, cu puterile de control sau de intervenție ale orașelor, episcopilor, abaților, capitlurilor, patronilor laici privind beneficiile eclesiastice.³

Copleșită de succesul primului val reformator (momentul Martin Luther), Biserica catolică din Imperiu a început să răspundă doar din 1540, primele impulsuri venind din partea orașelor în cadrul cărora trăia un patriciat urban catolic încă devotat tradiției.⁴ Reînnoirea catolică în spirit tridentin avea să se materializeze începând cu anul 1580, rezistența protestantă fiind doar o fațetă a monedei; o puternică opoziție la adresa reformelor tridentine a fost

² *Ibidem*, p. 74.

³ În lumea religioasă a teritoriilor cehe de la începutul epocii moderne existau numeroase tensiuni între loialitatea față de Roma și autonomia locală de decizie și acțiune. Această practică „autonomă” era legată de politica Imperiului habsburgic și, implicit, de politicile locale ale provinciilor componente. Ordinele religioase reprezentau o autoritate relativ independentă, larg respectată de Curia romană, cu condiția ca frații să respecte învățăturile „ortodoxe” și disciplina politico-religioasă. Tomáš Parma, “Bishops are not Necessary for Reform”, în Massimo Carlo Giannini (ed.), *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Viella, Roma, 2013, p. 181.

⁴ Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, p. 75.

reprezentată de catolicismul tradițional, în mod particular, de interesele corporatiste reunite în Biserica imperială (*die Reichskirche*), în cadrul căreia episcopii, abații și alți prelați eclesiastici ale căror drepturi au fost garantate de constituția imperială și care și-au apărut autonomia și privilegiile împotriva intervențiilor din afară.

În ciuda tuturor impedimentelor menționate anterior, Reforma catolică a înregistrat progrese considerabile în cadrul monarhiei habsburgice, trei factori fiind responsabili pentru succesul său: în primul rând, scopurile Contrareformei au coincis cu interesele dinastiilor catolice în centralizarea statului modern; în al doilea rând, fervoarea și vitalitatea Reformei catolice au fost susținute de o elită socială/spirituală care a ocupat rangurile noilor ordine religioase și administrația statului confesional; în al treilea rând, Contrareforma a constituit sursa de inspirație pentru reînvierea formelor tradiționale de pietate, conducând devoțiunea populară înspre forme mai acceptabile din punct de vedere tridentin.⁵

În urma Dietei de la Augsburg (1556), statele catolice ale Reich-ului au preluat deliberările tridentine din punctul de vedere al transformării instituțiilor religioase și al disciplinei eclesiastice, dar evoluțiile au fost lente, mai ales în ceea ce privește formarea unui nou cler. Acesta a fost un sector în care colegiile iezuiților și învățăturile de filozofie și teologie împărțite de iezuiți au avut un rol fundamental; alături de colegiile iezuite, un rol limitat l-au avut și seminariile episcopale, respectiv puținele seminarii fondate de capitluri, expresie a forțelor și tensiunilor locale în comparație cu conexiunile inter-regionale ale instituțiilor Companiei lui Iisus. Important este faptul că nu vorbim despre a forma *stricto sensu* un nou cler, ci despre a opera asupra unei situații deja existente, în contextul unei divizări religioase irevocabile.

În teritoriile/posesiunile personale ale Habsburgilor, Contrareforma a fost promovată de dinastie mai degrabă decât de episcopi. Istoricii au argumentat convingător că procesul de consolidare a monarhiei habsburgice în teritoriile austriece și în regatele respective s-a bazat substanțial pe reafirmarea catolicismului, începând cu sfârșitul secolului al XVI-lea și până la pacea din Westfalia (1648).⁶ Politica Wittelsbach-ilor (și mai târziu a Habsburgilor) nu mai era doar o rispostă la protestantism: începând cu Albert V (1550-1579), Wilhelm V (1579-1598) și în special ducele Maximilian I (1598-1651), Wittelsbach-ii au încercat să forjeze ideea unei

⁵ *Ibidem*.

⁶ Anthony D. Wright, *The Counter-reformation: Catholic Europe and the Non-Christian World (Catholic Christendom, 1300-1700)*, Ashgate, Farnham, 2005, p. 159.

Bavaria sancta, o Bavarie sfântă în cadrul căreia catolicismul roman/„ortodoxia” romană și absolutismul ducal au interacționat pentru a construi un stat uniform/unitar, autoritar, pios și disciplinat.⁷ În centrul unui astfel de proiect era dezvoltarea unei *pietas bavarica*, o pietate tipic bavareză, inculcând devoțiune, disciplină, obediență prin angajarea tradițiilor devoționale locale în serviciul unei ortodoxii romano-catolice.⁸ De asemenea, Habsburgii au integrat practica romano-catolică în Sfântul Imperiu Roman, folosind Reforma catolică drept instrument pentru a aduce laolaltă stat, popor și Biserică.⁹

De la asediul Vienei (1683) și până la moartea Mariei Terezia (1780), catolicismul, culminând cu lungul proces al reconquistei inițiate prin Contrareformă, a triumfat în teritoriile ereditare habsburgice și în cele ale coroanei Boemiei. Frontierele diocезelor nu coincideau cu cele politice; este suficient de menționat faptul că teritorii ale Austriei inferioare depindeau de episcopatul bavarez de Passau sau că o parte a Austriei superioare depindea de arhiepiscopatul de Salisburg. Asemenea teritoriilor imperiului, și în teritoriile ereditare, episcopii aveau un rol politic, dar în absența unei Diete ca cea imperială, făceau parte din dietele regionale, unde împreună cu abații și superiorii conventelor votau subsidiile financiare pentru lupta împotriva turcilor. În rest, reconquista catolică în Austria și Boemia, până la pacea din Westfalia (1648) a fost demarată de ordinele religioase (iezuiți, franciscani, capucini), ambient în care episcopii își alegeau proprii colaboratori pentru activitatea pastorală și predicăție.

⁷ David W. Myers, *Poor, Sinning Folk: Confession and Conscience in Counter-reformation Germany*, Cornell University Press, Michigan, 1996, p. 117.

⁸ O ramură protestantă a Wittelsbach-ilor a dat electori ai Palatinatului, care începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea aveau să joace un rol crucial în „cea de-a doua Reformă” germană, dar în ducatul Bavariei, succesiunea Wittelsbach-ilor a îmbrățișat cu mare fervoare și entuziasm renovația catolică. Bavaria reprezenta la acea dată una dintre cele mai mari unități politice din Imperiu, iar conducătorii Wittelsbach se confruntau pe o scară mult mai mică cu aceleași probleme pe care le aveau de înfruntat și Habsburgii în diferitele lor dominii: o puternică nobilime și un patriciat urban în consolidare, cei mai mulți dintre aceștia văzând în adoptarea protestantismului un bun instrument de opoziție față de ducii de Bavaria. Atât pentru Habsburgi, cât și pentru Wittelsbach-i, adeziunea la credința catolică a coincis cu dorința lor de a-și consolida autoritatea. Catolicismul a constituit un bun aliat pentru eforturile celor două dinastii menționate mai sus în vederea întemeierii unei instituții ce poate fi considerată pe bună dreptate predecesoarea aparatului centralizator, birocratic al epocii moderne. Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 449-450.

⁹ La rădăcina acestui proces stătea afilierea religioasă a Habsburgilor față de cauza catolică. Pe parcursul secolului al XVI-lea, împărații au păstrat o oarecare formalitate în raporturile lor cu Roma: Ferdinand I a ținut la ideile sale, prin urmare a căutat compromisuri din partea Papei în ceea ce privește comuniunea laică și mariajul preoților; Maximilian II nu a protestat deschis, dar și-a apărât convingerile; Rudolf a îmbinat în politica sa momentele de „cruciadă” spirituală împotriva „sectanților” și invectivele îndreptate spre Sfântul Scaun. După 1600, o nouă generație a preluat puterea. Începuturile sale sunt legate de figura lui Matthias, care sprijinit de Khlesl, a pus bazele nucleului curții Contrareformei la Viena. *Ibidem*.

În Europa Centro-Orientală, de la domeniile ereditare habsburgice până la teritoriile coroanelor Boemiei și Ungariei-cucerite în epoca modernă de dinastia habsburgică-episcopatele pot fi plasate într-un cadru compozit, în care predominau lupta seculară împotriva turcilor și a protestanților, precum și raporturile robuste instaurate între instituțiile ecleziastice și puterea politică a monarhiei. Posibila activitate a episcopilor în această zonă a fost totuși limitată. În provinciile austriece și Tyrol, cei mai mulți diocezeni erau episcopi străini (din scaune străine), extinzându-se dincolo de frontierele teritoriilor austriece.

Doar în Boemia și în Moravia episcopatul a jucat un rol important în afirmarea Contrareforme pe parcursul secolului al XVII-lea și chiar și în această regiune, la Olmütz (Moravia), prelații habsburgi au ocupat scaune episcopale în plin secol XVII. În Ungaria, până la abolirea dominației otomane și impunerea celei austriece la sfârșitul secolului al XVII-lea, cei mai mulți episcopi rezidau *in partibus infidelium*, în timp ce statutul și particularitățile Transilvaniei au împiedicat stabilirea unui scaun episcopal.¹⁰ Neputând fi înțeleși în afara contextului habsburgic, episcopii din Ungaria au ocupat un loc aparte, din momentul în care, după asediul Vienei, *dominium*-ul habsburgic s-a consolidat între 1600-1700 într-un teritoriu care a cuprins Ungaria, Transilvania, regatul Croației, Slavoniei și Dalmației. Episcopii catolici erau numiți de împăratul german, care acționa în calitate de rege al Ungariei. Atâta timp cât împăratul era principalul adversar al sultanului, episcopilor catolici le era interzis accesul în teritoriile otomane.¹¹ Într-un tablou definit de reconquista catolică, chiar și în această vastă regiune a Peninsulei Balcanice-48% romano-catolici, minorități de catolici uniți cu Roma, calvini, luterani, evrei, unitarieni prezenți în Transilvania-episcopii începeau să exercite o mare influență culturală, datorită formației lor la Roma în cadrul colegiului germanico-maghiar și să dobândească o mare greutate politică.

Situația Transilvaniei devenea cu atât mai complicată în absența unui episcop catolic; numit episcop al Transilvaniei în anul 1597 de către principele Sigismund Bathory-cu acordul împăratului Rudolf-și obținând confirmarea Sfântului Scaun la 1600, Demeter Napraghy a fost nevoit să se retragă din Principat înainte de a primi bula de numire din cauza evoluțiilor politice

¹⁰ Wright, *The Counter-reformation*, p. 159.

¹¹ *Ibidem*.

ardelene, nemaiputând reveni în dieceza sa.¹² Această situație precară a fost cu atât mai mult agravată cu cât polemica dintre Sfântul Scaun și împărat privind dreptul celui din urmă de a numi episcopi a crescut în intensitate. Un exemplu relevant în acest sens era oferit de cazul lui Istvan Simandi care în 1634 a fost numit episcop de Ferdinand II pentru scaunul episcopal din Transilvania, dar care a așteptat în zadar confirmarea pontificală pentru mai bine de 25 de ani.¹³

Spre deosebire de episcopate, ordinele religioase au reprezentat o forță în restabilirea catolicismului, informație valabilă atât pentru centralizata Societate a lui Iisus, cât și pentru organizarea provincială a celor care îmbinau tradiția medievală și cea modernă (premostratensi, franciscani, capucini).¹⁴ Nici măcar rivalitatea dintre ordinele religioase nu a putut diminua efectul devoțiunii catolice revitalizate în promovarea unui sens al unității monarhiei habsburgice (cazul devoțiunii mariane, din moment ce secolul al XVII-lea a văzut reînvierea bisericilor de pelerinaj și ridicarea monumentelor dedicate Fecioarei pe tot cuprinsul monarhiei). Consolidarea unei monarhii habsburgice catolice a fost totuși dependentă de suportul uman: convertirea nobililor din familiile care adoptaseră diferite forme de protestantism, reprezentau deciziile cruciale în fiecare provincie și regat, determinând o reidentificare catolicism-nobilime.¹⁵ În perioada secolelor XVI-XVIII, destinele catolicismului în teritoriile hasburgice sau ale Bourbonilor, în Franța, Spania sau Austria erau dependente de deciziile conducătorilor seculari mai degrabă decât de cele ale papilor.¹⁶

În Boemia, ca urmare a condițiilor istorice particulare legate de reconquista seicentescă, importanța ordinelor religioase a fost mai mare decât în teritoriile austriece, prin intermediul activității de instruire și de convertire a „non-catolicilor” sub semnul unei pietăți baroce și al unei religiozități combatante.¹⁷ Raportul dintre clerul secular și clerul regular a fost un raport pe care cercetările istorice l-au caracterizat în termeni conflictuali, nu doar ca element derivat din polemicele seicentești, dar și ca realitate istorică: în comparație cu autoritățile episcopale, se remarcă autonomia și privilegiile ordinelor religioase confirmate chiar și după Trento de

¹² István György Toth, „Primul recensământ catolic din Secuime (Raportul lui Istvan Szalainai din 1683)”, în *Studii și materiale de istorie medie*, nr. 19, 2001, p. 274.

¹³ Tamas Veghseo, „*Catholice reformare*”: Agoston Benkovich *O.S.P.P.E. Missionario Apostolico, Vescovo di Varad, 1631-1702*, Pazmany Peter Katolikus Egyetem Egyhaztort. Kutatocsop., Budapest, 2007, p. 56.

¹⁴ Wright, *The Counter-reformation*, p. 159.

¹⁵ *Ibidem*, p. 160.

¹⁶ *Ibidem*, p. 162.

¹⁷ Mario Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Laterza, Roma, 2006, p. 85.

suveranii pontifi care proveneau din rândul regularilor. Consistența instituțională și numerică, cu precădere în localități în care autoritatea episcopală și rețeaua parohială erau slăbite sau chiar inexistente, precum în vastele zone misionare de la frontierele Europei Orientale a determinat preluarea funcției de substituie exercitată de organizarea regulată în confruntarea cu cea seculară.¹⁸

Strategiile misionare utilizate în Italia au pătruns treptat și în Europa Centrală și Orientală, misionarii trebuind să se adapteze la sensibilitatea religioasă a populațiilor. În ceea ce privește implicarea Congregației *de Propaganda Fide*, aceasta a fost foarte atentă în a respecta autonomia episcopilor locali, ordonând misionarilor să manifeste obediență deplină față de ordinarii locului; în același timp, Congregația a avut grijă să evite tensiunile cu autoritățile locale, interzicând misionarilor să se ocupe de politică.¹⁹ În teritoriile germane, unde diocesele au fost suprimate sau exercitarea jurisdicției de către episcopi a fost interzisă în urma păcii de la Westfalia, Congregația a trimis începând cu anul 1667 vicari apostolici care, ajutați de misionari și de preoți formați în colegii și seminarii, au organizat activitatea pastorală.²⁰

În ceea ce privește organizarea misiunilor în Ungaria otomană și Transilvania, Congregația *de Propaganda Fide* trebuia să acționeze în 2 direcții: 1. Activitatea pastorală la nivelul credincioșilor catolici locuind în teritoriile aflate sub dominație otomană, Ungaria superioară și Transilvania; 2. Activitatea misionară în rândul protestanților și creștinilor de rit răsăritean prezenți în număr mare în teritoriile menționate anterior.²¹

Încă din Evul Mediu, regatul Ungariei cuprindea sârbi, români de confesiune ortodoxă, bogomili (sud) și husiți (nord), în timp ce în orașe existau comunități importante de evrei. În jurul anului 1500 se poate afirma faptul că în regatul Sfântului Ștefan confesiunea dominantă era catolicismul. După bătălia de la Mohacs (1526) și căderea Budei (1541), cea de-a treia parte a regatului medieval maghiar a fost ocupată de turci. Imperiul otoman a pus bazele sangeacului Mohács în jurul anului 1542 și l-a încredințat pe Kasim bey cu sarcina extinderii regiunii ocupate a Transdanubiei, sarcină îndeplinită cu succes. Instituțiile judiciare musulmane au avut un rol mult mai important în Pécs comparativ cu celelalte orașe libere regești ale câmpiei panonice, iar oficiul Kadi-ului a fost activ pe tot parcursul dominației otomane. Timp de mai mulți ani,

¹⁸ *Ibidem*, p. 92.

¹⁹ Veghseó, *Catholice reformare*, p. 43.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 47.

locuitorii maghiari ai orașului și-au păstrat propria organizare, cel puțin în chestiunile religioase, dar realitățile locale au făcut ca autoritatea centrală maghiară să nu cunoască o extindere în secolul al XVII-lea, după cum comunitatea de creștini să sufere un declin. Pentru perioada amintită (secolul al XVII-lea), nu putem admite ideea de autonomie din moment ce oficialii otomani erau factorii de decizie în toate sferele. Drept urmare, un număr mare de slavi s-a mutat în zonele Ungariei ocupate de turci, ceea ce nu a făcut altceva decât să sporească în mod considerabil numărul aderenților la Biserica răsăriteană. Ocupația otomană a determinat nu doar deplasarea unui număr deloc neglijabil de slavi, ci a facilitat și stabilirea adeptilor Islamului; însă Biserica romană din Ungaria avea să fie slăbită de Reforma protestantă, astfel că la sfârșitul secolului al XVI-lea 3 sferturi din populația Ungariei îmbrățișase ideile protestantismului.²²

După Reformă și cucerirea otomană, soarta Bisericii catolice a devenit nesigură în Ungaria otomană; de aceea, sosirea franciscanilor bosniaci a avut un impact covârșitor asupra vieților maghiarilor, croaților, românilor și bosniacilor catolici locuind în provinciile europene ale Imperiului otoman în secolele XVI-XVII.²³ Populația catolică din teritoriile ocupate de otomani a fost vizitată de episcopi franciscani din provincia Bosnia²⁴ și de benedictinii din congregația de Meleda (Ragusa); potrivit bulei papale din 1575, franciscanii obțineau ample facultăți pentru misiunile din Slavonia și din regiunea cuprinsă între Dunăre și Timiș, în timp ce

²² István György Toth, "Between Islam and Catholicism: Bosnian Franciscan Missionaries in Turkish Hungary, 1584-1716", în *The Catholic Historical Review*, vol. 89, no. 3, The Catholic University of America Press, 2003, p. 409; Idem, "Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary and Transylvania", în Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, Oxford, 2004, p. 206.

²³ Idem, *Between Islam and Catholicism*, p. 410; potrivit raportului lui Giovanni Battista da Terugia, în teritoriile otomane trăiau aproximativ 40.000-50.000 de catolici. A se vedea Idem, *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, Romai Magyar Akademia, Roma-Budapest, 2002-2005, vol. II, doc. 245 (1636), p. 799.

²⁴ Istoria regatului Bosniei a fost determinată pe parcursul secolelor XII-XV de rezistența la pretențiile din partea Ungariei, Croației, Serbiei și Bizanțului. Adevărata dezvoltare a Bosniei a survenit sub banul Kulin (1180-1204), regatul bosniac fiind consolidat sub dinastia Kotromanich, cu sprijin maghiar. Ca urmare a condițiilor geografice și politice particulare, Bosnia a opus rezistență influențelor culturale occidentale și orientale. Rezistența s-a materializat și în apariția Bisericii bosniece, o instituție ecleziastică autonomă, independentă deopotrivă de centrele de putere apusene și răsăritene. Pe parcursul secolelor XI-XII episcopatul bosniac s-a aflat sub influență occidentală, a utilizat slavona ca limbă liturgică, a dispus de cler neinstruit și a conservat o structură monastică exemptă, adică scoasă de sub jurisdicția episcopală. Pierzând contactul cu Creștinătatea occidentală, de care era diferită structural, Biserica din Bosnia a întâlnit mișcările eretice contemporane, integrând o parte din învățăturile lor, drept pentru care poate fi considerată o erezie structurată autonom, tradiționalist, dual. Nu este de mirare că în Bosnia au existat tensiuni între ambițiile reformatoare ale Bisericii romane și dezideratele politice maghiare, respectiv între Biserica tradiționalistă bosniacă și forțele politice locale. Metodele la care a recurs Roma în vederea concretizării idealurilor reformatoare erau dintre cele mai variate: introducerea unei ierarhii latine, stabilirea misiunilor prin intermediul trimiterii ordinilor mendicante (dominicani, franciscani), ulterior chiar recrutarea predicatorilor din rândul elementelor autohtone. Antal Molnár, "Bosnian Franciscans between Roman Centralisation and Balkan Confessionalization", în *Papacy, Religious Orders and International Politics*, pp. 213-216.

episcopii franciscani au vizitat Belgrad-ul și regiunile meridionale ale teritoriilor ocupate, suplinind absența episcopilor locali.²⁵ Pentru a rezolva problema absenței episcopilor rezidenți, în 1624 Congregația a numit un franciscan din Ragusa, cu rezidența la Belgrad și i-a conferit jurisdicție asupra tuturor teritoriilor ocupate de turci, demnitatea episcopală misionară fiind deținută în majoritatea cazurilor de franciscani.

Din 1612 și iezuiții au început o activitate misionară în teritoriile aflate sub dominație otomană, primind un sprijin important din partea unui exponent al clerului local, bosniacul Simone Matkovic, figură-cheie a misionarismului catolic pentru 20 de ani.²⁶ Centrele misiunilor iezuite au fost Belgrad și Pécs, dar activitatea iezuită nu s-a limitat la cele două centre, ci membrii Societății lui Iisus s-au deplasat înspre teritoriile locuite de catolici și supuse autorității otomane, în timp ce franciscanii s-au limitat la regiunile meridionale. Colaborarea dintre cele două centre misionare a stat mereu sub umbra conflictelor, deoarece iezuiții din Pécs se considerau vicari ai episcopului de Pécs și ai arhiepiscopului de Kalocsa, rezidenți în Ungaria superioară, în timp ce misionarii din Belgrad și însuși Matkovic nu au intrat în contact cu episcopii acelor dioceze și nu au recunoscut jurisdicția lor.²⁷ În anii următori, cele două centre au avut o evoluție paralelă: ramura meridională a Belgradului și a Timișoarei era supusă provinciei romane și primea misionari de la Ragusa, în timp ce ramura septentrională a Pécs-ului (cu prezențe succesive la Gyöngyös și Andocs), făcând parte din provincia Austria, era orientată spre Ungaria superioară. Iezuiții din Belgrad și Timișoara au avut conflicte din ce în ce mai puternice cu franciscanii, care, cu ajutorul autorităților otomane, au reușit să împiedice consolidarea activității iezuite²⁸; drept urmare, Fiii spirituali ai Sfântului Ignățiu au fost constrânși să părăsească Belgradul în 1632, pe când misiunea din Timișoara avea să supraviețuiască până în 1652.²⁹ În ceea ce privește ramura septentrională, noul provincial maghiar al Austriei a consolidat misiunea din Pécs și a pus fundamentele a două noi misiuni: Gyöngyös (1633)³⁰ și

²⁵ Veghseo, *Catholice reformare*, p. 50.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 51.

²⁸ La 1636 Fulgenzio da Jesi relatează despre sosirea a doi iezuiți la Gyöngyös pentru a preda în școli, cărora franciscanii nu au opus rezistență, gândindu-se că o să aibă colaboratori în via Domnului, dar învățăturile lor erau greșite. Toth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 232 (1636), pp. 723-724; a se vedea și vol. II, doc. 288 (1637), p. 901.

²⁹ Veghseo, *Catholice reformare*, p. 51.

³⁰ Într-un raport datat 1636, Fulgenzio da Jesi includea o descriere succintă a rezidenței misionare franciscane de la Gyöngyös. Situat la patru leghe maghiare de Agria, Gyöngyös-ul avea în componență în jur de 12 sate în cadrul

Andocs (1642). Iezuiții din Pécs, Andocs și Gyöngyös, dar și franciscanii din Szeged și Gyöngyös au răspuns prin misiunile lor itinerante exigențelor pastorale ale populației catolice și au reprezentat episcopii care se aflau departe de credincioșii lor.³¹

Dacă la sfârșitul secolului al XVI-lea, Biserica catolică din Ungaria își pierduse pozițiile deținute în urmă cu un secol, dispunând de un număr redus de școli și tipografii și fiind lipsită de personal ecleziastic instruit, la mijlocul secolului al XVII-lea, fostul regat al Sfântului Ștefan oferea un exemplu ilustrativ pentru ceea ce însemna restaurația catolică post-tridentină. În jurul anului 1650, Biserica catolică maghiară dispunea de două universități și mai multe școli de gramatică, plasându-se într-un raport de paritate cu alte biserici catolice din apusul Europei.³² Bisericiile reînnoite cu sculpturi și imagini devoționale, precum și numeroasele tipografii ce furnizau o literatură catolică de calitate erau în măsură să semnaleze o „restaurație culturală” în cadrul Bisericii romane, proces în cadrul căruia misionarii bine instruiți și cultivați aveau un rol important.³³ Alături de propaganda misionară, un rol decisiv în restaurația catolică din Ungaria secolului al XVII-lea a revenit nobililor catolici care au susținut convertirea forțată a țăranilor de pe domeniile lor³⁴, ceea ce a dat o majoritate catolică până la începutul secolului al XVIII-lea.³⁵

cărora activau șase-șapte preoți. Misionarul exacerba impactul activității franciscane, numărând 200 de convertiri pentru anul 1635 și asigurând Congregația că până la momentul anului 1636, toți luteranii din Gyöngyös se convertiseră la catolicism, în timp ce mai rămăneau 100 de calvini de adus în sânul Bisericii romane. În timpul quaresimei, se confesaseră și primiseră comuniunea aproximativ 6000 de persoane. Toth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 232 (1636), pp. 723-724.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Relevantă în acest sens se dovedește mărturia misionarului Pietro da Sant'Angelo di Fermo, potrivit căreia un succes a fost înregistrat odată cu convertirea la catolicism a lui Bedegi Nyari Istvan, unul dintre marii nobili maghiari, care a adus după sine și convertirea unui mare număr de servitori. Toth, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 240 (1636), p. 740.

³⁵ În ciuda entuziasmului contrareformator al lui Ferdinand II, pe parcursul Războiului de 30 de ani, cu apropierea turcilor și după pacea de la Viena încheiată cu aristocrația maghiară, împăratul nu era în măsură să uzeze forța împotriva protestanților. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, nobilii maghiari s-au convertit la catolicism. Cu siguranță, iezuiții și gloria restaurată a Bisericii catolice au avut un rol important în această transformare, dar este la fel de adevărat că elita maghiară a conștientizat că odată cu împăratul Ferdinand II începuse o nouă epocă, la a cărei curte doar catolicii puteau obține favoruri din partea monarhului. Aceste grații regale se puteau concretiza în donații de pământuri sau în numiri în diferite funcții/oficii în cadrul regatului, după cum la fel de importantă era și judecata favorabilă în cazurile complicate referitoare la moșteniri sau la procesele în cauză. O concurență aspră se înregistra și între familiile aristocratice maghiare pentru a obține favoarea regelui și pentru încheierea alianțelor matrimoniale prospere, drept pentru care se poate afirma că nu a fost doar influența spirituală a marilor predicatori iezuiți cauză a procesului accelerat de convertire la catolicism a aristocraților maghiari în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Familiile nobiliare care au rămas luterane sau calvine au devenit marginale. Totuși, au existat cazuri de convertiri dictate nu doar de interesele materiale, ci și izvorâte din profunda convingere și din căutarea disperată a salvării: unii

În cazul Ungariei, asistăm la o acțiune organizată de reconquistă întreprinsă de Habsburgi începând cu anul 1683, având caracterul unei cruciade.³⁶ Iezuiții, principalii artizani ai restaurației catolice, au demarat propriile demersuri pe mai multe fronturi, din Cluj (Transilvania) în Gorizia (Carniola), trecând prin Eger, Târnavia, Sopron, Kőszeg, Komarno. Membrii Societății lui Iisus au urmat de cele mai multe ori avansul trupelor imperiale³⁷, restaurând cultul în orașe și sate: misiunea dobânda astfel caracterul unui ajutor temporar acordat micilor comunități catolice dispersate.³⁸ Misiunile iezuiților în Ungaria urmau în realitate un program de Contrareformă pus în practică de mult timp de episcopul de Wiener-Neustadt, devenit arhiepiscop de Esztergom și primat al Ungariei, Leopold Kollonich. Aceasta era de fapt una dintre trăsăturile distinctive ale acestor misiuni catolice: faptul de a se extinde în teritorii aproape exclusiv protestante. Termenul „misiune” nu mai avea aceeași semnificație ca pentru teritoriile majoritar catolice, ci desemna mai presus de toate o organizare ecleziastică adaptabilă, fără episcop, fără bunuri, uneori fără biserică, dependentă direct de Roma, de Congregația *de Propaganda Fide*.³⁹ Vorbim totodată despre două structuri paralele de misiuni în două zone distincte: misiunea „romană” pentru populația slavă și cea „locală” pentru catolicii maghiari.⁴⁰

O trăsătură comună atât a Ungariei habsburgice, cât și a Ungariei otomane pe parcursul secolelor XVI-XVII consta în faptul că bisericile și preoții erau investiți cu autoritate sau interziși de autoritățile locale.⁴¹ Acest lucru demonstrează încă o dată că avem de-a face cu un

nobili s-au întors la protestantism, în timp ce alții, membri ai celor mai bogate familii, au intrat în cele mai rigide ordine religioase ale Contrareformei. Nobilimea maghiară a rămas în același timp într-o mare parte protestantă, fie din convingere, fie pentru a sublinia statutul său autonom. Toth, “Identità collettive: religione e nazionalità in Ungheria del XVII secolo”, în Paolo Prodi, Wolfgang Reinhardt (ed.), *Identità collettive tra Medioevo e Età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 190-191.

³⁶ Louis Chatellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI-XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti Libri, Torino, 1994, p. 79.

³⁷ Problema convertirii la catholicism a soldaților din armatele imperiale se puneă încă din prima jumătate a secolului al XVII-lea; astfel, franciscanul Giovanni Battista da Terugia cerea Congregației trimiterea în teritoriile otomane a unui număr mare de preoți, în particular germani, prin mijlocul cărora mulți militari puteau fi aduși în sânul Bisericii catolice, or neavând personal ecleziastic care să predice în limbile vernaculare, nu se putea face niciun progres spiritual: “Ha bisogno di molti sacerdoti, specialmente Alemanni, per mezzo de quali promettono molti soldati cesariani heretici di convertirsi, se havessero sacerdote del suo linguaggio, et è in verità danno grande, che dove si vede per mancamento de sacerdoti idonei non propagarsi la fede, già tanti anni fa pianta, non si soccorri conforme i bisogni, et se fosse a me data autorità, trovarei sacerdoti atti, et che molto volentieri verrebbero a fare questo frutto spirituale”. Toth, *Litterae missionariorum*, vol. II, doc. 245 (1636), p. 799.

³⁸ Chatellier, *La religione dei poveri*, p. 79.

³⁹ Despre o situație similară putem vorbi în cazul Angliei și al Țărilor de Jos, al Irlandei sau al Germaniei septentrionale și al Scandinaviei. *Ibidem*, p. 82.

⁴⁰ Veghseo, *Catholice reformare*, p. 55.

⁴¹ Toth, *Between Islam and Catholicism*, p. 423.

framework, un cadru de referință în care Congregația *de Propaganda Fide* a încercat să mențină desfășurarea activității de apostolat în teritoriile de misionariat prin instituirea unui control aproape exclusiv asupra acestora. În ciuda standardelor înalte stabilite încă de la început, Congregația a fost nevoită să facă compromisuri în vederea adaptării la realitățile locale întâmpinate de misionari.

Transilvania era și ea la rândul său integrată în ecuația catolicismului post-tridentin european, deci intra categoric în categoria teritoriilor de misionariat. Mai mult decât atât, aflăm din dialogul permanent Congregație-misionari aflăm că Transilvania nu a intrat în categoria teritoriilor de misionariat *in partibus infidelium* în ciuda faptului că un episcop nu a mai rezidat în teritoriu până la începutul secolului al XVIII-lea.⁴² Venirea în întâmpinarea exigențelor devoționale ale laicilor transilvăneni a fost acordată așadar misionarilor franciscani, puținilor preoți seculari și *licenziati-lor*⁴³, care privați de o pregătire adecvată, nu au putut decât să conserve condițiile unei Biserici medievale și să contribuie la perpetuarea unei forme populare a catolicismului în detrimentul unei forme elitiste. Acest aspect probează o dată în plus ipoteza potrivit căreia în Transilvania secolului al XVII-lea vorbim despre un catolicism militant și restaurator mai degrabă decât unul reformator, disciplinat și regularizator, deci despre o Contrareformă mai degrabă decât despre o Reformă catolică.

La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, trei blocuri confesionale aflate în competiție divizau continentul european. Reforma, Contra-reforma și a doua Reformă, altfel spus Bisericele luterană, catolică și calvină își consolidaseră deja pozițiile, fiecare biserică operând în strânsă colaborare cu statul. Această relație dintre Biserică și stat a încurajat integrarea autorității ecleziastice și seculare în cauza disciplinei sociale, consolidând identitățile confesionale și teritoriale.⁴⁴

⁴² Idem, *Litterae missionariorum*, vol. I, doc. 223 (1636), p. 688.

⁴³ *Licentiatos saeculares, qui eis baptizant et legunt postillam diebus festis, aliquae autem nec tales habent*. Idem, *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania: 1627-1707*, MTA-Tudomány Intézet, Roma-Budapest, 1994, doc. 32 (1657), p. 303.

⁴⁴ Graeme Murdock, "The Importance of Being Josiah: An Image of Calvinist Identity", în *The Sixteenth Century Journal*, vol. 29, nr. 4, 1998, p. 1043.

BIBLIOGRAPHY:

1. Chatellier, Louis, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI-XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Torino, 1994
2. MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, Oxford, 2003
3. Myers, David W., *Poor, Sinning Folk: Confession and Conscience in Counter-reformation Germany*, Michigan, 1996
4. Po-Chia Hsia, Ronnie, *The World of Catholic Renewal, 1570-1770*, Cambridge, 1998
5. Rosa, Mario, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma, 2006
6. Toth, István György, *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania: 1627-1707*, Roma-Budapest, 1994
7. Idem, *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, vol. I-IV, Roma-Budapest, 2002-2005
8. Veghseo, Tamas, *"Catolice reformare": Agoston Benkovich O.S.P.P.E. Missionario Apostolico, Vescovo di Varad, 1631-1702*, Budapest, 2007
9. Wright, Anthony D., *The Counter-reformation: Catholic Europe and the Non-Christian World (Catholic Christendom, 1300-1700)*, Farnham, 2005
10. Molnár, Antal, "Bosnian Franciscans between Roman Centralisation and Balkan Confessionalization", în Massimo Carlo Giannini (ed.), *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Roma, 2013, pp. 183-209
11. Murdock, Graeme, "The Importance of Being Josiah: An Image of Calvinist Identity", în *The Sixteenth Century Journal*, vol. 29, nr. 4, 1998, pp. 1043-1059
12. Parma, Tomáš, "Bishops are not Necessary for Reform", în *Papacy, Religious Orders and International Politics*, pp. 165-183
13. Toth, István György, „Primul recensământ catolic din Secuime (Raportul lui Istvan Szalainai din 1683)”, în *Studii și materiale de istorie medie*, nr. 19, 2001, pp. 273-298
14. Idem, "Between Islam and Catholicism: Bosnian Franciscan Missionaries in Turkish Hungary, 1584-1716", în *The Catholic Historical Review*, vol. 89, no. 3, 2003, pp. 409-433

15. Idem, "Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary and Transylvania", în Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Oxford, 2004, pp. 203-220

CLOTHING AND CURA CORPORIS IN THE CASE OF THE ROMANS

Dana Nicola

PhD Student, West University of Timișoara

Abstract: The current study presents aspects of Roman culture and civilization, referring specifically to Roman clothes and body care. The care regarding their own body, their clothes and other accessories is a duty for the Romans, together with the duties towards the Gods, family and citadel. Regarding the clothes of the Romans, it includes two categories of clothes: underwears, worn during both the day and during the night, indumenta, and those ones covering the body, worn during the day, amictus. There are listed and described clothes and footwear items specific to both Roman men and women. The current study introduces toga, the national costume of the Romans, which differences the Roman citizen and from those ones who are not or are foreigners. There are mentioned the inconvenients of this type of clothing and the tendency of replacing them with more convenient ones. Clothes clean-up methods are presented in the study, as well.

An important role in the process of body care of the Roman man is the cutting of the beard and hair dressing. In what concern the hair and the beard, there is a tendency to copy the king's style. Beard and hair maintenance turned into a civic duty and became, thanks to its importance, a rite. As far as that goes for women, body care means the addition of accessories to the clothes and the hair dressing according to the trends of the moment.

The real process of cleaning and sanitation of the body takes place in Roman public baths, which even if inspired by the Greeks, they established a specific roman reality, combining the physical condition and healthy body with the necessity of mind satisfaction. The article presents a brief history of baths, their structure and their way of operation, focusing on the ritual of bathing. In the end, it is pointed the fact that baths style passes the boundaries of Rome.

Keywords: baths, beard, body care, clothes, hair.

Curățirea trupului a depășit în timp statutul de proces fizic mecanic¹(tr.n.) axat pe îndepărtarea murdăriei, dobândind dimensiuni morale, transformându-se într-o adevărată virtute cautată de toți membrii oricărei societăți. În acest context se impune a menționa și legătura curățeniei cu frumosul prin care se surprinde ordinea lumii exterioare, dar și armonia trăirilor interioare.

Poporul roman, în toate perioadele sale istorice, obișnuia să se bucure intens de timpul zilei, motiv pentru care exista generala tendință a trezitului devreme, pentru a avea timpul necesar săvârșirii tuturor îndatoririlor: față de zei, față de familie, față de cetate și, nu în ultimul rând, față de propria persoană, care includea grija față de propriul corp, față de îmbrăcămintea purtată și față de celelalte accesorii.

În ciuda grijii pentru corpul lor și pentru ținută, romanii nu dedicau dimineța foarte mult timp igienei corporale și îmbrăcatului, operațiunea îmbrăcării fiind simplificată de faptul că un rând de haine, cel ce acoperea direct trupul, era păstrat atât în timpul nopții cât și în timpul zilei. Celălalt rând de haine, de care se debarasau în timpul nopții, era cel mai adesea folosit drept cuvertură suplimentară. Așadar, în momentul ulterior trezirii, încălțările, atât la bărbați cât și la femei, erau cele care aveau prioritate, indiferent pentru ce model se opta dintre *soleae*, un fel de sandale, *pero*, opinci din piele netăbăcită, *crepidae*, espadrile din piele, *calcei*, pantofi de piele de culoare roșie la patricieni și neagră la senatori, cu șireturi încrucișate, *caligae*, ghete complet încheiate.²După aceasta, îmbrăcarea togii reprezenta singura activitate ce le lua romanilor din timpul dimineții.

Dimineța, *cura corporis* se rezuma la spălarea pe mâini și pe față cu apă curată, restul corpului urmând să fie îngrijit în cursul după-amiezei, când fiecare roman, zilnic, își petrecea timpul la termele publice. Acest obicei de a se spăla sumar era comun atât bărbaților cât și femeilor.

În ceea ce privește îmbrăcămintea romanilor, aceasta cuprindea două categorii de haine: cele care se purtau pe dedesubt, direct pe corp, atât pe parcursul zilei cât și în timpul nopții,

¹ Virginia Smith, *Clean: A personal history of hygiene and purity*, Oxford, Oxford Press, 2007, p. 24.

²Jérôme Carcopino, *Viața cotidiană în Roma la apogeul Imperiului*, în românește de Cicerone Theodorescu; prefață și note Dumitru Tudor, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 194.

indumenta, și cele purtate deasupra, doar pe perioada zilei, *amictus*. *Indumenta* cuprindea o bucată simplă de pânză, de cele mai multe ori din in, care se lega în jurul mijlocului. Aceasta se numea *subligaculum* sau *licium* și a fost, în perioada începuturilor, singurul veșmânt purtat direct pe trup și de către toată lumea, indiferent de rang. Femeile mai foloseau o bucată de material, *strophium* sau *mamillare*, ca un fel de bustieră, cu care își acopereau sânii. Erau romani care se lipseau de acest veșmânt îmbrăcând direct *toga*. Ulterior, peste această bucată de pânză se îmbrăca *tunica*, croită ca o cămașă fără mâneci sau cu mânecile până la cot, din două bucăți, *plagulae*, una în față, alta în spate, cusute laolaltă. Era fie de in, fie de lână, se îmbrăca vârându-se pe cap și se strângea cu o centură în jurul mijlocului, lăsându-se să cadă inegal. Se considera că nu este cuviincios ca cineva să nu fie încins peste tunică. Acest obiect de îmbrăcăminte devine comun tuturor cetățenilor, fiind purtat de ambele sexe, cu deosebirea că *tunica* femeilor era mai lungă, căzând pe călcâie și purtând denumirea de *tunica talaris*. În timp, *tunica* femeilor tinde să fie strâmtată pe corp. Adesea femeile purtau două tunici una peste alta, *tunica* exterioară purtând numele de *stola*, lungă până la glezne, cu sau fără mâneci, cu dungi de purpură la guler sau la margini, devenită simbol al femeilor căsătorite. Peste aceasta femeile înfășurau un șal, *supparum*, ce cobora de la umeri până la picioare. Culorile și calitatea materialului, cel mai adesea bumbac și mătase importate din India, erau cele care determinau varietatea, nu haina însăși. *Tunica* purtată de soldați și de călugări era mai scurtă decât cea a cetățenilor obișnuiți, care spre deosebire de a primilor, era tivită cu o margine lată de purpură numită *laticlava*. În perioada Imperiului romanii obișnuiau să poarte două tunici una peste alta, una interioară, *subucula*, și *tunica* propriu zisă, *tunica exterior*. Mânecile tunicii erau scurte și se purtau ca atare indiferent de anotimp. Abia în perioada imperială mâneca tunicii devine mai lungă.

Amictus prin excelență este *toga*, îmbrăcăminte națională a romanilor, care făcea diferența între cetățeanul roman și cei care nu erau cetățeni sau erau străini. În funcție de vârsta celui care o îmbrăca, *toga* era de două feluri: *toga praetexta*, purtată de tinerii până la 17 ani, și *toga virilis*, purtată de bărbații maturi. *Toga* era confecționată din lână și avea diferite culori în funcție de rolul îndeplinit în societate de purtătorul ei, astfel că *toga* magistraților era de un alb strălucitor, *toga candida*, iar a celor ce se aflau în doliu era gri sau neagră, a generalilor era *toga picta*, de culoare purpurie cu margini aurii, *toga trabea*, de culoare mov era a preoților, pe când a suveranului era mov cu alb. Aceasta era greu de întreținut, complicat de îmbrăcat și greoi de

purtat, datorită cantității de material, 5 m, și a modului în care era înfășurată pe corp. Culoarea sa imaculată putea fi păstrată doar în urma frecventelor spălări, care, pe lângă faptul că erau costisitoare, duceau la uzarea materialului.

În timp, datorită acestor neajunsuri, s-a dorit și s-a încercat înlocuirea ei cu *pallium*, care era mai puțin încărcată, mai ușor de îmbrăcat și de purtat. Ajungea până la glezne și putea fi purtată în egală măsură de bărbați și de femei. Un alt veșmânt, *paenula*, era un soi de pelerină cu glugă și se purta în anotimpul rece, pe timp de ploaie sau în călătorii. În perioada imperiului aceasta era purtată de bătrâni inclusiv pe stradă, însă era socotită ținută neîngrijită. Același rol îl avea și *lacerna*. Mai trebuie amintită și *laena*, o manta scurtă, de calitate și colorit diferit în funcție de poziția socială. La banchete era preferat un veșmânt ce reprezenta o combinație între tunică și togă și se numea *synthesis*. În afara acestora, la țară sau la vânătoare se purtau *bracae*, un fel de pantaloni. Tinerii, după ce făceau sport, se înfășurau într-o manta numită *endromis*.

Conștient de influențele exterioare, orientale în special, și dornic de a menține tradiția și de a reinstaura vechile moravuri, Augustus interzice accesul în For fără togă. Însă, în perioada ulterioară acestuia, civilizația orientală își pune tot mai mult amprenta asupra modei romane.

În ceea ce privește îngrijirea hainelor, există persoane specializate în acest sens, cum ar fi spălătorii și boiangiii. Aceștia se îndeletniceau cu pregătirea țesăturilor și a veșmintelor imediat după fabricare sau cu curățarea celor ce se murdăreau în urma purtării. Procesul propriu-zis de curățire presupunea punerea hainelor mai întâi în apă cu leșie, apoi introducerea lor într-o cuvă cu lut care scotea grăsimea din postavuri, apropierea firelor prin bătutul cu maiul, apoi erau iarăși clătite și uniformizat materialul. În cazul veșmintelor din lână albă era folosit procedeul afumării cu sulf. Pentru păstrarea culorii togilor și apretarea acestora era folosită și o cretă foarte fină, iar pentru crearea pliurilor se foloseau de presă.

În îngrijirea corpului bărbatului roman un rol important îl avea tăiatul bărbii și aranjarea părului, ambele făcându-se de către o persoană specializată în acest sens numită *tonsor*. Cei înstăriți aveau un *tonsor* în rândul servitorilor, căruia îi revenea misiunea îngrijirii părului și bărbii stăpânului. Pentru ceilalți, care erau mai puțin privilegiați, ritualul avea loc în *tonsorinae*, amenajate asemenea unor dughene sau plasate chiar în aer liber, mai ales cele frecventate de săraci. Aceste frizerii, asemeni termelor și, de ce nu, latrinelor publice, reprezentau adevărate

puncte de întâlnire pentru membrii societății romane, fiind locuri de dezbateră, de pecetluire a unor înțelegeri, motiv pentru care erau împrejmuite de bănci pe care cei ce doreau serviciile tonsorului așteptau să le vină rândul.

În vremea lui Cicero bărbații tineri purtau bărbi elegant tăiate, iar cei ce au depășit vârsta de 40 de ani se rădeau. Bărbi lungi aveau doar bărbații care purtau dolii, condamnații sau oamenii politici care au pierdut alegerile.

Operațiunea de îngrijire a bărbii și de aranjare a părului era făcută încă de dimineață și repetată în timpul zilei, dacă se considera că mai este nevoie. Cei foarte atenți cu imaginea lor și care aveau o părere foarte bună despre propriul sine, zăboveau vreme îndelungată în fața oglinzii în timpul efectuării acestor îndeletniciri. Cei mai mulți dintre bărbații romani preferau să reia acest proces înaintea cinei, aducând îmbunătățiri propriei imagini. Atunci când mergeau la *tonsor*, bărbații, așezați în fața frizerului pe un scaun fără spate, aveau veșmintele protejate cu ajutorul unui prosop, *mappa* sau *sudarium*, sau cu ajutorul unui halat, *involucre*.

Atât în privința părului, cât și a bărbii exista tendința de a-l imita pe suveran, astfel că începutul de secol II p.Chr stă sub semnul simplității, preferându-se o simplă tăiere și aranjare a părului, nu foarte reușită totuși, datorită imperfecțiunii foarfecelor care determinau inegalități. În vremea lui Hadrianus se optează pentru părul buclat fie cu ajutorul unui pieptene, fie cu ajutorul unei tije de fier încălzite.

Nu lipseau din toaleta bărbatului roman nici vopselele, nici parfumurile, nici măcar fardurile. Mai mult chiar pe obrajii acestora erau lipite ”*acele mici rotondele de stofă care trebuiau fie să ascundă tarele dizgrațioase ale pielii, fie să mărească strălucirea unui ten prea incolor, numite splentia lunata, alunițe...*”³

Îngrijirea bărbii și a părului a fost ridicată la nivelul de îndatorire civică și a devenit, datorită importanței, un rit, astfel că la tăierea bărbii unui tânăr pentru prima dată se săvârșea o adevărată ceremonie religioasă, *depositio barbae*, în cadrul căreia barba tăiată era oferită ca ofrandă zeilor. Cu această ocazie se organizau petreceri și ospete. Inclusiv sclavii aveau obligația de a merge la *tonsores* pentru a se îngriji.

³ *Ibidem*, p. 202.

Pentru bărbierit romanii nu foloseau niciun fel de soluție aplicată pe față în afara apei proaspete. Unii dintre romani utilizau, în afara bărbieritului propriu-zis, și soluții epilatoare, obișnuință ce a generat versuri pline de expresivitate din partea scriitorilor de satiră. Odată cu Hadrianus această grijă pentru raderea bărbii a dispărut, devenind o modă purtarea bărbii cu bucle, mult mai ușor de întreținut.

În ceea ce le privește pe femei, îngrijirea corpului presupunea la acestea mai degrabă potrivirea ținutei cu bijuteriile și aranjarea părului în funcție de tendințele timpului. Acest lucru făcea parte din *cura corporis* în fiecare dimineață. Lumea femeii romane nu putea fi privată de obiectele de toaletă, *mundus mulieris*, de podoabe, *ornamenta*, de garderobă, *vestis*. Pentru a se curăți femeile romane foloseau chiuvete, oglinzi, iar cele mai privilegiate, care făceau parte din familii înstărite, aveau baie particulară, *lavatio*. *Ornamenta* cuprindea bijuteriile acestora: ace fibule, cercei, inele, piepteni.

Primul supus îngrijirii era părul. Aranjarea acestuia cerea timp și îndemânare din partea coafezelor, *ornatrices*, care erau crunt pedepsite dacă greșeau, mai ales că femeile romane erau iubitoarele unor frizuri sofisticate, ce au evoluat de la simpla adunare a părului într-un coc la spate în vremea Republicii, la ”cozi ridicate în suluri pe frunte” sau cozi aranjate ”în diademe înalte ca niște turnuri.”⁴ Nu lipseau din cadrul acestui ritual nici vopselele, nici perucile importate tocmai din India, nici cozile false. La început, femeile măritate nu aveau voie să iasă pe stradă cu capul gol, motiv pentru care purtau *tutulus*, un soi de bonetă de formă conică, legată cu o panglică pe frunte, în vârful căreia se află un voal. Ulterior, pieptănătura sau panglicile în jurul părului matroanelor înlocuiesc aceste bonete. În mare vogă ajunsese și mitra, o eșarfă lungă și colorată, înfășurată în jurul părului ca un turban.

Tot acestor *ornatrices* le revenea și sarcina de a o epila pe stăpână și de a o machia. Pentru multitudinea de farduri, de creme, de parfumuri și de alte accesorii, femeile romane aveau truse speciale pe care le păstrau cu multă grijă și le luau cu ele când mergeau la terme. Această trusă specială este cunoscută sub numele de *capsa* sau alabastrotecă și conține pentru femeia

⁴ *Ibidem*, p. 211.

romană ”figura ei de peste zi, pe care și-o face când se scoală, pe care o reface după baie și pe care n-o desface, când se înnoptează, decât în momentul când se culcă.”⁵

O altă grijă a acestora, dinții, erau albiți, după mărturisirile lui Ovidiu în *Ars amandi*, cu corn pisat. De-asemena erau curățite și îngrijite unghiile, în egală măsură la bărbați și la femei, de către sclavi specializați în această activitate.

Odată încheiate aceste îndatoriri față de propriul trup, urmează selectarea și punerea bijuteriilor, începând cu diadema de pe cap, continuând cu cerceii, cu colierul, brelocurile sau pandantivul, cu brățările și cu inelele și sfârșind cu brățările purtate la glezne.

Abia apoi matroana se îmbracă cu veșmintele mai sus menționate, completându-și ținuta cu un fular la gât, cu o bentiță peste păr în absența diademei, cu *mappa* care îi servește la ștergerea prafului ori a transpirației, cu un evantai din pene de păun și cu o umbrelă care o proteja vara de soare.

Rafinamentul, cochetăria și gustul pentru frumos, permanenta preocupare pentru propria imagine au dăinuit în toate perioadele istorice ale Romei antice.

Însă adevăratul proces de curățare și asanare a corpului se săvârșea în băile publice romane, în terme, care, deși inspirate de greci, au edificat o realitate specific romană, îmbinând menținerea condiției fizice și a sănătății corpului cu satisfacerea nevoilor minții, dovedită de existența bibliotecilor și muzeelor în incinta băilor. După perioada Republicii romane, când pudoarea ocupa un loc de frunte, nevoia de curățenie și dorința de înfrumusețare devin dominante, favorizând apariția și dezvoltarea acestor băi publice. Astfel, introduse târziu la Roma, abia în secolul II a.Chr., perioadă în care cei bogați aveau deja câte o cameră de baie în casa lor, *lavatrina*, acestea impresionează atât prin latura lor materială, deoarece reprezintă adevărate monumente de proporții uriașe, cât și prin ritualul de îndepărtare a impurităților, de săvârșire a igienei și de întreținere a corpului într-o bună stare, fapte ce sugerează nivelul de civilizație, pe care romanii l-au dorit egal pentru toți cetățenii. Astfel, corpul curat și bine îngrijit a fost ridicat la rangul de ideal al cetățeanului roman, fiind un element fundamental în procesul de civilizare. Băile romane aveau un rol important atât pentru sănătate, cât și pentru viața socială,

⁵ *Ibidem*, p. 213.

oferind, în afara plăcerilor, perspective politice și propagandistice, astfel că *"cele mai plăcute ore ale vieții private se petreceau în locuri publice."*⁶

La început băile aveau o funcție secundară și erau reprezentate doar prin niște cabine neîncăpătoare și întunecoase unde își curățau tinerii trupul după ce făcuseră exerciții fizice, dovadă descoperirile arheologilor din Campania și de la Pompei. Același rol l-au avut și la Roma cele dintâi băi. În tot acest timp erau preferate băile reci în locul celor calde, care, se considera, slăbeau trupul.

Binefacerea băilor publice s-a născut și s-a dezvoltat fie bunăvoinței unor cetățeni înstăriți, dornici să împărtășească plăcerile băilor cu semenii lor, amenajând în aceste sens băi publice în zonele în care trăiau, fie datorită afaceriștilor care le-au construit pentru a obține beneficii financiare de pe urma taxei pentru intrare, *balneaticum*, deși aceasta era infimă, diferită totuși în funcție de loc și persoană, în sensul că bărbații plăteau mai mult decât femeile, iar copiii erau scutiți de taxă. Dezvoltarea a fost într-atât de vertiginoasă, încât, dacă după recensământul lui Agrippa din anul 33 a.Chr erau doar 170, în scurt timp numărul acestora a crescut, ajungându-se la aproape o mie. De altfel, Agrippa este cel care face primul pas spre dezvoltarea acestora, favorizând accesul maselor, prin decizia sa de a suporta cheltuielile taxelor pentru intrare pe toată perioada mandatului său de edil. Ulterior, construiește băile publice cărora le dă numele său și care vor funcționa gratuit pentru toți locuitorii Romei pe perioadă nedeterminată. Lista binefăcătorilor care au înălțat terme în virtutea responsabilității lor pentru cetățeni continuă cu Nero, Titus, Traian, Caracalla, Dioclețian și Constantin. Cu timpul aceste edificii au devenit tot mai întinse și mai impunătoare prin arta lor, prin capacitatea lor, prin inovațiile lor, astfel că termele lui Dioclețian se întindeau pe 13 ha, iar a lui Caracalla pe 11 ha, având 64 de camere, putând primi un număr uriaș de clienți. Măreția lor rezidă, în afara dimensiunilor uriașe, în volumul de apă transportat de apeducte în rezervoare, în complexitatea sistemului de încălzire, în gama diversă a activităților ce puteau fi desfășurate în incinta lor.

Pentru funcționarea acestor băi publice, apa, care venea prin apeducte, era stocată în rezervoare și ulterior distribuită în băi prin canale de plumb, iar când nu mai era de folos era

⁶ Philippe Aries și Georges Duby coordonatori, *Istoria vieții private*, volumul 1: *De la Imperiul roman la anul 1000*, traducere Ion Herdan, București, Editura Meridiane, 1994, p. 199.

evacuată la sistemul de canalizare. În ceea ce privește încălzirea acesteia, precum și încălzirea încăperilor, romanii utilizau ceea ce numim noi azi încălzire centrală, sistem bazat pe circulația aerului cald prin pardosele și pereții dubli, căptușiți cu cărămidă sau formați din canale făcute din pământ ars. Căldura necesară era furnizată cu ajutorul unor cuptoare ce funcționau cu lemne și erau așezate la subsol. Pe lângă faptul că implica mari costuri în privința combustibilului, necesita folosirea unui număr mare de sclavi, însărcinați cu întreținerea.

Prin decorul încântător, prin ceea ce ofereau în afara îmbăierii propriu-zise, băile publice au făcut din curățarea trupului o plăcere, un ritual, o modalitate de relaxare oferită în mod egal atât bogaților, cât și săracilor, care dobândeau în acest loc dreptul de a se bucura de frumusețe și de bogăție. Interiorul termelor concentra o adevărată lume, o lume în care fiecare putea găsi ceva ce să-i facă plăcere. Așadar, termele nu serveau doar curățării trupului, ci și menținerii sănătății acestuia, exersării și relaxării sale, precum și umplerii timpului rămas din după-amiază. În afara camerelor pentru baie situate în zona centrală, termele aveau în dotare prăvălii, grădini pentru plimbări, fântâni, stadioane, săli de gimnastică și săli de masaj, saloane de odihnă, biblioteci și muzee. Plăcerea petrecerii timpului la terme provenea și din aprecierea din partea romanilor a ceea ce reprezenta *otium*, simpla odihnă într-un cadru plăcut, mai ales că timpul dedicat muncii se sfârșea relativ devreme, iarna pe la orele trei, vara pe la patru.⁷ Așadar, romanii acordau plăcerilor, distracției și lor înșiși mult mai mult timp decât oamenii timpurilor noastre, iar acest ritual al mersului la terme era săvârșit de toate clasele sociale, fără excepție.

Băile publice romane au fost mereu aflate în grija statului, astfel că în momentele în care acestea erau neglijate, previziunile nu erau tocmai luminoase, dovedind existența unor serioase probleme economice.

Ca și structură referitoare strict la procesul scăldării, băile publice romane cuprindeau: un vestiar, *apodyterium*, *tepidarium*, *frigidarium*, *sudatorium* și *caldarium*. Vestiarul, *apodyterium*, prevăzut cu bănci de-a lungul pereților și cu firide, era locul unde cei ce doreau să se îmbăieze se dezbrăcau și-și lăsau hainele sub stricta supraveghere a sclavilor aduși cu ei, deoarece acesta era locul preferat al hoților. În *tepidarium* temperatura era călăie; *frigidarium* era o încăpere vastă, neacoperită, prevăzută cu piscină; *sudatoria* sau *laconica* era o încăpere cu o temperatură mare

⁷ Eugen Cizek, *Istoria Romei*, București, Editura Paidea, 2010, p. 362.

în care se urmărea producerea transpirației; *caldarium* era prevăzută cu săli unde se putea face baie separat și cuprindea, central, un bazin uriaș unde apa era menținută la o temperatură constantă. Pentru că cel mai mult timp și-l petreceau romanii în *caldarium*, această cameră era prevăzută cu ferestre mari pentru a fi luminoasă, cu ornamente și mozaicuri.

Ritualul complicat și îndelungat al băii, săvârșit zilnic de romani, însuma mai multe faze. Prima fază consta în înlăturarea veșmintelor în vestiar, unde rămâneau sub paza servitorilor personali ai celor care veneau să se îmbăieze, fapt menționat anterior. Următoarea etapă, îndelungată, se săvârșea în *sudatorium*, cameră fără apă, unde avea loc baia uscată determinată de temperatura ridicată și de către aburii care determinau o transpirație abundentă. Urma un timp petrecut în *caldarium*, unde temperatura era la fel de ridicată și cel care se îmbăia lua din *lubrum* apă fierbinte cu care își stropea pielea pe care o curăța apoi cu *strigilium*, un fel de perie mică, de transpirație și praf. Apoi trecea în *tepidarium* și sfârșea cu *frigidarium*, intrând în piscina cu apă rece pentru a-și închide porii, ajutat fiind în tot acest timp de ajutoarele personale sau asistat contra cost de cei însărcinați a le servi clienților. De menționat faptul că în timpul îmbăierii trupurile erau goale, iar înotul era săvârșit în limita spațiului disponibil. Odată încheiată îmbăierea, clientul mergea la *unctorium*, unde îngrijirea trupului continua cu masajul fiecărui mușchi cu uleiuri parfumate ce aduceau trupului relaxarea totală, cu epilarea părului nedorit. Trecerea dintr-o încăpere în alta și îndeplinirea fiecărei etape lua foarte mult timp, însă, datorită prăvăliilor care ofereau și mâncare și băutură, romanii nu duceau lipsă de nimic în acest răstimp.

Mulți clienți ai băilor preferau ca, după ce se dezbrăcau la vestiare, să amâne îmbăierea propriu-zisă în favoarea jocurilor și sporturilor ce puteau fi practicate în spațiile special amenajate ale băilor. Astfel, în sălile de gimnastică și pe terenurile sportive, clienții făceau exerciții fizice care erau socotite necesare de către medici și premergătoare băii, care doar astfel oferea randament maxim, și care aveau un efect util asupra sănătății corpului, reprezentând un aspect semnificativ în asanarea corpului. Jocurile preferate de romani la terme erau jocurile cu mingea, cu cercurile, alergarea, ridicatul halterelor și luptele. Acestea toate desfășau deopotrivă bărbații și femeile, până și pe cei mai serioși și sfioși, care, îmbrăcați într-o tunică, un maiou sau o haină special croită pentru activitățile sportive, prezentau mult entuziasm. În timpul zilelor însorite, clienții preferau să se bucure de căldura soarelui făcând plajă în *solarium*, lucru recomandat cel mai adesea de medici, sau să se plimbe pe alei. Astfel, termele impresionează,

dincolo de dimensiune, de complexitatea sistemelor folosite, de multitudinea serviciilor oferite, prin viața intensă pe care o trăiesc cei din interiorul lor, prin vervă, prin descătușarea energiilor, prin satisfacția obținută.

Până în timpul domniei lui Hadrianus nu era interzisă prezența femeilor împreună cu bărbații la băi. Mai mult chiar, multe dintre acestea, mari iubitoare ale sporturilor ce puteau fi practicate acolo, optau pentru varianta scăldatului împreună cu bărbații, dincolo de orice pudoare, în ciuda faptului că aveau amenajate băi doar pentru ele, *balneae*. Din pricina scandalurilor iscate de această comuniune, dusă de multe ori pe alte făgașuri, sub conducerea lui Hadrianus băile sunt separate pe sexe, stabilindu-se în fapt un program de acces diferit pentru bărbați și pentru femei, cele din urmă bucurându-se de întâietate, bucurându-se de primele ore ale programului. Tot sub domnia acestuia li se interzice celor bolnavi să facă baie cu cei sănătoși, mai ales că băile erau greu de întreținut și în mod normal, făcând abstracție de prezența celor care îi puteau infesta pe ceilalți.

Termele se găsesc nu doar la Roma, ci și în celelalte orașe și provincii romane, cu diferența că acestea erau finanțate și administrate de câte vreun particular înstărit, pe când cele din Roma erau oferite de către însuși împăratul. În provincii, termele, care urmau modelul oferit de cetate, se ridicau în apropierea târgurilor, dovedind interesul pentru curățenie al locuitorilor zonei.

Romanii erau mari iubitori de apă caldă, exploatând apele termale din apropierea vulcanilor. O astfel de apă fierbinte este cea din localitatea Baiae, o localitate balneară foarte apreciată de romanii care-și îngrijeau sănătatea aici. Mai existau și alte localități balneare precum Agnano și Stabiae. Folosirea apelor termale, mai ales în Campania, Macedonia, Gallia Narboneză, dobândește statutul de modă, astfel că la îndemnul medicilor mulți dintre romani apelează la hidroterapie, care se făcea atât cu apă caldă cât și cu apă rece, la curele cu ape termale, la apele sulfuroase, care se credea că au un efect miraculos asupra sistemului nervos, îndepărtând paraliziile și multe boli interne.

În final putem afirma că romanii au reușit, pornind de la puțin și întâmpinând condiții neprielnice, împrumutând, adaptând, dezvoltând și îmbunătățind mereu, să transforme curățenia și asanarea trupului deopotrivă într-un ideal, cât și într-o îndatorire civică. La baza tuturor acestor

realizări stau spiritul civic al romanilor și umanismul, grija pentru om, responsabilitatea statului roman față de cetățenii săi, preocuparea pentru binele comun.

BIBLIOGRAPHY:

1. Aries Philippe și Duby Georges coordonatori, *Istoria vieții private*, volumul 1: De la Imperiul roman la anul 1000, Editura Meridiane, București, 1994.
2. Carcopino Jérôme, *Viața cotidiană în Roma la apogeul Imperiului*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
3. Cizek Eugen, *Istoria Romei*, Editura Paideia, București, 2010.
4. de Coulanges Fustel, *Cetatea antică*, Editura Meridiane, București, 1984.
5. Vol. Coordonat de Giardina Andrea, *Omul roman*, Editura Polirom, Iași, 2001.
6. Grimal Pierre, *Civilizația romană*, Editura Minerva, București, 1973.
7. Grimal Pierre, *Viața în Roma antică*, Editura Corint, București 2000.
8. Lascu Nicolae, *Cum trăiau romanii*, Editura Științifică, București, 1965.
9. Iordănescu Teodor, *Viața privată în Imperiul roman*, Editura Vestala, București, 2003.
10. Montanelli Indro, *Roma, o istorie inedită*, Traducere de George Miciacio, Editura Artemis, București, 2002.
11. Negrescu Dan, *Terminologie latină. Ieri. Azi.*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2015.
12. Robert Jean-Noel, *Roma*, Traducere de Simona Ceașu, Editura BIC ALL, București, 2002.
13. Salles Catherine, *In extenso. L'antiquité romaine. Des origines a la chute de l'empire*, Larousse-Bordas, Paris, 2000.
14. Smith Virginia, *A personal history of hygiene and purity*, Oxford Press, Oxford, 2007.

THE SITUATION OF THE JEWS IN THE ROMAN EMPIRE DURING THE PRINCIPALITY (27 B.C. – 285 A.D.). LITERARY SOURCES

George Aaniței

PhD Student, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: Jews in the Roman Empire is not a subject that aroused particular interest in Romanian historiography. Among the few who have written about this topic include Iulian Moga. The primary sources of information for this endeavor will be the writings of ancient authors. Discontent of the Jewish people have appeared since the beginning of the Roman Dominion. During the Julio-Claudians are reported mainly due to riots on the change of the system of governance or abuse on the part of the representatives of the Empire. In the time of Flavians dynasty is the first war between jewish and romans, but the conflict that began at the end of Nero's reign and Julio-Claudians dynasty (66 A. D.). It ends with triumph of the Romans. During Antonins stands culmination of conflicts between the Romans and Jewish (132-135 A. D., the last Jewish-Roman war). The Roman army win the war and thus established Syro-Palestine province, Aelia Capitolina is lifted over the ruins of the city of Jerusalem, and the Jews are dispersed throughout the empire. After these events the Jews are mentioned in literary sources of increasingly rare, at least for the Principality.

Keywords: Jewish-Roman war, Principality, literary sources, dynasty.

Trebuie precizat încă de la început faptul că subiectul este unul complex și nu ne propunem să intrăm în miezul problemei, ci doar să schițăm o serie de idei, pornind de la informațiile pe care scrierile autorilor antici ni le oferă. Situația evreilor din imperiu în timpul Principatului a fost diferită de la un împărat la altul, iar dificultățile variază în funcție de sursele și perioadele în care au fost scrise.

Este interesant de urmărit cum în perioada Principatului autoritățile romane au permis evreilor să își mențină religia, le-au oferit chiar și unele drepturi politice la nivel local, au putut să își păstreze propria lege civilă, iar în unele cazuri le-a fost acordată și cetățenia.

Principalele surse literare pentru subiectul abordat în acest demers sunt *Istoria Augustă*, scrierile lui Flavius Josephus¹, Philon din Alexandria². Informații mai găsim de asemenea la Tacitus³, Cassius Dio⁴ (trebuie să fim atenți la informațiile oferite de scrierile acestuia întrucât ele s-au păstrat în mare parte datorită unor călugări creștini din secolul XI, iar aceștia de multe ori au preferat să rezume textul original și nu să îl redea integral) sau Suetonius⁵ (la acest autor trebuie să avem în vedere faptul că era interesat mai puțin de evenimentele externe și mai mult de chestiuni din interiorul familiei imperiale). Istoriografia modernă a încercat și ea să se ocupe de studierea locului ocupat de evrei în societatea romană, iar aici i-am putea menționa pe Alfredo Mordechai Rabello⁶, Aharon Oppenheimer⁷, Martin Goodman⁸ sau Mariam Pucci Ben Zeev⁹. Din istoriografia românească îl putem aminti aici pe Iulian Moga¹⁰.

Sprijinindu-se pe numărul lor mare în cadrul imperiului, evreii au reprezentat o comunitate importantă și destul de puternică. În timpul lui Irod cel Mare erau aproximativ opt milioane de evrei în toată lumea, aproape două milioane jumătate în Palestina¹¹. Cei mai numeroși erau în Orient, acolo unde duceau o viață în conformitate cu propriile tradiții și obiceiuri. Spre exemplu, în Alexandria Egiptului, din cinci cartiere două erau locuite de evrei. Aici au avut loc dese neînțelegeri și conflicte cu grecii. În ceea ce privește țara lor de baștină, Iudeea, aceasta era suprapopulată¹².

În anul 64 î. H. Pompeius Magnus și-a serbat triumful său asupra lui Mithridates al VI-lea Eupator și a reorganizat Orientul, transformând regatul Iudeei în unul dintre statele clientelare

¹ Flavius Josephus, *Antichități iudaice II; Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*.

² Philon din Alexandria, *Flaccus*.

³ Tacitus, *Anale*.

⁴ Cassius Dio, *Istoria romană*.

⁵ Suetonius, *Viețile celor doisprezece Cezari*.

⁶ Rabello 2000.

⁷ Oppenheimer 2008, 51-69.

⁸ Goodman 2007.

⁹ Ben Zeev 1998.

¹⁰ Moga 2011.

¹¹ Johnson 1999, 96.

¹² Cizek 2002, 272.

Romei, influența Republicii fiind exercitată prin guvernatorul Siriei¹³. După moartea lui Irod cel Mare în anul 4 î. H., regatul a fost împărțit între fiii acestuia: Irod Antipa, Philippus și Archelaus. Ultimul a fost numit de Augustus *etnarh* peste Iudeea, Samaria și Idumeea¹⁴. După zece ani însă, în urma abuzurilor, Archelaos a fost chemat la Roma și exilat la Vienna în Galia, iar teritoriul său este integrat imperiului, fiind condus de un procurator ce răspundea în fața guvernatorului Siriei¹⁵. Astfel procuratorul a devenit cea mai înaltă autoritate atât în problemele penale, cât și în cele civile. Augustus a preferat însă ca problemele de drept civil să le lase în grija autorităților locale evreiești dacă acestea implicau doar evrei. În cazul divorțurilor de exemplu (unde legislația romană diferea mult de cea evreiască), legea romană permitea ca femeia să poată renunța la căsătorie, pe când legea iudaică menționa că această decizie aparținea exclusiv bărbatului¹⁶. În privința problemelor de drept penal, nu putem fi siguri care erau limitele jurisdicției instituțiilor evreiești¹⁷. De altfel, comunitatea evreiască din imperiu se bucura de anumite privilegii încă din vremea lui Caesar, când l-au ajutat pe acesta să scape de asediul cel ținea în Alexandria, iar la schimb au primit prietenia și prețuirea conducătorului roman¹⁸. Odată cu anexarea Iudeei a trebuit stopat și fenomenul prozelitismului (convertirea la iudaism a persoanelor de altă confesiune), o practică care din punct de vedere politic putea reprezenta un pericol ce nu putea fi tolerat de romani. Au existat revolte în 66-71, 115-117, 132-135 d. H. care au fost reprimare sângeros¹⁹. Au mai fost și revoltele din anul 6 d. H. și din anul 44 d. H., ambele datorate schimbării regimului de guvernare, de la stat clientelar în directă subordine a funcționarilor imperiului²⁰. În ceea ce privește prozelitismul, prima dispoziție de interzicere clară a acestei practici pentru ambele sexe a fost dată abia de împăratul Septimius Severus în timp ce se întorcea triumfător din războiul său contra parților. Trecând prin Siria și Palestina în drumul său spre Alexandria, a consolidat mai multe drepturi palestinienilor, dar a interzis sub

¹³ ECR 600-601.

¹⁴ Flav. Jos., *Antichități*, 17.11.4.

¹⁵ Flav. Jos., *Antichități*, 17.13.3-5.

¹⁶ Rabello 2000, 98.

¹⁷ Rabello 2000, 299.

¹⁸ Flav. Jos., *Antichități*, 14.23-25; Flav. Jos., *Războiul*, 9.4-5; Canfora 2008, 204-210.

¹⁹ Rabello 2000, 629; Moga 2011, 79-91.

²⁰ Flav. Jos., *Antichități*, 18.1.1; Flav. Jos., *Războiul*, 2.8.1 (pentru prima revoltă); Flav. Jos., *Antichități*, 19.9.2 (pentru a doua revoltă); Johnson 1999, 101.

pedeapsă gravă convertirea la iudaism sau creștinism²¹. Cum pentru această ultimă informație sursa este *Istoria Augustă*, lucrare asupra căreia planează mai multe suspiciuni în ceea ce privește autorii, datarea etc.²², iar decretul nu mai este menționat în nicio altă sursă, suntem îndreptățiți să punem la îndoială autenticitatea acestuia. Chiar dacă a fost real, acest decret cel mai sigur nu a fost respectat. Prozelitismul evreiesc continuă până în 395, când creștinismul devine religia oficială a imperiului, iar aceste practici au devenit clandestine²³.

Revenind la perioada de început a Principatului, se pare că în timpul Iulio-Claudienilor au existat o serie de măsuri luate împotriva poporului evreu. Astfel, în timpul lui Tiberius s-a discutat despre interzicerea cultelor egiptean și iudaic, iar 4000 de evrei au fost înrolați și trimiși în Sardinia să stârpească tâlharii. Cei care nu se lepădau de credința iudaică trebuiau să părăsească Italia²⁴. Acțiunile împotriva evreilor au continuat și în timpul lui Caligula. Mai întâi a avut loc în Alexandria o dispută între comunitățile de evrei și greci, conflict ce a ajuns să se desfășoare în fața împăratului²⁵. Acțiunile anti-evreiești au culminat cu decretul lui Flaccus, guvernatorul Egiptului, care a obligat familiile evreiești din Alexandria să locuiască într-un singur cartier, Delta²⁶, față de două cartiere, cât aveau până atunci. Ca urmare a disputei ce a ajuns să se desfășoare în fața împăratului, evreii din Palestina au fost obligați să-l venereze pe principe ca zeu. Pentru îndeplinirea acestei sarcini Caligula a trimis pe Petronius; evreii au refuzat cu desăvârșire să se supună ordinului imperial, fiind în stare să se sacrifice pentru credința lor²⁷.

Odată cu asasinarea lui Caligula și preluarea conducerii de către Claudius, spiritele se calmează, chiar dacă în anul 44 are loc o nouă revoltă a evreilor din Palestina datorată schimbării modului de guvernare (din nou o trecere sub directă conducere a Romei). La începutul domniei sale Claudius a dat un edict prin care a încercat să aplaneze conflictele dintre grecii și evreii din Alexandria, condamnând acțiunile lui Caligula și un alt decret prin care a întărit drepturile tuturor evreilor din imperiu²⁸.

²¹ SHA, *Vita Severi*, 17.1: *In itinere Palaestinis plurima iura fundavit. Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit.*; Moga, 2011, 106.

²² Pentru problemele legate de această lucrare vezi Syme 1972, 123-133.

²³ Moga 2009, 212.

²⁴ Flav. Jos., *Antichități*, 18.3.5; Tacit., *Anale*, 2.85.5; Suet., *Tiberius*, 36.1; Wilson 2008, 443.

²⁵ Flav. Jos., *Antichități*, 18.8.1; Bowman 2008, 701.

²⁶ Philon, *Flaccus*, 8.55-56; Barrett 2008, 218.

²⁷ Flav. Jos., *Antichități*, 18.8.2-3; Flav. Jos., *Războiul*, 2.10.1, 3-5.

²⁸ Flav. Jos., *Antichități*, 19.5.2-3.

În timpul lui Nero tensiunile cu poporul evreu din Palestina au început să apară în anul 62, când procurator al regiunii a fost numit un anume Albinus²⁹. Punctul culminant al tensiunilor a fost atins în timpul procuratorului Gessius Florus, care sub pretexte mincinoase a luat 17 talanți de aur din tezaurul Templului³⁰. Acesta a fost și motivul principal care a dus la declanșarea primului conflict iudeo-roman din perioada imperială a Romei în anul 66 d. H. Conducătorul viitorului împărat Vespasian, acesta s-a încheiat în mare parte prin cucerirea Ierusalimului de Titus, fiul lui Vespasian, în anul 70 și dărâmarea celui de-al doilea Templu construit de Irod cel Mare. În anul 71 a fost creată provincia de rang pretorial Palestina, capitala acesteia fiind la Cezareea (Paralios)³¹. Războiul s-a terminat efectiv în 73 d. H., după cucerirea ultimei fortărețe deținute de rebeli, Masada³². Împăratul Vespasian a instituit apoi *fiscus judaicus*, o taxă aplicată tuturor evreilor din imperiu pentru construirea unui templu la Roma dedicat lui *Jupiter Capitolinus*³³. De colectarea acestei taxe s-a ocupat un *procurator ad capitularia Iudaeorum*; despre această denumire aflăm dintr-o inscripție din timpul dinastiei Flavienilor și descoperită la Roma³⁴. De asemenea, această taxă avea și rolul de a sublinia simbolic victoria romanilor asupra *Dumnezeului evreilor*³⁵. Victoria imperiului a fost simbolizată și numismatic prin monede cu legenda IUDAEA CAPTA³⁶. Revenind cu o precizare asupra revoltelor evreiești, chiar dacă acestea erau îndreptate împotriva romanilor cuceritori, ele erau la bază o ciocnire culturală între evrei și greci³⁷, cele două fiind superioare celei latine.

După acest prim conflict cu armata romană, evreii și mai ales religia lor au continuat să beneficieze de toleranța autorităților romane. Totuși, pentru a putea avea o carieră în administrație, aceștia trebuiau să renunțe la religia lor și să se naturalizeze; cel mai bun exemplu este Tiberius Iulius Alexander, care după ce a renunțat la iudaism a fost numit mai întâi procurator în Iudeea, iar între 66-70 d. H. prefect al Egiptului³⁸.

²⁹ Flav. Jos., *Războiul*, 2.14.1.

³⁰ Flav. Jos., *Războiul*, 2.15.6; Weidemann 2008, 251; Moga 2011, 81.

³¹ ECR, 562.

³² Yadin 1966.

³³ Flav. Jos., *Războiul*, 7.6.6; Cass. Dio, LXVI.7.

³⁴ CIL VI, 8604 = ILCV 4854 = ILS 1519 = JIWE II, 603 = CERossi 11 = AE 1955, 101 = AE 1997, +160.

³⁵ Rabello 2000, 128; pentru mai multe detalii asupra acestei taxe vezi și *Fiscus judaicus*, S. Menachen, în *Encyclopedia Judaica*, vol. 7, second edition, eds. M. Berenbaum, F. Skolnik, 2007; Heemstra 2010.

³⁶ Moga 2011, 85.

³⁷ Johnson 1999, 102.

³⁸ Flav. Jos., *Războiul*, 2.15.1 (vezi și *sub numero*); Cizek 1986, 167.

Domițian se pare că a extins *fiscus judaicus* și asupra persoanelor care nu declarau fățiș că sunt evrei sau practică religia acestora³⁹. A condamnat la moarte două rude de-ale sale acuzate că ar fi trecut la iudaism⁴⁰. Împăratul Nerva a fost cel care a relaxat regulile pentru această taxă⁴¹.

O nouă răscoală a iudeilor a avut loc între 115-117 în Cirenaica, extinzându-se apoi în Egipt și Cipru⁴². Cifrele victimelor acestei răscoale sunt desigur exagerate de epitomatorul acestei părți a scrierii lui Dio Cassius, un total de aproximativ 500000 de persoane, la fel și atrocitățile menționate, dar cu siguranță că pagubele au fost importante și pierderile de vieți omenești destul de însemnate. Această revoltă era în tandem cu altele ce au avut loc în ținuturile orientale nou cucerite de împăratul Traian. Răscoala evreilor din Cirenaica se pare că a avut recul și în Palestina, generalul Lusius Quietus fiind trimis de împărat să liniștească spiritele⁴³.

La începutul anilor '30 din secolul al II-lea au loc noi tulburări în ținuturile evreilor. Într-o vizită făcută în Iudeea după un tur la granița orientală a imperiului, Hadrian a decis ridicarea unui templu dedicat lui *Jupiter Capitolinus* pe locul vechiului templu evreiesc și să reclădească Ierusalimul după modelul roman, dându-i numele de *Colonia Aelia Capitolina*⁴⁴, apoi a interzis și circumcizia⁴⁵. Aceste noi măsuri luate împotriva evreilor au condus la izbucnirea celui de-al treilea și ultim război iudeo-roman, 132-135. În fruntea răsculaților se afla un anume Bar Kokhba (Fiul Stelei)⁴⁶. Acest ultim conflict avea să fie cunoscut și sub numele de războiul lui Bar Kokhba. Împotriva rebelilor au fost trimiși mai mulți generali, primul dintre ei fiind Iulius Severus. Acesta a reușit să îi învingă pe evrei, a distrus 50 de orașe și peste 950 de așezări, lăsând în urma sa aproape 200000 de morți⁴⁷. După această victorie împăratul a decis să interzică accesul evreilor în noul oraș întemeiat, *Aelia Capitolina*, și a dispus ca locuitorii din Iudeea să fie dispersați în toate colțurile imperiului, pe acel loc formând o nouă provincie, Syria-Palestina⁴⁸. Această acțiune era de fapt desăvârșirea unei acțiuni începute în timpul lui Vespasian, aceea de a depopula Palestina de evrei și de a-i împrăștia pe tot cuprinsul imperiului.

³⁹ Suet., *Domitianus*, 12.5-7; Rabello 2000, 132.

⁴⁰ Cass. Dio, 57.14.2-3; Griffin 2008, 76; *Domitian*, Rabello, în *Encyclopedia Judaica*, vol. 5.

⁴¹ Cass. Dio, 68.1.4; *Nerva*, Rabello, în *Encyclopedia Judaica*, vol. 15.

⁴² Cass. Dio, 68.32.1-3.

⁴³ Griffin 2008, 125.

⁴⁴ Pentru mai multe informații despre acest oraș vezi *Aelia Capitolina*, Gibson, în *Encyclopedia Judaica*, vol. 1.

⁴⁵ Cass. Dio, 69.12.1-2; *SHA, Vita Hadriani*, 14.2 (vezi și *sub numero*); *Hadrian, Publius Aelius*, Rappaport, Robinowitz, în *Encyclopedia Judaica*, vol. 6; Birley, în *CAH*, vol. 11, 143.

⁴⁶ Pentru acest personaj vezi *Bar Kakhba*, Abramsky, Gibson, în *Encyclopedia Judaica*, vol. 3.

⁴⁷ Cass. Dio, 68. 12-13.

⁴⁸ Goodman, în *CAH*, vol. XI, 673; *ECR*, 563.

Succesorul lui Hadrian, Antoninus Pius, a fost cel care a relaxat politica de interzicere a circumciziei. A permis ca aceasta să se aplice doar persoanelor care se nășteau în familiile evreiești, dar nu și celor ce se converteau⁴⁹.

De la domnia lui Antoninus Pius și până la sfârșitul Principatului nu au mai fost înregistrate conflicte între romani și populația evreiască din imperiu. Acest fapt este datorat și acțiunii de dispersare a evreilor în tot imperiul începută după sfârșirea primului război dintre legiunile imperiului și evrei și desăvârșită de Hadrian. Evreii au trăit în cea mai mare parte în armonie, bucurându-se chiar de unele privilegii din partea împăraților Marcus Aurelius și Commodus⁵⁰. Așa cum am menționat și mai sus, Septimius Severus este cel care interzice cu desăvârșire prozelitismul, atât cel creștin cât și cel ebraic⁵¹. În timpul anarhiei militare împărații de multe ori abia dacă reușeau să se familiarizeze cu treburile statului, schimbările de pe tron fiind foarte dese. Astfel în această perioadă evreii nu au mai reprezentat un obstacol, principalele probleme devenind conflictele dintre împărați și invaziile barbare tot mai dese.

Concluzii

Se poate observa că încă din perioada de început a Principatului au existat o serie de evenimente care au dus la conflicte între autoritățile imperiale și comunitățile evreiești, fie în țara lor de origine, Iudeea/Palestina, fie în diaspora, Alexandria cel mai frecvent. Cel mai des însă, conflictele s-au declanșat în urma unor acțiuni întreprinse de împărați sau de reprezentanții lor contra acestor comunități. Astfel, primul război dintre evrei și romani a avut loc ca urmare a abuzurilor săvârșite de procuratorul Palestinei, Gessius Florus. Revolta din anii 132-135 a luat amploare ca urmare a ordinului dat de împăratul Hadrian de a se construi un templu păgân peste ruinele fostului Templu evreiesc și fondarea unui nou oraș cu numele de *Aelia Capitolina* peste ruinele Ierusalimului, interzicându-se accesul evreilor în el; a mai fost de asemenea și interzicerea circumciziei. Și celelalte conflicte au fost cauzate tot de reprezentanți ai împăratului, un exemplu elocvent fiind decretul lui Flaccus care restrângea aria de locuire a evreilor din Alexandria de la două cartiere la unul singur. Se poate astfel concluziona că situația evreilor în Imperiu a depins de politica dusă de fiecare principe. Dacă unii împărați, precum Claudius,

⁴⁹ *Antoninus Pius*, Schulman, Gutmann, în *Encyclopedia Judaica*, vol. 2; *Rome. The Late Empire*, Herr, Roth ș.a., în *Encyclopedia Judaica*, vol. 17.

⁵⁰ *Rome. The Late Empire*, Herr, Roth ș. a., în *Encyclopedia Judaica*, vol. 17.

⁵¹ *SHA, Vita Severi*, 17.1.

Antoninus Pius sau Marcus Aurelius, au preferat să le ofere o serie de privilegii, au existat și împărați care au luat o serie de măsuri împotriva evreilor. Desigur că unele măsuri trebuie privite și din prisma administrației imperiale care îl avea în frunte pe împărat. Conflicte serioase au încetat să mai existe după ce Hadrian a dispus împrăștierea evreilor în imperiu pentru ca aceștia să nu se mai poată uni și astfel să nu mai poată reprezenta o amenințare la adresa imperiului. Din anul 135 d. H. și până în perioada modernă evreii vor fi lipsiți de o patrie proprie, iar teritoriul în care au locuit în Antichitate nu mai poate fi considerat evreiesc⁵² până la formarea statului Israel.

ABREVIERI

AE = L'Année Épigraphique, Paris, 1888-prezent.

CAH = Cambridge Ancient History, second edition, Cambridge, 2008.

CERossi = Simona Frascati, La collezione epigrafica di Giovanni Battista de Rossi presso il pontificio istituto di archeologia cristiana, Vatikanstadt, 1997.

CIL 06 = Arthur Ernest Gordon, Corpus Inscriptionum Latinarum, VI. Inscriptiones urbis Romae Latinae, Berlin, 2006.

ECR = Enciclopedia civilizației romane, coord. Tudor Dumitru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

ILCV = Ernst Diehl, Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, Berlin, 1925-1967.

ILS = Hermann Dessau, Inscriptiones Latinae Selectae, Berlin, 1892.

JIWE = David Noy, Jewish Inscriptions of Western Europe, II. The City of Rome, Cambridge - New York 1995.

JRS = The Journal of Roman Studies, 62, Cambridge, 1972.

SAA = Studia Antiqua et Archeologica, XV, Iași, 2009.

⁵² Moga 2011, 88.

BIBLIOGRAPHY:

1. *Enciclopedia civilizației romane*, coord. Tudor Dumitru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.
2. *Encyclopedia Judaica*, eds. Berenbaum Michael, Skolnik Fred, second edition, Keter Publishing House, Detroit, 1945-.
3. *Jewish Inscriptions of Western Europe*, ed. Noy David, Cambridge University Press, Cambridge; II, *The City of Rome*, 1995.
4. Cassius Dio, *Istoria romană*, traducere și note Piatkowski Adelina, Editura Științifică și Enciclopedică, București, III (1985).
5. *Istoria Augustă*, prefață Iliescu Vladimir, traducere și note partea I: Popescu David, partea a II-a: Drăgulescu Constantin, Editura Întreprinderea Poligrafică, Cluj, 1971.
6. Josephus Flavius, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, prefață de Theodorescu Răzvan, traducere de Wolf Gheneli și Acsan Ion, cuvânt asupra ediției și note explicative Acsan Ion, Editura Hasefer, București, 1997.
7. Josephus Flavius, *Antichități iudaice. De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, traducere de Acsan Ion, Editura Hasefer, București, 2001.
8. Philon din Alexandria, *Flaccus*, text în limba engleză ce poate fi consultat online la adresa <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book36.html>
9. Suetonius, *Viețile celor doisprezece Cezari*, traducere Popescu David, Editura 100+1 GRAMAR, București, 2005.
10. Tacitus, *Anale*, traducere de Gheorghe Guțu, Editura Humanitas, București, 1995.
11. Barrett, A., 2008: *Caligula*, Editura ALL, București.
12. Ben Zeev Pucci, M., 1998: *Jewish Right in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, Mohr Siebeck, Tübingen.

13. Birley, A., 2008: *Hadrian to the Antonines. The second provincial tour, 128-132*, în *Cambridge Ancient History*, vol. X, second edition, eds. Bowman Alan, Champlin Edward, Lintott Andrew, Cambridge University Press, Cambridge.
14. Bowman, A., 2008: *Egypt*, în *Cambridge Ancient History*, vol. X, second edition, eds. Bowman Alan, Champlin Edward, Lintott Andrew, Cambridge University Press, Cambridge.
15. Canfora, L., 2008: *Iulius Caesar*, Editura ALL, București.
16. Cizek, E., 1986: *Secvență romană. Mijlocul secolului I al erei noastre*, Editura Politică, București.
17. Cizek, E., 2002: *Istoria Romei*, Editura Paideia, București.
18. Goodman, M., 2007: *Judaism in the Roman World. Collecte Essays*, Brill, Leiden-Boston.
19. Goodman, M., 2008: *Judaea. Jewish settlement, 135-19*, în *Cambridge Ancient History*, vol. XI, second edition, eds. Bowman Alan, Garnsey Peter, Rathbone Dominic, Cambridge University Press, Cambridge.
20. Griffin, M., 2008: *The Flavians. Domitian*, în *Cambridge Ancient History*, vol. XI, second edition, eds. Bowman Alan, Garnsey Peter, Rathbone Dominic, Cambridge University Press, Cambridge.
21. Griffin, M., 2008: *Nerva to Hadrian. Traian*, în *Cambridge Ancient History*, vol. XI, second edition, eds. Bowman Alan, Garnsey Peter, Rathbone Dominic, Cambridge University Press, Cambridge.
22. Hârlăoanu, A., 1992: *Istoria universală a poporului evreu*, Editura Zarkony Ltd., București.
23. Heemstra, M., 2010: *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, Mohr Siebeck, Tübingen.

24. Johnson, P., 1999: *O istorie a evreilor*, Editura Hasefer, București.
25. Moga, I., 2009: *Changing moods and adaptation: legal condition of the diasporan jewry*, în *Studia Antiqua et Archeologica*, XV, Iași, p. 208-226.
26. Moga, I., 2011: *Evrei și prozeliți în Europa (secolele I-VI d.Hr). Interacțiuni etnice și culturale*, Editura Ștef, Iași.
27. Oppenheimer, A., 2008: *The Jwes in the Roman World*, în *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflection on Culture, Ideology and Power*, eds. Eliav Yaron, Friedland Elise, Herbert Sharon, Leuven-Dudley, MA, p. 51-69.
28. Rabello, A. M., 2000: *The Jews in the Roman Empire: legal problems from Herod to Justinian*, Ashgate Publishing, Vermont.
29. Syme, R., 1972: *The composition of the Historia Augusta: Recent theories*, în *The Journal of Roman Studies*, 62, Cambridge, p. 123-133.
30. Weidemann, T., 2008: *Tiberius to Nero. Nero*, în *Cambridge Ancient History*, vol. X, second edition, eds. Bowman Alan, Champlin Edward, Lintott Andrew, Cambridge University Press, Cambridge.
31. Wilson, R., 2008: *Sicily, Sardinia and Corsica*, în *Cambridge Ancient History*, vol. X, second edition, eds. Bowman Alan, Champlin Edward, Lintott Andrew, Cambridge University Press, Cambridge.
32. Yadin, Y., 1966: *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, Londra.

CONTRIBUTIONS CONCERNING THE AUTOCHTONS LATINITY IN THE FIRST MILLENIUM A.D

Ștefan Lifa

Lecturer, PhD, West University of Timișoara

Abstract : The present study investigates thoroughly the documents concerning the problem of the Latinity appearance of the language from the South Danube. The majority of these primary sources are connected to the Christian religion. The sources of bishop Wulphila were analyzed, especially those of his disciple Auxentius from Dorostorum. The first, was a universal Christian, and later embraced Arianism. His disciple, casted by Toediosiu, found a refuge for a bishopric centre in Mediolanum, where he wrote his work. These writings have many phonetic deviations, also morphological and of syntax found in the popular Latin spoken at the lower Danube. At the end of the 4th Century and the beginning of the 5th in Ramesiana placed South of the Danube lived bishop Nicetas. Some opinions circulate in the historiography according to which Nicetas never left the boundaries of his church rules from that provided. The situation that appeared in the context of Illyricum fight was also debated, as the Romans lost that period was also included in the study. The written sources like Teoderetos from Cyrus (Church History), Ghenadie from Marseille (De viris illustribus), Paulinus of Nola (Letters – The Poem) contradict all the arguments of those who sustain the Nicetas was not present North of the Danube. Finally, Libelli instructiones, written in Latin by the bishop himself are all significant proves of the fact related. Justinian's Novella IX is quoted when the return of the Empire North of the Danube is debated. It is the only one of the 168 Latin written novellas all the rest being in Greek. The discussion is not about the Christianization of the autochthonous populations but it refers to the heresy of the Bonnosians. The autochthons were already Christians. During the Avar fights, Tophilaet Simocata reminds of the words torna, torna as part of the early layers on which our language evolved. At the end of the 9th century Teophanes Confessor wrote torna, torna, farte by analyzing the works of the two authors we have discovered many examples in which Teophanes – confessor personally adds some details. The conclusion, taking into consideration other

interpretations , is that we have to make refferals only to Teophilact Simocata . The factors that determined only to Tophilact Simocata . The factors zhat determined The Eastern Empire to abandon Latin Christianity were also analised. After the Christianizations of Boris – Michael and the reign of Simeon, Bulgaria became one factor of the Latin origin while those concering the mass are South Slavic.

Keywords: first millenium, lower Danube , Auxentius from Dorostorum , bishop Nicetas in Ramesiana , Justinian s Novella IX, Theophilact Simocata, torna, torna Theophanes Confessor

Cele dintâi mărturii scrise despre lăcașurile de cult de la nordul Dunării se referă la audianii surghiuniți aici din Imperiu. Despre ei ,Epiphanius (*Împortiva celor 80 de erezii* , 70, 1,1) nota că : „*locuiesc în mănăstiri și trăiesc izolați de societatea celorlalți oameni ,având așezările lor prin suburbii sau chiar prin alte locuri unde obișnuiesc să-și facă sălașurile sau așezările lor cele îngrădite. Întemeietorul acestei secte a fost Audios care a trăit pe vremea lui Arius , cam pe atunci când se adunase împotriva lui Arius (325) sinodul care l-a condamnat (..) , fiind în patria lui Audios om vestit (în Mesopotamia)*

Tot despre Audios , Epiphanius (14,5) nota : „ *Și când se afla acum de o bucată de vreme în Scythia (n-aș putea să spun câți ani are) și pătrunsese adânc acolo , în interiorul țării goților i-a instruit pe mulți dintre goți în lucrurile credinței. Tot el a întemeiat în aceeași țară a goților mănăstiri în sânul cărora a înflorit regula călugărească .. Fără îndoială felul de viață al comunităților audiane este cu totul vrednic de admirație șo orice faptă care se petrece în țara mănăstirile audianilor este frumoasă ,. Într-o scriere îndreptată împotriva ereziilor , audianii au fost lăudați de chiar autorul acesteia , deci ei se bucurau de un real prestigiu , atât în Mesopotamia , cât și în „țara goților , unde au întemeiat „mănăstiri” (sau lăcașuri de cult și unde au fost misionari așadar la întoarcerea în țara lor trebuie să fi lăsat în urmă mulți adepți convertiți la creștinism.*

Un aport important la răspândirea noii religii în ținuturile nord dunărene a fost adus și de captivii luați din Imperiu. Cel mai semnificativ episod în acest sens îl găsim în opera lui Philostrogios (*Istoria bisericească*, II, 5). Conform spuselor sale goți „*au luat mulți prizoneri, printre alții și clerici , și s-au întors acasă cu multă pradă. Acești prizoneri și oameni cucernici trăind împreună cu barbarii au convertit pe mulți dintre ei la adevărata credință și i-au convins să*

îmbrățișeze religia creștină în locul credinței păgâne. "Dintre acești prizonieri au făcut pare și strămoșii lui Wulfila , „ capadochieni de neam, născuți în apropierea orașului Parnassos, într-un sat numit Sadaglothina”.

Probabil că cel mai cunoscut dintre misionarii nord dunăreni a fost Wulfila. El nu era primul episcop din aceste ținuturi , ci i-a urmat lui „*Teofil al Goției*” (Socrate Scolasticul , *Istoria bisericească* , II, 41). Episcopul Teofil îl avusese ca discipol și pe Sfântul Nichita, și el figură remarcabilă în rândul misionarilor din acei ani. Episcopul Teofil a participat și la Sinodul de la Serdica (*Anacleta Bolandiana*, XXXI) unde, conform lui Anastasie din Alexandria (*Apologie împotriva arianilor*, XXV), s-a numărat și el printre alți „ *drept-credincioși, cum ar fi (...)* *Silvestru și Protagenes din Dacia* (din a căror spuse...) *nimic n-ar fi vrednic de bănuială*”.

Referitor la Wulfila , s-a pus problema dacă ar fi fost la început un adept al creștinismului universal¹, având în vedere condițiile istorice , goții arieni etc. Cei mai mulți cercetători sunt de această părere² pe care o considerăm corectă.

Philostorios , în *Istoria bisericească* , II, 5 a firmat că misionarul din stânga Dunării a fost „ *hirotonisit de Eusebiu (din Nicomedia Antiohiei) și de episcopii care erau împreună cu el episcop al creștinilor din țara gotică*” deci nu al vreunui neam de acolo ,ci al tuturor creștinilor . Sozomenos (*Istoria bisericească*, VI, 7, 8) a fost cel care a explicat că Wulfila , „ *după o vizită la Constantinopol, în Imperiu , s-a conertit la arianism*”.

Era perioada când , deși arianismul fusese condamnat , împărați , cum ar fi Constantinus (337.361) , l-au încurajat , iar despre Valens (364-378) se știe că fusese creștin arian , lucru confirmat mai târziu și de Iordanes (*Getica*, XXV).

Wulfila , episcop al creștinilor din țara goților ³, a propovăduit și printre autohtonii daco-romani , căci discipolul său , Auxentius, care a fost un timp episcop la Durostorum (*Scrisoare depre*

¹ P.Diaconu, *Unele aspect ale relațiilor dintre bisericile din Dobrogea și Paphlagonia, în Tomis* , 1996, 31,nr6,p.13;D.Coravu –Severineanu, *Scrisori ale Sf. Vasile și Epistola Bisericii Goței către Capadochia* izvoare importante pentru istoria Bisericii Romane , în Mitropolia Olteniei , Craiova, 1996, 48 , nr.1-2 , p. 20-31; vezi și N.Zugravu , *Păgâni și creștini în spațiul extracarpatic în veacul al VI-lea*, în Anuarul Institutului de Istorie “A.D.Xenopol”,XXXI, 1996, p. 119-132 (parte I) și XXXI, 1997 , p.295-300 (partea a II a)

² N.Zugravu , *Geneza creștinismului popular al românilor* ,București, 1997, p.230

³ E. Popescu , *Christianitas Daco-Romana Florilegium studiorum*, București , 1994, p.164 referitor la convertire , p. 168-170: a propovăduit între 336, 338 sau 341 și 348 d.Hr

credință, viața și moartea lui Wulfila), afirma că în stânga fluviului, metorul său și-a desfășurat activitatea timp de 40 de ani „fără întrerupere în limba greacă ,latină și gotică” și că „a mai lăsat în urma sa , în aceste trei limbi , mai multe tratate și o mulțime de comentarii”. Este fără nici un dubiu că în „țara goților” , autohtonii erau aceia care înțelegeau limba latină. Activitatea misionarului a pus în pericol chiar autoritatea lui Athanaric. Situația creată a fost prezentată cel mai bine de Socrate Scolasticul (*Istoria bisericească, IV, 33, 7*) :”Deoarece propovăduirea creștinismului nu numai printre barbarii de sub ascultarea lui Athanaric, aceste și-a văzut primejduită credința stămoșeascăși a supus răzbunării sale pe mulți dintre cei ce se creștinau. Astfel ,barbarii , adepți ai lui Arius, au ajuns martiri”. Am putea adăuga eventual că Athanaric își vedea în primejdie autoritatea, pentru că Fritigern era creștin arian.

Anacleta Bolandiana manuscrisul grec din 1587, păstrat la Biblioteca Națională din Paris , cuprinde și o listă cu mucenicii din aceste timp .Auxentius din Durostor explica (*Scrisoare despre credința...*) că:” din cauza răutății și prin uneltirea vrăjmașilor, s-a pornit atunci pe pământul barbar , cu o furie tiranică , o persecuție a creștinilor din partea necredinciosului (*Athanaric*) jude al goților”.

A fost momentul (anul 372) când a fost martirizat și Sfântul Sava (*Acta Sanctorum, ap., II,2, 962*). Moartea sa a fost anunțată de „Biserica din țara goților către Biserica din Capadochia și de către toate bisericile catolice din acel loc”. „Sfântul Sava a fost înecat în râul Musei (..). *Unius Soranus* , conducătorul *Scythiei* , l-a transportat în țara romanilor și l-a îngropat în Capadochia” (*Vasile cel Mare, Epistole , CLV, CLXIV,CLXV ceruse moaște de martir*). Aceste lucruri sunt de altfel foarte cunoscute , dar am ținut să le reamintim , lucruri sunt de altfel foarte cunoscute , dar am ținut să le reamintim , pentru că documentele ne arată continuarea legăturii cu Biserica din Capadochia, de unde au venit aici și în general din Orient foarte mulți misionari.

Având în vedere influența provinciilor estice ale Imperiului (*Capadochia* etc), ar rămâne întrebarea referitoare la termenii creștini din miba latină de la nordul Dunării. Dacă ne punem și problema originii populației autohtone de aici, considerăm că aceasta din urmă era deja creștină (a se vedea termenul „biserică” basilica folosit în secolul al IV-lea) atunci când misionari de limba greacă și-au început acțiunile de evanghelizare , cu rezultate printre alogeni .

Trebuie să remarcăm , de altfel , că până și la Roma limba liturgică a fost , pâna la sfârșitul secolului al II-lea, greaca și în general Biblia s-a tradus din greacă , nu din armanică sau ebraica veche⁴.

(Încă din vremea lui Ptolemeu al II-lea secolul al III-lea î.Hr., cunoaștem că Vechiul Testament –Thora fusese deja tradus în greacă).

Persecuția pornită de Athanaric l-a silit și pe Wulfila să fugă în sudul Dunării , dar contactele cu „țara goților” au continuat. El a rămas un intermediar între goți și împăratul Valens (*Theophanes Confessor, Cronographia*). De altfel ,și la început , el a fost interpret între goți și Imperiu. A fost un erudit care a cunoscut mai multe limbi, a predicat în aceste limbi și a scris pentru credincioșii daco-romani și goți (Auxentius, *Scrisoare despre credință..*) . Traducerea Bibliei a făcut ca, despre el ,autorii de epocă să scrie cu admirație, consemnând acest eveniment (*Auxentius, Scrisoare despre credință..; Philostorgios, Istoria bisericească, IV, 331*). Traducerea Bibliei devine posibilă numai în contextul contactelor cu lumea civilizată , în a cărei cultură și spiritualitate s-a integrat încă de pe vremea când era tălmăci al soliilor goților.

Tot la vremea lui Athanaric se referă și cele șase pagini ale scrierii Pătimirea Sfântului Nichita (*Anacleta Bolandiana, XXXI*), de unde aflăm că și acesta din urmă , asemeni lui Wulfila , „ a fost inițiat de episcopul Teofil , care a luat parte la sinoadele de la Niceea și Constantinopol”. Sfântul Nichita a fost autohton din stânga Dunării, de vreme ce despre el , în Sinaxarul Bisericii din Constantinopol (sept., 15, 24-30) , se notează că a fost „născut și crescut în țara barbarilor numiți goți , dincolo de Istru” afirmație ce nu mai are nevoie de nici un comentariu.

În a doua jumătate a secolului al VI-lea și începutul celui de-al V-lea a trăit și episcopul Niceta de Remesiana (la aproximativ 30 de km de Naissus, pe râul Morava).

În istoriografie, personalitatea și mai ales activitatea sa sunt controversate⁵.

⁴ N.Dănilă , *Începuturile traducerii Sfintei Scripturi pe teritoriul României :Biblia lui Ulfila, în Cultura creștină* , Blaj, 1996, 2 nr.1, p.24-29

⁵ M.Simion, *Primii creștini*, București, 1993, p 110

Astfel, corifeii Școlii Ardelene i-au atribuit creștinarea ținuturilor nord-dunărene , el fiind confundat cu Sfântul Nichita, cel martirizat în timpul persecuției lui Athanaric⁶. Alți autori , ca Radu Vulpe sau Ion Coman , i-au atribuit rolul de apostol al daco-romanilor⁷.

Vasile Pârvan nu a considerat că episcopul Niceta de Remesiana a fost misionar în ținuturile nord-dunărene, iar Nicolae Iorga arată că rolul său a fost exagerat , mai ales într-o „ *Dacie fără organizație bisericească* ”⁸.

Mircea Păcurariu susținea că între Remesiana și Dunăre existau scaune episcopale (Aguae, Ratiria, Castra Martis și Oescus), fiind firesc ca misionarii să vină de aici , conform canoanelor bisericești⁹, idee pe care o găsim și la I.D.Suciu ¹⁰. Acesta din urmă ajunge la concluzia că nu poate fi vorba de teritoriul Banatului . D. M.Pippidi¹¹ îndemna la o analiză corectă a textelor și a situației de ansamblu că nu a luat în calcul toate datele referitoare la aceasta.

Concluzia lui este că Sfântul Niceta de Remesiana n-ar fi păstorit decât pe dacii trecuți în dreapta Dunării după retragerea aureliană și pe goții veniți aici după persecuția lui Athanaric.

Analizând cele de mai sus , vedem că informații despre activitatea episcopului ne transmit Ghenadie din Marsilia (*De Viris Illustribus*, XXII) și mai ales Palinus din Nola (*Scrisori*, XXIX, 14).

Acesta din urmă lasă să se înțeleagă că a fost vizitat cel puțin de două ori de episcopul din Remesiana, a doua oară Niceta probabil a venit pentru a-și prezenta rezultatele activității sale. Paulinus din Nola l-a admirat foarte mult și nu credea că i-a dedicat un poem doar pentru că s-a ocupat de goții arieni sau de dacii ce au trecut fluviul . În *Poemul* (XVII, 17) dedicat lui Niceta ,

⁶ Am încercat să intergăm activitatea episcopului în contextual istoric în E.Ș.Lifa , *L activite de Niceta de Remesiana el les problems de la propagation du christianisme dans son temmps*, în *Annales Universitatus Occidentatilis Timisienis* , vol. VII, Timișoara, 1995, p.177.185

⁷ V.Pârvan , *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman* , București, 1911

⁸ M.Păcurariu , *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol.I, București, 1992, p.133

⁹ N.Iorga, *Istoria românilor* , vol .II, București, 1992, p.95, referitor la V.Pârvan, *Contribuții epigrafice...*

¹⁰ M.Păcurariu, *op.cit.*, p.133

¹¹ I.D.Suciu , *Monografia Mitropoliei Banatului* , Timișoara, 1997, p.30-31, idee preluată și de D.Protase, *Autohtonii în Dacia* , vol.II, *Dacia până la slavi* , Cluj Napoca, 2000, p.88

el afirma fără echivoc: „*vei merge departe până la dacii de miazănoapte*”, ori încă din cele mai vechi timpuri¹², aceasta reprezenta stânga Dunării , nordul.

În ceea ce privește situația de ansamblu a creștinismului la sfârșitul secolului al IV-lea , ea a fost prezentată în linii mari până la sfârșitul secolului al IV-lea, ea a fost pentru teritoriul României de azi, cât și pentru Imperiul Roman de Răsărit și cel de Apus , unde a devenit religie oficială.

Referitor la daco-romanii trecuți în dreapta Dunării după retragerea aureliană, se poate considera că s-a așezat prea mult (câteva generații) , până la sfârșitul secolului al IV-lea, pentru a fi creștinați. Ori, Paulinus din Nola nu a putut să scrie un poem , doar pentru că Niceta , să zicem , și-a făcut datoria în limitele jurisdicției sale doar pentru că , probabil, a vizitat Italia. De asemenea, conform poemului , este că se poate de clar că episcopul de Remesiana va merge la dacii de la miazănoapte și nu invers.

Despre goții arieni veniți aici, izvoarele literare spun altceva. Astfel Theodoretos din Cyros (*Istoria bisericească* , V, 30,1) nota, referindu-se la împăratul Teodosiu , că acesta, „*văzând mulțimea sciților (goților-n.n) pescuită de năvodul arian , născoci și el mijloace pentru a lupta împotriva și a găsi o cale de pescuit . Punând pe cei care citeau dumnezeiește proorocoare , le dădu o singură biserică și prin ei captivă pe mulți dintre cei rătăciți*”. Același autor mai afirma apoi despre împărat (*Istoria bisericească*, V, 30, 2) că :”*el însuși , venind des acolo (e vorba de biserica coloniei gotice din Constantinopol) rostea cuvântări , având ca tălmăc pe unul care cunoștea amândouă limbile*”. Aceasta trebuie să fi fost soluția la problema goților arieni.

Bun cunoscător al istoriei bisericești , Mircea Păcurariu¹³ face apel la canonul 2 al Sinodului al II-lea ecumenic , *care prevedea ca: „ episcopii să nu-și întindă jurisdicția asupra altor biserici în afară de dioceza lor*”, precum și la alte canoane care-i opresc să-și exercite puterea sfințitoare pe teritorii străine (adoptate la Sinoadele din Antiohia, Serdica și Cartagina etc.) .Acelși autor se referă însă și la încercările Romei de a se impune , în derimetrul Constantinopolului , spre est și chiar pornește zona Illyricum , fără a încerca să facă vreo legătură.

¹² D.M.Pippidi , *Contribuții la istoria veche a României* , București, 1967,p.497-516

¹³ În corespondență cu cele de la miazăzi am ales primele atestări în acest sens datate în secolele VI-V î.Hr; Hecateu 170- 171, crobizi ; neam la miazăzi de Istru , trizi;neam la miazăzi de –istru.

În urma diverselor conflicte, în 437, Illyricul a fost pierdut definitiv de Roma , dar controverselor au continuat . În 531 , un episcop , Teodosie , prezenta copii de acte de autenticitate îndoielnică ce prevedeau drepturile Romei în Illyricul oriental¹⁴.

Dacă Roma se afla în concurență cu Constantinopolul , pentru zonele apropiate , este limpede că ar fi dorit să-și extindă influența și abia în 451 , Sinodul al VI-lea de la Calcedon a recunoscut oficial demnitatea de patriarh în Biserică.

În acest context putem presupune că Niceta de Remesiana a vizitat Italia cu anumite scopuri , poziția lui fiind mai apropiată cu mult de Roma decât de Constantinopol . O dovadă în plus o pot constitui cele șase cărțile de învățătură (*Libelli instructiones*) , despre care ne informează Ghenadie din Marsilia (nu s-au păstrat integral) . Ele sunt scrise în limba latină nu greacă¹⁵. Autorul nu a fost singurul cleric din zona Dunării de Jos ce a vizitat Roma. Ioan Cassian sau Dionisoe cel Mic , originari din Scythia Minor, după ce au vizitat Roma, apoi Marsilia ,celălalt la Roma¹⁶.

Revenind la subiect , Paulinus din Nola mai afirma în poemul sus amintit: „ *acum bessul mai bogat prin valoarea muncii sale/se înalță :aurul pe care-l căuta/înainte cu mâna în pământ/îl culege acum cu mintea din cer*”. Citatul se poate compara foarte bine cu un pasaj din opera lui Niceta, care arată că lucrarea predicatorului este ca munca minerilor ce separă metalul prețios de măr. Nu se poate nici nu avem de gând să punem la îndoială faptul că episcopul de Remesiana a fost un bun conducător spiritual al bessilor din sudul Dunării. Despre aceștia Paulinus din Nola afirma separat (*Poemul*, 205) : „*căci iată besii, năpraznici prin pământurile/și sufletele lor și mai aspri ca zăpezile/au ajuns ca niște oi și sub îndrumarea ta/se îmbulzesc spre lăcașul păcii*”.

Activitatea lui Niceta printru bessii , renumiți tâlhari , dar și mineri cu experiență (așa cum se și face aluzie) va fi fost rodnică: „*Munții inaccesibili mai înainte ,sălbatici/orctotesc acum tâlhari prefăcuți în monarhi*” (*Poemul*, 220).

¹⁴ M.Păcurariu, *op.cit.*, p.133

¹⁵ *Ibidem* ; M.Seșan , *Illyricul între Roma și Bizanț* , în Mitropolia Ardealului ;an.V, 1960, nr.3-4 , p. 202-204

¹⁶ Vezi *Niceta de Romesiana, De Psalmodia ebono, București, 1931*; Klaus Gamber ,*Niceta von Romesiana*. Intrusuction at compotes.Frusch .*chrisstliche Katechesen au Dacien, Textus Patristici et Liturgici quos edit Istitutum Liturgiucum Ratibonese, fasc. I, Regensburg , 1964* oferă informații despre “Libeli instructiones”

Nici unul însă dintre episcopii din Dacia Ripensis sau Dacia Mediteranee, unde se află Remesiana ,nu au vizitat Italia în scopul de a merge mai apoi în misiunile până la „ *dacii de miazănoapte*”.

Este foarte posibil , de asemenea , ca la începutul secolului al IV-lea regiunea Banatului să fi fost sub stăpânire romană¹⁷. Se mai poate afirma și că , dacă Sfântul Niceta n-a ajuns aici cu siguranță trebuie să fi ajuns ucenicii săi¹⁸. Oricum , Paulinus din Nola (*Poemul*, 205) afirma despre episcopul de Ramesiana : „ toate ținuturile de la miazănoapte îți zic tată: „Te Petern dicit tota plaga borae/Ad tous fatus Scythia mittlagatur /Et sui discorse fera te Megistro/Pectora ponit/Et scythia mittlagatur/Et sui discorse fera te Magistro /Pectora ponit/Et Getae currunt , et entergue Dacus/Qui colit terrae medio vel ille/Divis multo love polleatus /Aecola riplae/Orbis in muta regione per te/Barbari discut resonare cristum/Corde Romano placidamque casti/Vivere pecen”.Misiunea lui ni se pare cu atât mai ușor de înțeles , cu cât traducem în continuare cuvintele lui Paulinus din Nola: „ și barbari se învață a răsună în gurile lor numele lui Hristos (așa cum am afirmat mai sus) , cu inima romanică”(s.n.) nici unul dintre episcopii sud.dunăreni nefiind pomenit să îndeplinească o muncă de misionarism de o asemenea amploare. Limba latină a ajutat la succesul acțiunilor lui niceta de Ramesiana, care s.a făcut înțeles inclusiv de locuitorii nord-dunărenii. (Unii vor servi, nu peste mult timp , drept interpreți între huni și Imperiu prsicus Panites , Ambasedele,p.96, 105). Referindu-se în câteva rânduri la episcopul din Dacia Mediteranee, Eugen Cizek menționează că: a desfășurat o intensă activitate misionară ca preot și episcop , pe ambele maluri ale Dunării. A alcătuit tratate teologice , predici și imnuri , cu o anumită virtuozitate”¹⁹ .

Pe lângă toate exemplele enumerate mai sus, ar putea fi și multe altele. Ele confirmă influența deosebită a Imperiului în ținuturile din stânga fluviului. În decursul secolului al IV-lea, religia

¹⁷ A se vedea în acest sens cap.III; I.Coman ,*Scriitori bisericești din epoca străromană* ,București , 1979 , p.217-267.Ioan Cassian, p 268-280-Dionisie cel Mic (exguus) în *Studii teologice*, 1993 , 45,nr.3-4,p.125-129 ;Gabriela Cornea,*Sfântul Ioan Cassian scriitor patristic din Școala de la Tomis*, în *Analele Dobrogei*, 1996, 2, nr1, p.130.13 etc

¹⁸ I .D.Suciu ,*Monografia Mitropolie Banatului* ,Timișoara, 1977, p. 31-32; I.Rotaru O *Istorie a literaturii române*, vol.I, Galați, 1994 , p.32

¹⁹ E.Cizek , *Istoria literaturii latine* , vol II,București , 1994 ,p.807

creștină a ajuns un factor determinant în celălalte domenii ale vieții sociale²⁰, iar măsurile luate în acest sens în Imperiu au fost receptate și în teritoriile României de azi.

Dintre toate legile din vremea lui Iustinian ,novella XI, care se referea și la unele teritorii nord-dunărene , a fost elaborată în limba latină celălalte erau în limba greacă .

Pe la anul 545 , în contextul bizantine la nordul Dunării (Procopiu din Cezareea, *Despre războaie* , VII, 7-21; VII, 31-36) a fost capturat de un slav (ant) probabil care știa atât de bine limba latină încât îi putea păcăli și pe romani ,dându-se drept generalul Chilbudios. El n-ar fi putut învăța de aici această limbă decât de la populația autohtonă romanică de aici.

La sfârșitul secolului al VI-lea , Teofilact Simocata (*Istorie* , II, 15, 9) a consemnat și cuvintele „*torna torna*” , la care Theophanes Confessor a adăugat apoi cuvântul „*frate*” folosit în secolul al VII-lea în armată.

Expresia „*torna ,torna*” constituie unul dintre cele mai elocvente exemple referitoare la limba veche românească.

În aceeași lucrare s-au făcut referiri și la evenimentele petrecute la asediu orașului Tomis (anul 600). Atunci când romanii sărbătoreau Paștele , hanul Baian le-a trimis „*din belșug cele de trebuință pentru trai*”. Theophanes Confessor inspirându-se din Teofilact Simocata (VII, 13.5) afirma că ar fi fost vorba de „*400 de care cu bucate*” concluzia fiind că Hanul Baian nu ar fi avut de unde să dispună de o cantitate atât de mare de bucate decât de la populația autohtonă.Citind lucrările celor doi am concluzionat că Theophanes a adăugat unele lucruri .

În afara celor enumerate de noi mai sus, mai există, bineînțeles, numeroase dovezi a căror studiu ne conduce la concluzia o mulțime de dovezi referitoare la creștinismul nord-dunărean sunt legate și de latinitatea autohtonilor.

BIBLIOGRAPHY:

²⁰ Este un lucru foarte important ,în legătură cu evoluția creștinismului autohton în rândul generațiilor următoare; avem în vedere aici vechiu principiu de drept, valabil și astăzi ;conform căruia educația contează mai mult chiar decât filiația (familial creștine) . Astfel ,N. Iorga , *Istoria vieții bizantine*, București, 1974, p.68 a afirmat ca începând cu Valentinian și Valens interdicția creștinilor ,de a se căsători cu păgâni s-a extins și asupra obștilor teritoriale nord-dunărene

1. Niceta de Remesiana, De Psalmodiae bono, București, 1931
2. Teofilact Simocata , *Istorie bizantină. Domnia împăratului Mauricius*, București, 1985
3. Mauricius , *Strategikon*, București, 1970
4. Izvoare privind Istoria României , vol.II, (H.Mihăiescu, Gh.Ștefan, R.Hîncu, Vl.Iliescu, V.Popescu, București, 1970 ; vol.III (al.Elian, N.Ș.Tanașoca); București 1975
5. E.Cizek , *Istoria literaturii latine* , vol II, București , 1994
6. D.Coravu –Severineanu, *Scrisori ale Sf. Vasile și Epistola Bisericii Goței către Capadochia izvoare importante pentru istoria Bisericii Romane* , în *Mitropolia Olteniei* , Craiova, 1996, 48 , nr.1-2
7. I.Coman , *Scriitori bisericești din epoca străromană* , București , 1979 ,
8. Gabriela Cornea, *Sfântul Ioan Cassian scriitor patristic din Școala de la Tomis*, în *Analele Dobrogei*, 1996, 2, nr1
9. N.Dănilă , *Începuturile traducerii Sfintei Scripturi pe teritoriul României : Biblia lui Ulfila*, în *Cultura creștină* , Blaj, 1996
10. P.Diaconu, *Unele aspect ale relațiilor dintre bisericile din Dobrogea și Paphlagonia*, în *Tomis* , 1996, 31, nr6
11. Klaus Gamber , *Niceta von Romesiana. Intrsuction at compotes. Frusch .chrisstiliche Katechesen au Dacien, Textus Patristici et Liturgici quos edit Institutum Liturgiucum Ratibonese*, fasc. I, Regensburg , 1964
12. E.Ș.Lifa , *L activite de Niceta de Remesiana el les problems de la propagation du christianisme dans son temmps*, în *Annales Universitatus Occidentatils Timisienis* , vol. VII, Timișoara, 1995
13. M.Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol.I, București 1992
14. V.Pârvan , *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman* , București, 1911
15. E. Popescu , *Christianitas Daco-Romana Florilegium studiorum*, București , 1994
16. D.M.Pippidi , *Contribuții la istoria veche a României* , București, 1967
17. M.Simon, *Primii creștini*, București, 1993
18. M.Seșan , *Illiricul între Roma și Bizanț* , în *Mitropolia Ardealului* ;an.V, 1960, nr.3-4
19. I.D.Suciu , *Monografia Mitropoliei Banatului* , Timișoara, 1997

20. N.Zugravu , *Păgâni și creștini în spațiul extracarpatic în veacul al VI-lea*, în *Anuarul Institutului de Istorie "A.D.Xenopol"*,XXXI, 1996, p. 119-132 (parte I) și XXXI, 1997 , p.295-300 (partea a II a)
21. N.Zugravu , *Geneza creștinismului popular al românilor* , București, 1997

**THE CHURCH PRESS IN TRANSYLVANIA, IN SERVICE OF FAITH AND
NATIONAL CULTURE IN THE SECOND HALF OF THE NINETEENTH CENTURY**

Gligor Hagău

PhD, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: Ecclesiastical press in the nineteenth century had an important role in knowing the religious life of Romanians in Transylvania. Study it offers a way to discover the problems faced by the two Romanian churches , Orthodox and Greek Catholic, how they were involved in the life of Transylvanian society. The newspapers represented, on the other hand , a tool of propaganda and spreading of ideas, a way of informing and influencing readers.

Although access to prestigious universities like Rome, Vienna, Budapest, Transylvanian clergy fails to exceed an average level of cultural activity and therefore remain its main points related to the development of Romanian press in Transylvania and ASTRA activity.

Romanian media with a varied profile, contributed to the modernization literary lexis . Publications kept awake the spirit of society, especially in Transylvania . In the mid -nineteenth century , the Romanians had few avenues through which they make their voice heard , the church took over the leading role of public opinion , being a spokesman for the national interests. The newspapers had their important place and role in society. The life of each publication is directly influenced by the political atmosphere of the period , and the one on which we stopped is complex . Newspapers from this period have tried to meet their mission honorably .

Keywords: newspapers, church, Romanian press in Transylvania, ASTRA activity, national identity.

Publicațiile bisericești din Transilvania și rolul lor în promovarea culturii naționale

Presa, în general, și publicațiile bisericești în special alături de dezideratele pașoptiștilor au însuflețit poporul român și pe erudiții lui în a doua jumătate a secolului al XIX-lea spre luminarea, și consolidarea conștiinței naționale. Pentru românii ardeleni, publicațiile erau singura modalitate de a se putea manifesta, de a-și face auzite durerile, nevoile și puținele bucurii. Glasul conștiinței și al frământării lor de veacuri erau făcute publice prin intermediul gazetelor vremii. „Noi ziariștii cari reprezentăm opinia publică avem sfânta datorie să dăm pe față expresiunea acestei opinii și vom satisface acestei sfinte datorințe fără să ne înspăimântăm de temnițe și lanțuri!....”¹ scria Aurel Mureșianu în *Gazeta Transilvaniei* nr. 87 din 1988”

Presa ecleziastică din secolul al XIX-lea a avut un rol important în cunoașterea vieții religioase a românilor din Transilvania. Ziarele reprezentau un instrument de propagandă și de propagare a ideilor, o modalitate de informare și influențare a cititorilor.

Deși avea acces la centre universitare de prestigiu ca Roma, Viena, Budapesta, clerul transilvănean nu reușește să depășească un nivel mediu de activitate culturală și de aceea principalele sale contribuții rămân legate de dezvoltarea presei românești din Transilvania și de activitatea ASTRA.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea se intensifică eforturile de redactare a unor ziare sub patronajul bisericilor românești sau redactate ori îndrumate de oameni ai bisericii. Din cele 80 de ziare și reviste românești care apar după 1850, până la sfârșitul secolului, șapte dintre acestea au fost editate în Episcopia greco-catolică de Gherla. Este vorba despre „Predicatoriul săteanului român” (1875-1890), care din 1880 își schimbă numele în „Preotul român”, „Școala” (1875-1876), „Cărțile Săteanului Român” (1876-1886), „Higiena și Școala” (1876-1882), „Amicul Familiei” (1878-1890) și „Școala Poporală” (1893- 1894).

¹ Gelu Neamțu, *Procese politice de presă antiromânești din epoca dualismului austro-ungar 1888-1890*, Cluj Napoca, 2004, pg. 2

Primul dintre aceste eforturi publicistice este reprezentat, în ianuarie 1875, de apariția revistei „Predicatorul săteanului român”. Având ca subtitlu „Foaie bisericească pentru publicare de predici pe toate duminicile, sărbătorile și ocaziunile”, revista avea o apariție lunară.

Revista se dorea o publicație de specialitate dar și de cultură și de informare a clerului greco-catolic român. Ca urmare o mare pondere în conținutul său aveau predicile, fapt reflectat și de titlu. Redacția își propusese să ofere preoților câte un model de predică pentru fiecare duminică și sărbătoare. Revista urma să apară înainte de data de 1 a fiecărei luni astfel încât preoții să fie în posesia predicii la momentul potrivit: ea se expedia la data de 1 a lunii pe stil nou astfel încât ea ajungea la destinatari în cele 12 zile ce urmau până la data de 1 a lunii pe stil vechi². De pildă, în nr. 1 din ianuarie 1875 sunt publicate opt predici a câte patru-șase pagini: două de Anul Nou și câte una de Bobotează, Cei Trei Mari Ierarhi și în cele patru duminici din cursul lunii.

Pe lângă masivul conținut de predici revista mai are și alte rubrici scurte, dar dense și interesante, găzduite aproape în totalitate pe copertile de carton colorat ale revistei. Cea mai consistentă este rubrica „Literatura” care semnalează cărțile nou apărute, făcând un scurt rezumat și îndemnând cititorul să-și îmbogățească biblioteca. Aproape la fel de consistentă este rubrica „Unele și altele din lumea mare” în care se publicau știri diverse din tematica revistei dar și cu conținut național-cultural.

Alte rubrici prezente constant sunt „Fericire și sporire”, în care sunt anunțate cununiile și logodnele, „Repaus și amintire” precum și „Poșta redacției”. Din februarie 1875 revista inaugurează alte două rubrici: „Calendar” în care sunt menționate sărbătorile mari religioase greco- și romano-catolice și „Târguri se țin” cu un conținut evident. Sporadic sunt publicate și concursuri pentru posturile de învățător confesional.

Revista scotea și un supliment „literar-moral” numit „Foișoara” care publica poezii preponderent cu caracter moral-religios: „Aduceți-vă aminte”, „Rugăciune”, „Viața”, „Bogatul și cerșetorul”, „Preoților români” de Petre Dulfu, „Puterea virtuții” de C.D. Aricescu.

² *Predicatoriul săteanului român*, nr.2, an I, Gherla, 1875, foaie sfârșit verso

Din ianuarie 1880, revista apare cu un nume nou „Preotul român” și cu un subtitlu nou: „Jurnal bisericesc, școlar și literar”. Tiparul era realizat la tipografia „George Lazăr”, iar din 1883 la „Aurora” ambele din Gherla, semn al unor noi relații proaste cu conducerea diecezei de Gherla. Conținutul este mult mai bogat față de formatul anterior. Pe plan educativ, sunt publicate articole cu caracter general despre importanța și rolul educației cum ar fi „Foloasele buneii educații. Datorințele părinților față de creșterea fiilor lor” de Ioan Fekete-Negruțiu. Sunt și articole cu caracter educativ special cum ar fi „Cine a inventat literele?”, „Cum se formează învățătorii cei buni”.

Se poate aprecia că „Predicatoriul săteanului român” și apoi „Preotul român” au avut o contribuție importantă la dezvoltarea publicisticii românești din Transilvania acoperind cu profesionalism sectorul moral-religios al acesteia.

Revista „Școala” a apărut la Gherla între anii 1875-1876, avându-l ca redactor pe Alexandru Mica. Publicația apărea lunar și se declara drept „foaie pedagogică-didactică și economică”. Cele mai multe articole abordează aspecte specifice profilului revistei: informații din domeniul didacticii și pedagogiei, pregătirea și calificare învățătorilor, legătura dintre educația primită în familie și cea din școală. Nici celelalte domenii nu sunt neglijate, în paginile foii publicându-se și literatură, poezie, istorie și religie.

Un capitol important în cadrul foii îl reprezintă articolele și informațiile pedagogice și didactice. Se pune un accent deosebit pe pregătirea învățătorilor prin cursuri suplimentare, instituții pregătitoare și prin conferințe, dar și pe importanța educației primită în familie, și mai ales pe rolul pe care îl are mama în educația copiilor, școala venind să completeze educația primită în familie, ea fiind „institutul de educație”.³ De asemenea, sunt publicate metode didactice eficiente prin care elevii își pot însuși conținuturile.

Din punct de vedere literar, sunt publicate poezii, nuvele, povești religioase, dar și schițe. În încercarea de a contribui la cultivarea cititorilor, gazeta oferă informații despre noile apariții editoriale. Aflăm știri despre cărțile nou publicate, prețul și modul de procurare al acestora.

³ „Școala și deosebirile ei”, în ziarul Școala, nr.11, an I, Gherla, 1875, p.1

Interesul manifestat pentru cultură și, în special pentru literatură, de care a dat dovadă redacția se va concretiza prin apariția unui supliment literar intitulat “Foișoara Școalei”.

Rubrica de diverse, la fel ca și corespondența și poșta redacției, este una obișnuită, fiind tipărită de obicei pe ultimele pagini. Cuprinsul acestora este divers, informațiile pe care le găsim aici sunt din sfera literară, culturală și religioasă, precum și știri de pe teritoriul eparhiei, dar și anunțuri pentru diverse concursuri.

Cu toate că a avut o perioadă scurtă de apariție, ziarul Școala a jucat un rol important în privința dezvoltării și perfecționării învățătorilor atât din punct de vedere didactic cat și pedagogic.

A treia apariție, din punct de vedere cronologic, a perioadei de care ne ocupăm este reprezentată de „*Cărțile Săteanului Român*”, foaie lunară cu un motto semnificativ: „Deșteaptă-te Române!”. Avându-l drept proprietar, redactor și editor pe preotul Nicolae Fekete-Negruțiu, ea a apărut în 1876 la tipografia „Erezilor lui I.Gámán” din Cluj, de unde, între anii 1879-1880 s-a mutat la Sibiu, apoi din 1880 a apărut fără întrerupere la Gherla până în 1886.

Revista avea o apariție lunară, la 1 și 13 ale fiecărei luni în format octav mare. Invitarea la prenumerațiune debutează cu cuvintele : “*Benecuventatu se fii Satene romane, mucenicu santu alu unei patrie mult cercetate si bantuite!*”⁴, în care precizează scopul noii gazete. Având un cuprins generos, cititorii urmau să primească informații din domeniul istoriei, literaturi, economiei, medicinei, numeroase informații, multe despre viața din România, dar și biografii ale unor oameni iluștrii români, foaia răspunzând gusturilor celor mai diverse și unei largi categorii de cititori din societatea ardeleană românească. Serviciile de natură culturală, politică, națională aduse românilor în general, și nu doar confesiunii greco - catolice, conferă gazetei o mare valoare.

Un spațiu generos din paginile foi este atribuit articolelor istorice. *Cărțile Săteanului Român* acordă o mare însemnătate istoriei poporului român de la începuturile ei și până la declararea României ca stat independent în 1877. Un moment crucial, de neuitat și aniversat de

⁴ *Cărțile Săteanului Romanu*, cartea I, cursul I, 1876, Gherla, p.1.

către români era Marea Adunare Națională de la Blaj din 3/15 mai 1848⁵, care a reprezentat un moment de maximă importanță în cadrul revoluției pașoptiste, ea fiind descrisă ca „*zi de lumină, de libertate și de mărire română, te pomenim și te serbăm cu drag! Tu minunași lumea și îi arătași că nația română e matură, vrednică de libertate, vrednică de a intra în frăția cea mare a națiilor*”.⁶ Dar, însemnează Bălcescu într-o notiță, “mai mulți români din Ardeal ce se aflară acolo” m-au asigurat că poporul a strigat “*Noi vrem să ne unim cu Țara*”.⁷ Bălcescu vede această strigare ca pe o minunată destăinuire a lui Dumnezeu care a vorbit de-a dreptul în inimile aleșilor săi, poporului și poezilor care, “fii ai inspirației divine, avură la 1848 conștiința întâmplărilor viitoare” pentru că “numai ei citiră și destăinuiră ceea ce era scris în fundul inimii fiecărui român: mântuirea de orice domnire străină prin Unitatea națională!”.

Este foarte vizibilă problema câștigării independentei față de Imperiul Otoman. România dorea să se afirme liber pe arena europeană și să rupă ultimele legături pe care le mai avea față de otomani și care o stânjeneau în dezvoltarea ei normală.

Faptul că în 1878, Carol a primit titlul de Alteță Regală, ca și proclamarea României ca regat la 10 mai 1881 precum și încoronarea lui Carol I și Elisabeta de Wied ca rege și regină a României, sunt de asemenea pe larg prezentate în paginile revistei.

Literatura constituie un subiect preferat în *Cărțile Săteanului Român*. Sunt publicate culegeri folclorice, scrieri originale, în versuri sau în proză pe diverse teme, biografiile marilor poeți care au marcat și marchează și în ziua de astăzi literatura română, de exemplu: Andrei Mureșanu, Vasile Alecsandri, Gheorghe Șincai, Petru Maior. Unul dintre colaboratorii permanenți ai revistei a fost învățătorul și folcloristul Ioan Popu Reteganul. Învățător, autor de cărți și manuale școlare, colaborator la aproape toate ziarele și revistele românești din Transilvania, sfătuitor al bătrânilor, un pasionat culegător de folclor apreciat și iubit.

Ion Agârbiceanu îl considera pe Ion Pop Reteganu drept "cel mai multilateral publicist al nostru din ultimele trei decenii ale secolului XIX, deoarece aproape toate publicațiile din Ardeal

⁵ “1848-1878. Aniversarea a XXX-a dela Eliberarea Săteanului Romanu.3/15 Maiu”, în *Cărțile Săteanului Român*,cartea 1, cursul III, Sibiu, 1878, p.78.

⁶ N. Bălcescu,“*Mișcarea românilor din Ardeal la 1848 și Puterea armată și arta militară la români*”, București, 1936, p. 10–11.

⁷ Bălcescu, N., “*Mișcarea românilor din Ardeal în 1848*”, în *Opere*, vol.I, partea a II-a, 1953, p.332.

și Banat erau pline de numele lui Ion Pop Reteganu din Reteag". În 1895 a fost redactor la revistele: Deșteptarea, Revista ilustrată, Tribuna și colaborator la Amicul Familiei, Biblioteca Familiei, Cărțile Săteanului Român, Familia, Foaia ilustrată, Foaia de duminică a ziarului Dreptatea, România Liberă și Telegraful Român și altele. Ion Pop Reteganu este recunoscut ca un pasionat culegător de folclor, direct sau prin intermediari învățători și bătrâni știutori de carte, îndeosebi din partea de nord a Transilvaniei, cu o extraordinară hărnicie care l-a impus urmașilor drept "cel mai mare folclorist al Ardealului". Nicolae Iorga amintește că Ion Pop Reteganu are adunate "într-o viață destul de scurtă și plină de greutate peste cinci mii de poezii populare și numai cu puțin peste 100 de texte în proză".

Poezia reprezintă cel mai bogat și mai valoros capitol al literaturii ardeleni din această perioadă în discuție. Ea cunoaște o dezvoltare ascendentă, cu momente de flux și reflux, în funcție de condițiile istorice, de capacitatea sincronizării cu poezia de peste munți, de perfecționarea limbii și, bineînțeles, de talentele ce se ivesc. Printre personalitățile care s-au remarcat în acest timp a fost și *Iosif Vulcan*. El s-a dedicat publicisticii, închinându-și viața revistei *Familia*, a cărui director a fost.

În schița de călătorie, "*Goronulu lui Horia si mormentulu lui Iancu*"⁸ Iosif Vulcan descrie cu emoție în suflet ceea ce a văzut la Țebea, goronul lui Horia și mormântul lui Avram Iancu: "*Cu adânca emotiune me apropiiai de celui dântâiu, si privii cu admirare colossalulu goronu alu lui Horia, pe care il cântasem înainte de a-lu vede. ... Stateam uimitu înaintea acestui productu estraordinaru alu naturei, si spiritulu meu recapitula vietia si faptele barbatului, care i-a împrumutatu numele seu. Astfel adâncitu în negura trecutului, sub impressiunea unui sentimentu de melancolia, rupsei câteva frundie de suvenire. Apoi me apropiiai de altarulu alu doile. Mormentul lui Iancu, durere, ne este asia de grandiosu ca si monumentulu lui Horia.*"⁹

Un alt mare poet care își exprimă sentimentele față de poporul român este Vasile Alecsandri, regele poeziilor români, ale cărui poezii sunt reproduse în paginile foi: "Steaua României", "Ostașiloru români", "Capitanulu romano", "Hora dela Grivitia" ș.a. Independența

⁸ Iosifu Vulcanu, "*Goronulu lui Horia si mormentulu lui Iancu*", în *Cărțile Săteanului Român*, cartea 9, cursul III, Sibiu, 1878, p.150.

⁹ Ibid, p.152.

României a fost bine exprimată de către Petre Dulfu în poezia “România liberă și independentă”¹⁰.

În paginile ei se publică și folclor, în versuri, în proză, din toate ținuturile locuite de români și articole de folcloristică, datorate unor personalități cu autoritate în domeniu: Simion Florea Marian, Ioan Pop Reteganu, G.Tomoioaga, Elia Popu.

Sunt prezente și articolele medicale: Medicina (leacuri) de casa în contra: frigurilor, inflamației (aprinderii) ochilor, nothii (troanei), rîiei, sgârziurilor de fole¹¹. Medicina contra epilepsiei¹², Artetica, reumatismul, podagra¹³ sau informații cu privire la anumite lucruri din casele oamenilor.

Spre deosebire de celelalte publicații apărute în această perioadă, „Higiena și școala”, a fost prima revistă de medicină din Transilvania, apărută la Timișoara timp de doi ani, 1876 și 1877, iar în continuare trei ani la Gherla între 1878-1882. Fără îndoială, ea a marcat, un moment distinct în evoluția literaturii medicale din România. Întemeietorul ei, Pavel Vasici, s-a născut la 1806 în Timișoara. După terminarea claselor primare din cartier, a urmat gimnaziul piarist din Timișoara, apoi facultatea de medicină din Budapesta, obținând diploma de doctor în anul 1832. Întorcându-se acasă, a început să practice medicină la Timișoara în anii 1832—1833. Pavel Vasici a avut o vastă activitate gazetărească. A fost primul redactor al ziarului „Telegraful român” din Sibiu, după ce scrisese la „Gazeta Transilvaniei” din Brașov, fiind prieten cu George Barițiu.

Rolul important pe care-l juca în promovarea învățământului românesc din fostul Imperiu Habsburgic a lăsat urme de progres cultural în viața școlară din Ardeal și Banat, care a stat multă vreme sub înțeleaptă sa îndrumare. În calitate sa de “consilier cezarocrăesc” al școlilor românești a luat parte în anii 1860—1862 și la lucrările comisiei filologice transilvane, alături de Timotei Cipariu, George Barițiu și de alții, care au stabilit regulile ortografice ale limbii române, în vederea introducerii alfabetului latin, în tipărirea manualelor.

¹⁰ Petre Dulfu, “România liberă și Independentă”, în *Cărțile Săteanului Român*, cartea IV, cursul III, Gherla, 1880, p.87.

¹¹ “Medicina (leacuri) de casa în contra: frigurilor, inflamației (aprinderii) ochilor, nothii (troanei), rîiei, sgârziurilor de fole”, în *Cărțile Săteanului Român*, cartea I, cursul I, Gherla, 1876, p. 78.

¹² “Medicina contra epilepsie”, în *Cărțile Săteanului Român*, cartea 6, anul III, Sibiu, 1878, p.115.

¹³ “Artetica, reumatismul, podagra”, în *Cărțile Săteanului Român*, cartea 7, cursul II, Sibiu, 1877, p.183.

În articolul-program, “*Programa nostra*”¹⁴ și apoi în invitația la prenumerațiune, Vasici precizează scopul noii reviste, care se prezenta cititorilor ca o foaie pentru sănătate, educație și instrucțiune. Cititorii urmau să primească informații din domeniu.

Preocupările de natură medicală ale colaboratorilor gazetei vor fi ilustrate prin publicarea unui număr mare de articole referitoare la modul cum oamenii, elevii trebuie să își păstreze sănătatea, dar și articole în care sunt prezentate părți din anatomia corpului uman, bolile care le pot afecta, și tratamentul care poate fi aplicat.

Fiecare număr al publicației începea cu articolul intitulat: *Votiva tabla*, care cuprindea “*sentintie instructive pe terenulu sanitariu si higienicu pronunciate de cei mai celebri medici.*”¹⁵. Dintre acești îi putem aminti pe: dr. G. Voigt, dr. Arthur Schopenhauer, dr. K.F.M. Marx in Götinga, dr. Krüger Hansen și alții.

Capitolului educație îi este acordat un spațiu generos, natura informațiilor este extrem de bogată și variată, întrucât era o temă ce preocupa societatea românească în ansamblu. Așa cum bine știm, educația copiilor este începută de către părinți, și continuată în școală de către învățători și profesori, în funcție de perioadele de dezvoltare psihică și fizică ale copiilor¹⁶. Școala, prin învățători și profesori, își pune amprenta asupra formării caracterului și personalității copiilor¹⁷, de aceea este foarte important ca cei care lucrează în sistemul de învățământ să cunoască foarte bine materiile pedagogice și cele pe care le predau, și să se perfecționeze permanent. Învățătorii și profesorii trebuie să stăpânească foarte bine didactica fiecărei discipline care se studia în școală (geografie, istorie, biologie, religie, matematică, română, ș.a.). În acest sens, în paginile revistei sunt publicate proiecte didactice de la diferite discipline: “Impartasiri din Geografia si Cosmologia”, “Impartasiri din Istoria naturale”, “Impartasiri din Istoria”.

Multe articole pe teme școlare vor fi publicate în *Higiena și Scola*, acestea reflectând poziția pe care Vasici o avea asupra naturii moral-religioase a educației, dar și articole prin care se reflecta modul de implicare a bisericii în această problemă, aspectele negative fiind puse în

¹⁴ Dru. Vasiciu, “Programa nostra”, în *Higiena și Scola*, nr.1, anul I, 1876, Timișoara, p. 1.

¹⁵ “Cătră Cetitori”, în *Higiena și Scola*, nr. 1, anul IV, Gherla, 1879, p.2.

¹⁶ “Educatiunea”, în *Higiena și Scola*, nr.1, anul II, Timișoara, 1877, p.10; nr.2, anul II, Timișoara 1877, p.22; nr.4, anul II, Timișoara, 1877, p.56.

¹⁷ “Cum ure invetiatoriulu se proceda cu cei ce intra mai antaiu la scola”, în *Higiena și Scola*, nr.3, anul I, Timișoara, 1876, p. 42; nr.5, anul I, Timișoara, 1876, p.72.

balanță cu cele pozitive, pentru a ilustra situația veridică a învățământului românesc din Transilvania.

Învățătorii, trebuie să îi învețe pe copii nu numai cum să aibă grijă de “sănătatea lor sufletească”, ci și de sănătatea lor trupească, de aceea în conținutul foii se pune un accent foarte mare pe igiena din școală și pe conținuturile care trebuie predate copiilor. În acest sens, putem aminti următoarele articole pe care Pavel Vasici–Ungureanu și învățătorul Elia Popu le-au publicat: “Relatiunile scolei si influentia loru asupra sanetatiei scolariloru”, “Higiiena în scola”, “Studiul higiena în scola populara ”¹⁸, “Higiiena”.

În deceniul al șaptelea la secolului al XIX-lea, tineretul ardelean se simțea mai puternic atras de literatură, spre deosebire de generația matură, preponderent interesată de istorie și filologie: “Dorința ieșirii unei foi beletristice, se spune în primul număr al Aurorei române (Budapesta 1863-1865), s-a ivit acum de-atâtea ori și din atâtea părți, încât cutezăm a crede că această dorință e comună tuturor românilor ce se interesează de literatură ”.¹⁹

Cea care avea să continue modelul revistei lui Iosif Vulcan, *Familia*, și care să împlinească visul de afirmare a unor talente, să satisfacă gustul de lectură românească, a fost revista *Amicul Familiei*. Foaie beletristică, literară și socială cu ilustrații, scoasă de preotul Nicolae Fekete Negruțiu, ajutat fiind de profesorul Grigore Silași, între anii 1878-1890 la Gherla și Cluj.

Colaborând și la revista *Astrei*, devenit profesor universitar la catedra de limbă și literatură română din Cluj, Grigore Silași a publicat scrieri consistente și de mare ecou în epocă, precum: „Studiu asupra dialectului macedo-român în comparație cu cel dacoromân”, „Psaltirea calviniano-română versificată”, „Românul în poezia sa poporală”. Operele sale literare au fost mult apreciate în epocă, iar Silași a fost ales membru al Secției literare a *Astrei* și membru al Societății Academice Române, devenită din 1879 Academia Română.

¹⁸ “ Studiul higiena în scola populara”, în *Higiiena și Scola* , anul III, Gherla 1878, p.1.

¹⁹ Sara Iercoșan, *Junimismul în Transilvania*, Cluj Napoca, 1983

În formatul ei elegant, *Amicul Familiei*, cuprindea, pe lângă literatură, portrete și biografii ale unor oameni iluștri români, articole sociale și științifice, corespondența cu cititorii, rebus, bibliografii, glume, poșta redacției, ilustrații, ș.a., răspunzând gusturilor celor mai diverse.

O secțiune importantă o reprezintă cea afectată literaturii, *Amicul Familiei*, acordând o mare însemnătate poeziei, prozei și dramaturgiei. Se publica multă poezie, sursele de inspirație ale poezilor fiind foarte diferite: folclorul, istoria, natura, iubirea, religia, stările sufletești.

Strădaniile redactorului vizează stimularea creației originală. Întâlnim poeți și prozatori, ca: Petre Dulfu, V. B. Muntenescu, C. Morariu, J. J. Ardeleanu, G. Simu, Emilia Lungu, Vasile Filipu, V. Ranta Buticescu și mulți alții, ale căror nume puține istorii literare le-au reținut. Deși poezia nu mai cunoaște explozia din momentul “Tribunei” lui Iosif Vulcan, ea este totuși reprezentată de unii poeți mai cunoscuți.

Primul număr al *Amicului Familia* (1879) se deschide cu poemul “Cîntecul gintei latine” de Vasile Alecsandri, numerele următoare reproducându-i poeziile: “Oda la statuia lui Stefanu celu mare”²⁰, “Hora dela Mircesci”, “Oda”, “La Statua lui J. Heliade Radulescu”²¹. Nu trebuie neglijată nici poezia scriitorului și pedagogului Petre Dulfu.

În paginile sale, revista a cuprins și diferite studii literare, istorice, sociale sau științifice. De o parte și de alta a Carpaților, romanii se găseau în faza de tranziție de la alfabetul chirilic la cel latin, căutările și incertitudinile fiind generale. Totodată se manifestau tendințe divergente în privința modernizării limbii literare prin aport de neologisme latine, italiene, franceze, spaniole, etc.

În paginile publicației găsim multe informații referitoare la ierarhii celor două biserici românești, date generale despre mitropoliile și episcopiile greco-catolice și ortodoxe. De asemenea, găsim informații despre decretele adoptate în Conciliul provincial de la Blaj ²² din 18-30 mai 1872, dar și informații despre documentele testamentare care prevăd împărțirea averii în scopuri religioase.

²⁰ Vasile Alecsandri, “Oda la statuia lui Stefanu celu mare”, în *Amicul Familia*, nr.13, anul VIII, Gherla, 1883, p.116.

²¹ Vasile Alecsandri, “La Statua lui J. Heliade Radulescu”, în *Amicul Familia*, nr.3, anul VI, Gherla, 1882, p.23.

²² “Biserica romana greco-catolică”, în *Amicul Familia*, nr.9, anul VI, Gherla, 1882, po.95.

Ultima pagină a ziarului era ocupată de rubrica diverse, felurimi sau revista, unde erau grupate informații de interes public din sfera literară, culturală și religioasă, precum și știri de pe teritoriul eparhiei, despre evenimentele importante din comunitățile greco-catolice, dar și anunțuri pentru diverse concursuri.

Așa cum putem vedea, în evoluția limbii și a literaturii românești din Transilvania și în procesul sincronizării cu mișcarea largă a literaturii din România, *Amicul Famila* este una dintre revistele cele mai importante ale acestei perioade, ea deschizând gustul spre lectură atât clericilor cât și mirenilor.

Spre sfârșitul secolului, apare la Gherla între anii 1893-1894 revista *Scola Poporală*, avându-l drept redactor pe Ilariu Boroș. *Scola Popolară* apărea o dată pe săptămână, joi, prețul ei fiind stabilit la 3 fl. pe an.

Ziarul se adresa în primul rând învățătorilor din Transilvania, pe care, prin paginile sale, va încerca să-l instruiască pentru a face față înnoirilor care au loc pe “țărmlul didacticii și pedagogiei” și provocărilor cotidiene. Declarându-se în primul rând o foaie pedagogico-didactică, cele mai multe articole vor viza acest aspect: informații din domeniul educațional, formarea și instruirea copiilor, perfecționarea învățătorilor, psihologie școlară. Alături de articolele pedagogice și didactice, revista mai cuprinde și articole psihologice, medicale, dar și o rubrică de corespondență și de bibliografie.

La Programu, din primul număr al revistei, adresându-se mai ales învățătorilor, dar și celorlalți oameni interesați de promovarea și binele școlii, prezintă scopul și obiectivele revistei, în același timp făcând și un apel către “toți binevoitorii instrucțiunei poporale, se binevoească a ne sprijini în acesta întreprindere prin posibila lățire a organului nostru septemânalu...”.²³

Învățătorul trebuie să fie foarte bine pregătit și să aibă o anumită cultură, deoarece el este cel care crește și formează oamenii și creștinii adevărați. Pe aceste teme ale pregătirilor învățătorilor în școlile normale și despre metodele prin care învățătorul își formează o cultură solidă, putem aminti următoarele articole “Prepararea învetătoriloru”, “Ce se facă învețetorulu ca

²³ “La Programu,” în *Scola Poporală*, nr.1, anul I, Gherla, 1893, p.2.

se înainteze în cultura?”, “Învețatoriul poate deveni omu de specialitate numai prin studiu continuu”, “Progresul învețătorului în cultură”.

Un lucru important care trebuia să fie urmărit este modul cum copiii își însușesc cunoștințele, în principal cele legate de citirea și scrierea limbii române - “limba e însăși națiunea.”²⁴

Una dintre temele ce preocupau societatea românească în ansamblu era educația, dar mai ales starea învățământului public.

O altă problemă destul de dezbătută de către redactor și colaboratorii lui, a fost cea a salarizării învățătorilor, salarizare care nu era făcută la nivelul muncii depuse de către pedagogi.²⁵

Așadar, un capitol extrem de consistent din presa îl reprezintă informațiile referitoare la educație. Natura acestora este extrem de bogată și variată, întrucât era o temă ce preocupa societatea românească în ansamblu. Perfecționarea învățătorilor, formarea și instruirea copiilor, temele de psihologie școlară, noutăți de pe “țărnuțelul didacticii și pedagogiei”, toate acestea ocupă un spațiu important în ziarele și revistele apărute. Fiecare donație în interesul învățământului era un gest nobil, fiind consemnată la loc de cinste în presa vremii. Sunt publicate testamentele unor persoane particulare care lăsausume consistente pentru înființarea unor fundații, a unor societăți ce aveau drept scop sprijinirea financiară a elevilor merituoși pentru continuarea studiilor.

Orice inițiativă care ar fi putut contribui la ridicarea nivelului învățământului românesc era încurajată. Întâlnim des în paginile gazetelor semnale privind apariția unor noi manuale și comentarii asupra acestora. Protocoalele conferințelor învățătorilor, temele care se dezbăteau cu aceste ocazii oferă informații interesante despre nivelul învățământului românesc din Transilvania. Astfel, ne putem forma o imagine despre sistemul de educație de la mijlocul secolului al XIX-lea, cu realizările și dificultățile sale. Multe articole pe teme școlare vor reflecta modul de

²⁴ I.P. Reteganul, “Epistola în școla populară.”, în *Scola Popolară*, nr.9, anul I, Gherla, 1893, p.133.

²⁵ Vasiliu Dumbrava, “Salarizarea și calificarea învățătorilor” în *Scola Popolară*, nr.16, anul II, Gherla, 1893, p.278; vezi și “Articulul de lege XXVI din 1893- despre reglarea salariilor învățătorilor aplicatela școlile elementare”, în *Scola Popolară*, nr.6, anul II, Gherla, 1893, p.92.

implicare a bisericii în problemă educației, dar vor scoate în evidență și importanța relației dintre școală, biserică și religie ca disciplină de studiu.

Gazetele românești au îmbrățișat cauza tuturor românilor, întrucât găsim informații de pe întregul teritoriu locuit de aceștia, iar presa ardeleană a fost un important capitol al vieții culturale românești.

Un rol decisiv în apariția ziarelor românești l-au avut oamenii de presă, cei care alcătuiau redacțiile diverselor publicații. Desigur, multe dintre acestea au excelat printr-un valoros corp redacțional, dar pe de altă parte colaborarea cu gazetele românești a fost pentru unii intelectuali o veritabilă școală.

Pe lângă menirea sa esențială, aceea de a informa permanent cititorii, presa și-a adus contribuția și la dezvoltarea și modernizarea limbii române literare. Vocabularul s-a îmbogățit treptat cu cuvinte noi, reclamate de înnoirea în sine a societății, dar s-a încercat și stabilirea, în timp, a unor norme gramaticale și fonetice unice pentru toate teritoriile locuite de români.

Presa românească, cu un profil foarte variat, contribuie astfel la modernizarea lexicului limbii literare.²⁶ Rolul pe care îl au publicațiile tipărite, de a menține treaz spiritul unei societăți, se verifică, fără îndoială, și pentru presa transilvăneană. În condițiile în care, la mijlocul secolului al XIX-lea, românii aveau atât de puține pârghii prin intermediul cărora puteau să-și facă auzită vocea, biserica a preluat rolul de lider de opinie publică, fiind un purtător de cuvânt al intereselor naționale. Ziarele au avut de aceea locul și rolul lor important în societate. Viața fiecărei publicații este influențată direct de ambianța politică a perioadei, iar cea asupra căreia ne-am oprit este una complexă. Gazetele, au încercat să facă față cu cinste misiunii lor.

²⁶ Al. Andriescu, *Limba presei românești în secolul al XIX-lea*, Iași, Edit. Junimea, 1979, p. 84.

THE CHURCHES FROM BERBEȘTI, MARAMUREȘ

Laurențiu Batin

PhD, Indep. Researcher

Abstract: From all the studies performed until now by specialists in the field, results with full certitude the fact that in Maramures and also in Berbesti there was an clerical organisation still in the first part of the 12th century. Tit Bud makes two mentions that in prove the existe of a wodden church in Berbesti before 1758. So at page 25 from the mentioned work, the author tells us that “the old church (in Berbesti) before 1758 was given to the believers from Vad”, and at the page 76 it is mentioned that” the priest from Vad, Vasiliu Ioodi wrote to me that the old church was given by the believers from Berbesti, and they gave them for the church wood in order for them to built another church, which in present day is still in Berbesti”.

The second wodden church was built in Berbesti in 1758. After a thorough investigation done by Atanasie Pops, in 15 July 1932 it is received an demolition authorisation with the request that the following object to be mentioned in the church CH or at the museum in Sighet: the entrance gate,a portion of a painting with the women's place and the Wedding in Cana Galilei, two windows from the altar-the one in the East and the one in the South-Est and the iconostasis. The stone church started to be built in 1889 and was finished in 1914.

Keywords: Berbesti, Maramures county, bishop, bell, Iosif Stoica

Maramureșul a fost și este un spațiu binecuvântat, încărcat de sacralitate și împodobit cu frumuseți naturale unice. El este locuit de oameni care își poartă cu multă demnitate, dârzenie, cumințenie și smerenie, peste veacuri, destinul și vița voievodală.

Ținutul Maramureșului este format din sate foarte întinse, așezate pe malurile râurilor importante (Iza, Vișeu, Mara, Cosău), pe văi și dealuri, pe distanțe de mai mulți kilometri. Frumusețea naturală a așezărilor maramureșene este sporită de prezența caselor de lemn și a porților ce străjuiesc intrarea în gospodăria fiecărei familii de oameni credincioși și harnici, primitori și darnici.

Desăvârșita expresie a artei construcțiilor în lemn este fără îndoială, **biserica maramureșeană**, poziționată în centrul satului, de obicei și conform tradiției, pe un loc înalt, de unde domină, veghează și binecuvântează oamenii și natura. În ciuda faptului că nu este opera unor arhitecți specializați în biserici de lemn, biserica maramureșeană, creație a meșterilor populari, de geniu, este o capodoperă. Meșterii populari au dat dovadă de o măiestrie atât de mare, încât, fără să urmărească acest lucru, au creat și au construit adevărate bijuterii reprezentative ale Maramureșului. Rivalizând cu cele mai înalte construcții de lemn din Europa, bisericile maramureșene au constituit de-a lungul secolelor regăsirea limbajului de dialog cu Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care ele se înalță spre cer, cu modestie smerită și căldura graiului lemnului, dar și cu măreția și grandoarea catedralelor¹.

Bisericițele de lemn maramureșene par niște făclii ridicate spre ceruri, gata întotdeauna să se aprindă și să ardă, fără să se mistuie, luminând și încălzind inimile celor ce le cercetează și le prețuiesc. În silueta lor nu găsești nimic aspru, rece, lipsit de viață, ci totul e liniște, lumină și căldură, încât atunci când te apropii de ele parcă simți căldura poporului dreptcredincios, care le-a înălțat și le-a păstrat de-a lungul veacurilor ca pe cele mai scumpe comori ale sale. Mărturii în timp ale iscusinței unor meșteri anonimi, ele au fost un minunat mijloc de înălțare sufletească, de întărire spirituală întru credință și de afirmare a conștiinței naționale, spre zările senine ale binelui, adevărului și frumosului².

1. Primele Biserici de lemn din Berbești

Din toate studiile și cercetările efectuate până în prezent de către specialiștii în domeniu rezultă cu certitudine faptul că în Maramureș și implicit în Berbești, a existat organizare bisericească încă din prima parte a secolului al XII-lea. Această mărturie se bazează în primul rând pe vecinătatea noastră geografică cu episcopia și apoi mitropolia de Halici, care a reprezentat cel mai apropiat centru bisericesc ortodox. Ne mai vine în sprijin răspunsul papei Inocențiu al III-lea (1198-1216) dat printr-o scrisoare regelui maghiar Emeric, referitor la „unele biserici ale monahilor greci, deci ortodocși, aflătoare în regatul Ungariei care se ruinează de tot prin lipsa de grijă a acelor greci (adică ortodocși)...”. Același papă scria că are cunoștință despre existența unui episcop răsăritean „în terra filiorum Bele knese”, fapt ce denotă existența unor

¹ P.S. dr. Justin Hodea Sigheteanul, *Bisericile de lemn din Maramureș, Catedrale ale credinței, demnității și dăinuirii neamului românesc*, în revista „Familia română”, an 10, nr. 2-3, septembrie 2009, Baia Mare, p. 6.

² Grigore Man, *Î.P.S. Justinian Chira Maramureșeanul*, în „Biserici de lemn din Maramureș”, Ed. Proema, Baia Mare, 2005, p. 3-4.

structuri eccleziastice bine conturate în acel ținut ce putea fi Cnezatul Cosău, acolo unde în sec. al XIV-lea a fost stăpân Stan-Feyr zis Băl. Acest cneaz își avea reședința în Berbești numit pe atunci Belafalva³.

Același autor ne precizează într-o altă lucrare că unele izvoare vorbesc explicit sau indirect despre existența bisericii de la Berbești din anii 1204-1205 precum și din alte localități învecinate cum sunt Giuleștiul (1340-1360) sau Bârsana (1390)⁴. Un alt argument definitoriu îl întâlnim de această dată la 1391 când Patriarhia Constantinopolului acordă Drăgoșeștilor un drept de patronat asupra bisericii haliciene, constând în desemnarea unui succesor al episcopului, în caz de vacanță, până la numirea unui nou arhiepiscop⁵. Tot în acest cadru trebuie amintită diploma donativă din 13 mai 1361, dată în favoarea fiilor lui Locovoi prin care le este dăruit Cnezatul Cosău cu cele șapte sate ale sale printre care și Berbeștiul.

Apoi, înființarea mănăstirii de la Peri în anul 1391 cu reședință de Episcopat, arată, așa cum spune și Tit Bud, că în Maramureș a fost organizată biserica răsăriteană, pentru că „în caz contrar n-ar fi avut lipsă de Episcopie”⁶. Mai trebuie amintit faptul că locuitorii din Berbești au avut statutul social de nobili până la mijlocul secolului al XIX-lea, condiție socială care le-a permis să ctitorească biserici în concordanță cu creșterile demografice din acele veacuri.

În acest cadru pe care l-am creat cu ajutorul unor date statistice, ne este foarte clar că în satul Berbești a existat o organizare bisericească încă din cele mai vechi timpuri. Deci au existat și biserici care la momentul respectiv nu puteau fi construite decât din lemn.

Despre aceste biserici dorim să ne ocupăm în continuare, încercând să le localizăm pe cât este posibil, să le descoperim structura, să le descriem pictura sau alte detalii de arhitectură. Nu avem date și imagini cu primele biserici ale satului. Nu era posibil acest lucru în timpurile respective, dar ne putem imagina, fără ca să greșim prea mult, că ele se asemănau, cu siguranță, cu cele care le-au urmat și că au fost construite în vechea și strămoșeasca vatră a satului nostru.

Vom începe cu prima biserică de lemn despre care am adunat câteva date destul de importante, considerăm noi.

Prima Biserică de lemn cunoscută din Berbești

³ Marian Nicolae Tomi, *Maramureșul istoric în date*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p.12.

⁴ Ibidem, p. 59.

⁵ Radu Popa, *Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea*, Ed. Academiei RSR, 1970, p. 216.

⁶ Tit Bud, *Date istorice despre protopopiatele, parohiile și mănăstirile române din Maramureș*, Gherla, 1911, p. 4.

În lucrarea sa „**Date istorice despre protopopiate...**”, Tit Bud face două mențiuni care dovedesc că în Berbești a existat o biserică din lemn înainte de 1758. Astfel, la pagina 25 din amintita lucrare, autorul precizează că „biserica cea veche (din Berbești) dinainte de 1758 s-a dăruit credincioșilor din Vad”, iar la pagina 76, se menționează faptul că „repausatul preot (din Vad) Vasiliu Ioodi mi-a scris cum că pre biserica aceea veche au căpătat-o de la credincioșii din Berbești, cărora dâșii le-au dat pentru acea biserică lemne de zidit altă biserică, cari este și azi în Berbești”⁷.

Vechimea reală a acestei biserici nu este cunoscută. Capacitatea ei era aproximată în anul 1751 la 200 de enoriași, iar la sfârșitul secolului al XIII-lea, după mutarea în Vad, la 300 de credincioși, însă dimensiunile ei de numai 3 orgii (stânjeni) lățime și 5 orgii lungime, surprinse în inventarele bisericii din 1857 și 1866, indică o capacitate maximă de numai 200-230 de credincioși⁸.

Această cifră ni se pare absolut credibilă având în vedere numărul locuitorilor din sat, în secolul al XVII-lea, precum și faptul că biserica a fost înlocuită la mijlocul secolului al XVIII-lea, probabil din cauză că a devenit neîncăpătoare, fiind dăruită satului mai sărac, Vadu Izei, așa cum se obișnuia în Maramureș.

În acest sat, biserica a fost folosită peste 100 de ani, până la 1884, când s-a construit biserica de piatră din Vadu Izei, cea veche fiind păstrată un timp în cimitirul vechi.

Cea mai veche biserică cunoscută a fost descrisă minimal în anul 1751, cu ocazia vizitei canonice a episcopului de Muncaci, Manuel Mihail Olsavszky⁹.

Prin mijloace specifice muncii de cercetare, am reușit să procurăm acel document cu descrierea vizitei respective. Deși redactat într-o latină foarte veche, scrisă de mână, prin intermediul unor traducători specializați în astfel de texte, am descoperit conținutul acestui document. Astfel, am obținut informații inedite atât despre biserică, cât și despre satul Berbești. Mai întâi le redăm pe cele referitoare la sat, dar în directă legătură cu religia. Aflăm că în anul 1751, în Berbești se aflau „**cei 80 de oaspeți care nu plăteau nimic cu excepția unei zile de muncă sau 4 polture**”. Cine puteau fi acei oaspeți? Despre evrei nu poate fi vorba pentru că în

⁷ Ibidem, p. 25 și 76.

⁸ Baboș 2004, 141, fig. 120, poziția 108.

⁹ La Muncaci, episcopul rutean, de rit bizantin, Manuel Mihail Olsavszky, i-a hirotonit episcopi de Alba Iulia și Făgăraș pe Petru Pavel Aron și apoi pe Atanasie Rednic.

acei ani, în sat, exista doar o familie cu 6 membri. Nu ne rămâne decât varianta populării satelor românești, din ordinul autorităților imperiale, cu populație de origine germană în vederea catolicizării forțate a populație. Mai trebuie să amintim și faptul că habsburgii au impulsionat activitatea minieră din zonele cu potențial, aducând coloniști specializați în acest domeniu. Berbeștiul se afla în vecinătatea ocnelor de sare de la Ocna Șugatag și este posibil ca, în localitățile învecinate acestui centru economic, să fi fost aduși acești mineri. Atunci au *ajuns în zone cu activitate extractivă germani, polonezi și slovaci, mai întâi în cele cu saline*, de unde denumirea „șugăi”.

În document se mai arată că în sat **„încă au venit femei nemăritate din curea? (probabil iobăgie), din care una a rămas nemăritată, iar alta s-a măritat. Nu era învățător, nici izvor de botez, nici moașă cu jurământ. Este un cantor fără fundus (avere), care a dat de curând situația copiilor botezați”**.

După cum putem observa, această informație se referă, în mare măsură la taina botezului. Nu avem o certitudine a ceea ce ar putea însemna „izvor de botez”, dar nu este exclus să fie vorba despre vasul pentru botezați, adică despre cristelniță. Observăm că nu exista nici învățământ confesional.

De o importanță majoră pentru ortodoxie și pentru așezarea noastră, sunt datele exclusive despre biserică, pe care le redăm în totalitate, în continuare:

„Biserică construită din bârne de lemn, acoperită cu draniță, cu o clopotniță, în stare bună, cu excepția unor reparații ale tencuielii, care lipsește în parte. Erau foarte multe picturi, puțin îngrijite și făcute în dezordine. **Biserica a fost binecuvântată de episcopul Dosoftei, antimisul i-a fost dat de episcopul Stoica** și a fost supravegheată cu întrerupere de vicarul (al Maramureșului?). Se păstrează cupe de cositor; una de aur, cupele de cositor cu **vase defecte**, linguri de cositor, prapori de mătase, nu există **purificatori trupești**. Erau 3 rânduri de veșminte, din care una nouă de mătase, aurie, cu cele ce țineau de ea, un rând nou de lână albă curățată, ștergători murdare, 2 candelabre, din care unul de alamă, altul de lemn; mai multe cărți de ceremonie, împreună cu Evanghelia explicate. Biserica avea hramul Nașterea Fecioarei Maria. Nu exista nicio recoltă (culturi ale bisericii). Închizătoarea era de lemn, erau 2 clopote, nu se știe de cine au fost binecuvântate. Exista un cimitir înconjurat cu gard de scânduri. Nu exista pământ al bisericii (fundus parochial). Mai exista un patrafir cu cingătoare... Pentru spovedanie se dădeau 200 de capace”.

Din această notă aflăm că biserica din Berbești a fost **binecuvântată de episcopul Maramureșului Dositei Teodorovici (1718-1735)¹⁰, iar antimisul i-a fost dat și sfințit de episcopul Iosif Stoica de Maramureș (1690-1711)** despre care mitropolitul Transilvaniei Nicolae Bălan spunea că „toiagul său de păstorire n-a însemnat putere de stăpânire feudală, ci steag sfânt al credinței, în jurul căruia s-a strâns în șiraguri de dârză rezistență un popor întreg...”

Ne mai rămâne un aspect foarte important cu privire la preoți, pe care îl vom clarifica după ce vom citi traducerea documentului:

„**Preoții:2** (preoți) bigami, numiți de Stoica, unul, **Vasile Kodrea**, care și-a luat soțiile în preoție, a plătit 1 aureu ca să nu-și repudieze o soție și să rămână cu una și de aceea acela este liber să boteze și să practice religia cu excepția mesei și spovedaniei. Acest bigam, în acest timp, a plătit amenzi stabilite consecutiv, odată a plătit 10, altădată 6, a treia oară 4 florini. Alt (preot) care înainte de a fi numit preot a avut două neveste, **Nicolae Popeni**, făcea totul, cu excepția mesei. Acesta a dat 4 florini, când a venit mai târziu în fața Congregației. Al treilea, **Theodor Kodre** a fost văduv când a fost numit preot de către Varlaam, aprobat de episcopul de piosă amintire Blosovsky în acel loc. Când a apărut mai târziu în fața Congregației (nobiliare a comitatului) a plătit 4 florini”¹¹.(vezi Anexa - document inedit)

Pentru a extinde plaja comentariului, revenim la Tit Bud care, în aceeași lucrare, menționează că, la biserica din Berbești, în 1751, sunt preoți, **Ladislau Codra Loci parochus** și **Nicolaus Pop parochus**. Numele celor doi coincid cu cele din textul tradus. Tit Bud nu-l menționează la acea dată, ca al treilea preot, pe Teodor Codrea. O face însă mai târziu, în dreptul anului 1758, deci la șapte ani după vizită. Acest lucru nu înseamnă că Teodor Codrea nu a fost preot și în 1751, deoarece nu se face o încadrare a lui într-o perioadă anume, ci doar se arată că a fost preot și în 1758.

Chiar de la începutul documentului, pentru că începe cu prezentare preoților, putem constata că avem de-a face cu anumite inexactități, intenționat introduse. Se arată că cei doi preoți bigami au fost numiți de către episcopul Iosif Stoica, lucru total neadevărat. În primul rând, Stoica se stinge din viață în 1711, deci cu 40 de ani mai devreme de menționarea preoților respectivi. Ca atare, el nu putea să-i numească, pentru că, anterior acestora, șirul preoților din sat

¹⁰ Prof. dr. Nuțu Roșca i-a identificat mormântul la Mănăstirea Uglea. Pe cruce are următoarea inscripție „Aici odihnesc rămășițele pământești ale... episcopului ortodox Dosoftei ucis în 1735”.

¹¹ D.A.Z.O. (Arhivele de Stat ale regiunii Transcarpatia, Beregovo, Ucraina), Fond 151, opis 1, 839/1745, ds. 1290, f.1.

mai cuprindea, în ordine cronologică pe **Pop Lupu**¹² în 1700, pe **popa Nicolae** în anul 1714 și pe **popa Filip** în 1750. În consecință, episcopul Iosif Stoica ar fi putut să-l numească, și probabil așa s-a și întâmplat, doar pe contemporanul său, preotul Pop Lupu. Cei doi preoți bigami, dacă au fost astfel, pentru că documentul poate fi pus pe alocuri sub semnul întrebării, înseamnă că au fost numiți de altcineva, iar la data respectivă nu puteau fi numiți decât de Muncaci. Oricum, undeva în contextul întregului document al acestor conscripții dical, mai apare o mențiune clarificatoare: „**Berbestiensis cum doubus bigamis nihil svicit**”, în traducere: „cei doi preoți bigami din Berbești au fost examinați și nu aveau cunoștințe de dogmă”.

În concluzie, după părerea noastră, singurul preot cu drepturi depline de la acea dată, din satul nostru, a fost **Theodor Kodre**, numit preot de **Varlaam** și aprobat de episcopul **Blosovsky** în acel loc. Nu trebuie să uităm nici ardoarea cu care episcopul Iosif Stoica a fost dușmănit și persecutat în timpul campaniei catolice duse împotriva Bisericii românești. I s-au adus cele mai înjositoare acuze, a fost dus la Viena, unde timp de câteva luni de zile, sub teroare și amenințări, i s-au cerut trădarea neamului și dezbinarea bisericii, dar n-a fost învins nici măcar în perioada întemnițării din Cetatea Hustului¹³.

La sfârșitul documentului ce cuprinde întreaga vizită episcopală în Maramureș, există o însemnare a arhivarului episcopiei de Muncaci - „annus circiter 1745”. Chiar dacă această consemnare cu privire la localitatea noastră ar fi avut loc în anul respectiv, lucrurile nu schimbă cu nimic cele demonstrate mai sus. Cu toate acestea, credem că documentul reprezintă totuși o parte a vizitei pe care episcopul Olsavszky a întreprins-o în Maramureș în anul 1751.

Acesta a fost, pe scurt, comentariul nostru cu privire la conținutul documentului pe care-l publicăm ca inedit alături de traducerea lui, cu excepția unor cuvinte ce n-au putut fi interpretate.

La biserica din Berbești a mai slujit și preotul **Pop Toader**¹⁴ care este menționat în anul 1754.

Pe lângă preoții de mai sus, la această biserică au mai activat și alții care nu sunt amintiți în lucrarea lui Tit Bud, și pe care i-am identificat din studiul altor documente arhivistice. Astfel, la **1640** este audiat ca martor pentru punerea în aplicare a unui testament, **Pop Ioan**, preotul satului Berbești, care îndeplinea și funcția de jurat asesor al Plășii Cosău, și care la acea dată

¹² Apare menționat la *Soborul Mare ținut la Sighet în 17 aprilie 1698*.

¹³ Nuțu Roșca, prof. dr., op. cit., p.136, 138 .

¹⁴ Tit Bud, op. cit., p. 25 .

avea vârsta de 82 de ani. Dintr-un calcul simplu, putem deduce că acesta a slujit în Berbești și înainte de 1600, ceea ce ar însemna să venim cu șirul preoților din sat **cu mai bine de un secol** față de Tit Bud¹⁵.

Fără a ne preciza numele, **Conscriptia populației comitatului Maramureș** întocmită cu ocazia strângerii impozitului din localitate, menționează faptul că în **1530**, în Berbești exista un preot nobil¹⁶.

La 6 aprilie **1664** a avut loc o cercetare nobiliară făcută de ducul nobililor la Sighet, pentru a se verifica situația unor nobili din sat. Cu această ocazie sunt menționați **preoții Griga Pop și Paul Pop** din Berbești¹⁷.

De asemenea, la **1697** sunt menționați preoți în sat, **popa Lupu** care avea de plătit un impozit de 10 florini și **Pop Ilie** care a plătit un impozit de 20 de florini¹⁸.

Referitor la perioada secolului al XVII-lea în care a funcționat și această primă biserică de lemn cunoscută nouă, dorim să mai prezentăm câteva aspecte privitoare la cler și enoriași:

- în anul 1698 parohia Berbești făcea parte din protopopiatul Cosău. Episcopul maramureșenilor era la acea dată Iosif Stoica, iar sediul ortodoxiei maramureșene a fost la Mănăstirea Hrușevo, adică Perii Maramureșului.

- vlădica proceda la judecarea unor pricini, procese în urma cărora întocmea și porunci de punere în aplicare a dispozițiilor. Judele plasei Cosău, împreună cu adjunctul său, duceau la îndeplinire hotărârile episcopului. Ei erau trimiși prin teritoriul plasei să încheie divorțuri, împreună cu protopopul și asesorul. Acest lucru ne este dovedit de mărturia unui jude adjunct din plasa Cosău, acuzat la 25 august 1651, în congregația nobiliară că ar fi încheiat un divorț ilegal în satul Berbești.

- protopopul, pe lângă sarcina adunării în sobor pentru rezolvarea unor probleme importante din biserică, îndeplinea și un rol de judecător, făcând parte, împreună cu alți cojudecători și mireni din Scaunele de judecată bisericești unde se judecau pricinile de natură bisericească, cazurile matrimoniale speciale care încălcau rânduielile și tainele bisericii.

¹⁵S.J.A.N. Maramureș, Fondul familial Rednic de Giulești, nr. 26.

¹⁶Conscriptia se află la Arhivele Naționale Maghiare (M.O.L.), Dica-jegyzekek. Raksi. A. 2642. Tom XXI.

¹⁷S.J.A.N. Cluj, Fond familial Teleki de Dumbrăvioara.

¹⁸S.J.A.N. Maramureș, Fond Prefectura județului Maramureș, pachet III, nr. 8, Conscriptia nobililor de la sfârșitul secolului al XVII-lea.

- astfel de scaune de judecată au avut loc în Maramureșși sub formă de Soboare Parțiale sau Soboare Mari la care participau alături de episcopi, protopopi și mireni nobili, precum și asesorii Scaunului de Judecată și ai comitatului.

- în Soborul Mare ținut la Sighet la 17 aprilie 1698, vlădica Iosif Stoica a judecat pricina ivită pentru locul din biserică, între jupânul Șteț Lupul și jupâneasa Codrea Axenia din satul Berbești, care în ziua de Paști au avut o ceartă, în timpul căreia a tras-o de păr și a izbit-o la pământ pe fata lui Șteț Lupul, pe nume Măriuța. Această acțiune nu a rămas nepedepsită. Soborul a decis amendarea jupânesei Axenia cu 24 florini și trei florini cheltuială reprezentând partea judecătorilor. La acest Sobor a participat, pe lângă vlădică și alți protopopi, preoți și persoane nobile, protopopul Cosăului, Ștefan din Budești și popa Lupu din Berbești¹⁹.

- alături de discutarea problemelor legate de divorțuri în Scaunele de judecată bisericești, protopopul, împreună cu pretorii plășilor, acordau divorțuri ce erau uneori controversate așa cum reiese din Hotărârea congregației nobiliare din 1 februarie 1650. La această adunare, vicecomitele comitatului a acuzat un nobil maramureșean din Berbești, care în 1648 ar fi răpit pe femeia lui Andrei Moiş din această localitate, acuzație pe care cel în cauză a respins-o. El a precizat că cei doi soți au fost despărțiți de către protopopul și preotul plășii Cosău. Această congregație a decis că divorțul pronunțat anterior de către protopop și pretor a fost ilegal²⁰.

- preoții erau obligați să participe, împreună cu protopopii și juzii plășilor la împăcările dintre soți prin readucerea soților infideli și prin convingerea acestora să se întoarcă acasă, la familie.

- un alt aspect al vieții religioase a maramureșenilor din această perioadă a constatat în condamnarea vieții imorale a unora dintre credincioșii care nu țineau sărbătorile și aveau obiceiul de a înjura. Se pare că în secolul al XVII-lea înjurăturile au cunoscut o răspândire foarte mare. Dieta din 1659 a vorbit despre ele ca despre un lucru „nemaipomenit” ce s-a lățit „nu demult în această țară”, iar încercările grele prin care țara trecea erau socotite ca fiind trimise de către Dumnezeu ca o pedeapsă pentru „păcătoșenia oamenilor ce înjurau și nu țineau sărbătorile”²¹.

¹⁹ Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii românești din Transilvania*, volumul I, p. 237.

²⁰ Livia Ardelean, *Istoria economică și socială a Maramureșului între 1600-1700*, Ed. Ethnologica, Baia Mare, 2012, p. 224.

²¹ Petru Suciu, Câteva legi împotriva înjurăturilor, aduse de dietele ardeleni în veacul XVII, în „Cultura Creștină”, 119, nr.7/1914, p. 223-225.

Ultima Biserică de lemn din Berbești

Această biserică de lemn a fost ridicată în anul 1758, după ce cea anterioară a fost dăruită credincioșilor din Vad.

Materialul folosit a fost lemnul primit de la vădeni în schimbul primei biserici. Biserica de lemn din Berbești a fost una dintre primele care au fost remarcate în Maramureș. Lucrurile au stat în felul următor: în 1850 împăratul Franz Iosif a dat consimțământul pentru crearea „Comisiei pentru Studiul și conservarea monumentelor de arhitectură” de la Viena, ceea ce a însemnat o inițiativă promițătoare pentru cercetarea monumentelor istorice din Imperiul Habsburgic, în care Maramureșul a format un județ.

Președintele Comisiei Centrale a făcut, în 26 ianuarie 1857 un apel la liderii bisericii, să provoace preoții care slujesc în biserici istorice de valoare, pentru a trimite rapoarte Comisiei Centrale în vederea conservării acestora²². Astfel, într-o primă etapă, valoarea istorică a unui monument a fost lăsată la aprecierea și implicarea clericilor locali. Nu se știe dacă unele răspunsuri din Maramureș au ajuns la Viena sau nu. În schimb, Biserica și-a asumat apoi rolul de a menține la zi un inventar al parohilor vechi, cu foarte scurte istorisiri ce conțineau date despre vechimea și materialele din care acestea au fost construite.

Unii dintre cei care au studiat monumentele antice din Maramureș au fost savanții Imre Henszlmann, Ferencz Schulcz și Florian Romer, care au călătorit în echipă prin toată Ungaria de Nord, în 1862²³.

Printre altele, ei au vizitat biserica parohială de lemn din Berbești. Desenele și măsurătorile făcute rapid²⁴ nu au fost niciodată publicate și biserica de lemn din Berbești a fost menționată pe scurt ca fiind reprezentativă pentru Maramureș într-un studiu efectuat de Imre Henszlmann la 1864. În schimb, în publicările **Jurnalului anual al Comisiei Centrale de la 1866** apar mai multe desene la diferite dimensiuni de scară, ce descriu o biserică, de lemn, din Seini, situată în județul vecin al Sătmăruului, identică cu cea din Berbești²⁵. Aceasta a produs ecouri în Europa, fiind comparată cu deja celebrele biserici din lemn din Norvegia.

²²ASC, 149, 463/1857. Cererea a fost comunicată preotului din Eparhia Gherla în data de 5 martie 1857.

²³Au vizitat diferite locații între Satu Mare și Sighet în nordul Ungariei. În Maramureș au vizitat Hust, Vișeu, Teceu, Câmpulung, Sighet și Giulești, Bárdfalva (Berbești).

²⁴Henszlmann 1864, 140.

²⁵Schulcz 1866, 7-14, taf. 1, fig. 1- 25. fig. 20, se pare că descrie o parte din pridvorul de la Berbești.

Dimensiunea acoperișului a fost dată de lungimea perechilor de căpriori. Acești căpriori au fost adesea determinați de distanța dintre streășina în care au fost stabiliți. La rândul său, această distanță rezultată din lățimea de pornire a bisericii, redusă sau nu de console interioare, pe de o parte, și prelungită cu console întinse care sprijină streășina, pe de altă parte. Aceasta poate părea complicat dar, în practică, a oferit panta corespunzătoare pentru a o menține departe de zăpadă. Procedura a fost explicată de către bătrânii din Berbești, la mijlocul secolului al XX-lea²⁶. La casele lor bătrânești, un stâlp lung a fost dimensionat după distanța dintre streășină și utilizat ca standard pentru toți căpriorii.

Această biserică de la Berbești (1758) a fost construită intenționat la o scară mai mare decât cea de la pornire, probabil, pentru a impresiona sau pentru a permite mai târziu extinderi eficiente. În acest sens vom evidenția câteva date: în 1767 biserica avea 467 enoriași, iar în 1786 avea 851 enoriași.

La unele biserici din Maramureș, părțile laterale au fost prevăzute cu turnare întreruptă de medalioane. La biserica din Berbești a existat o turnare mai sofisticată, biserica fiind împodobită cu numeroase medalioane, ceea ce a inspirat mai târziu proiectarea crucilor de lemn din cimitirele din zonă²⁷.

Locurile din interiorul bisericilor au fost împărțite între enoriași, în funcție de contribuția lor și, probabil, în funcție și de rang. Erau inscripționate jos, pe litere, și utilizate în orice conflict de moștenire în conformitate cu reguli stricte. Începând cu secolul al XVII-lea și începutul celui de al XVIII-lea, există mai multe rapoarte cu privire la acțiuni în justiție între familiile de nobili care concureau pentru locuri în biserică.

În biserica parohială din Berbești a existat o inscripție pe portalul de intrare cu următorul cuprins: „SAM Andreas fecit Ecclesia. Anno Domini 1758” (foto 4).

Biserica din Berbești a fost construită cu cele mai rafinate detalii profesionale. Am putea avea unul sau doi nobili fondatori diferiți, cu numele de Andreas sau Andras.

La un deceniu după ridicarea noii biserici din Berbești, în 1769, „liderul nobililor locali, Ștefan Potacu, magistratul satului Gheorghe Avremescu și toți nobilii din sat, în timp ce au

²⁶ Focșa 1992, 139.

²⁷ Alexandru Baboș, *Tracing a Sacred Building Tradition. Wooden Churches, Carpenters and Founders in Maramureș until the Turn of the 18th Century*, ediție online, 2004, p. 140-141.

încheiat contractul cu pictorul Alexa, au înfrumusețat Sfânta Biserică pentru slava lui Dumnezeu, și pentru iertarea păcatelor strămoșilor lor"²⁸.

Un alt donator important în Berbești a fost nobilul preot Toader Codrea, care împreună cu soția sa, Nastasie, au oferit picturi murale pentru interiorul altarului²⁹.

Ultimele date despre biserică, când aceasta încă se afla în picioare, sunt culese de Atanasie Popa, în pragul demolării ei. Din ieșirile lui în teren se păstrează trei fotografii și corespondența în arhiva Comisiei Monumentelor Istorice³⁰. Materialul despre biserică, dispersat în multe arhive, completat cu interviurile câtorva localnici, a fost adunat în două lucrări dedicate bisericilor de lemn din Maramureș, în 2000 și 2004.

La 31 decembrie 1931, preotul satului, Lazăr Gherman, împreună cu consiliul parohial s-au adresat Ministrului Cultelor, cu rugămintea de a aproba demolarea bisericii de lemn, motivând că este într-o stare deplorabilă, iar turnul este pe punctul de a se prăbuși, punând în pericol atât biserica nouă, cât și viața credincioșilor.

După cercetarea amănunțită a acestei biserici efectuată de către Atanasie Popa, la 15 iulie 1932 se primește autorizația de demolare cu mențiunea ca următoarele obiecte să fie păstrate în biserică sau la muzeul județean din Sighet: **poarta de intrare**, o porțiune de pictură din tinda femeilor, respectiv **Nunta din Cana Galileei**, **două ferestre din altar** - cea dinspre est și cea dinspre sud-est - precum și **iconostasul**³¹.

Biserica demolată a fost vândută în data de 28 august 1932 sătenilor din Vad, care au construit din lemnele rezultate o școală în cartierul Șugău. Inițiativa cumpărării acestor lemne și a construirii școlii respective i-a aparținut lui Codrea Petru zis **Berbeșteanul** (tatăl fostului director al școlii din Berbești, profesorul Eugen Codrea), care a fost primul învățător al acestei școli. Lemnele au fost transportate peste dealul Căietar cu căruțele.

La această biserică au slujit următorii preoți:

- în 1758 - Toader Codrea;
- în 1759 -Nobilul Pop Nicolae;

²⁸Aceasta a fost o scrisoare - dedicație de-a lungul iconostasului. Vezi și Ioan Bârlea, *Însemnări din bisericile Maramureșului*, București, 1909, p.19- 20 .

²⁹Ioan Bârlea, *Însemnări din bisericile Maramureșului*, București, 1909, p. 19 .

³⁰ În arhiva CMIT din Cluj, Muzeul de Istorie al Transilvaniei.

³¹Datele au fost obținute din corespondența purtată de parohie cu Ministerul Cultelor și Secțiunea Monumentelor Istorice din Cluj.

- în 1774 -Popa Chifor;
- în 1775 - Nichifor Méhes născut la 1726 și decedat în 23 noiembrie 1776;
- în 1779 - Todor Codran (Codrea);
- în 1785 - este amintit Ioan Stanca teolog de anul al III-lea;
- în 1797 - Vasile Hainea, posibil Hanea care a fost nobil;
- în 1801 - Mihail Dragoș;
- în 1802 - Vasile Oniș;
- între 1802-1836 - Petru Opriș senior, născut în 1780 și decedat în 1836;
- între 1837 și 1865 - Ioan Opriș. În timpul păstoririi sale, în anul 1838, în Berbești erau înregistrați 1015 credincioși și 146 de evrei, limbile vorbite în sat fiind româna, maghiara și germana³².

În anul următor numărul creștinilor din sat a crescut la 1139 suflete păstorite, iar limba vorbită de către aceștia era limba română³³.

- între 1865 și 1882 - Petru Opriș. A administrat oficiul protopopesc al Marei între 1880-1882, dar a fost numit interimar la acest oficiu încă din noiembrie 1872, când îl înlocuiește pe predecesorul său Ion Pop, numit în funcția de vicar. „A fost un oficial zelos și bărbat cu vază, descendent al protopopilor din familia Opriș din Călinești”³⁴. În timpul păstoririi sale, în Berbești „s-a zidit școala cea frumoasă de piatră”³⁵.

Trebuie amintit faptul că Petru Opriș și-a înmormântat părinții în Berbești:

- mai întâi a murit tatăl său, **Ștefan Opriș**, din cauza tuberculozei, la 22 aprilie 1867. A fost parohul Ocnei Șugatag și protopopul Cosăului între anii 1865-1867. Este înmormântat lângă altarul bisericii vechi de lemn sau chiar în acesta (nu se cunoaște exact locul) în ziua de 25 aprilie, de către un sobor de preoți format din Michail Pavel-vicarul Maramureșului și alți **56 de preoți**³⁶.

- preoteasa, văduvă Maria Opriș, născută Radu în Călinești, s-a stins din viață la 18 septembrie 1873, la vârsta de 70 de ani, din cauza holerei. Este înmormântată la 20 septembrie

³² Șematismul veneratului cler al Diocezei Satu Mare, 1838, p. 52, 53.

³³ Șematismul diecezei Muncaci/1839.

³⁴ Tit Bud, op. cit., p. 18-19.

³⁵ Ibidem, p.26.

³⁶ S.J.A.N. Maramureș, Fond Oficiul parohial Berbești, ds. 1095,f. 54.

1873 de către vicarul Ion Pop împreună cu toți preoții ierașelor Mara și Cosău în cimitirul bisericii³⁷.

• de la 1882 la 1914 a slujit protopopul Petru Bârlea³⁸, după care va oficia în biserica de zid. Mai trebuie să arătăm faptul că, în timpul păstoririi sale, mai este menționat în satul nostru, în jurul anilor 1890, George Bârlea care împrumută de la biserică diferite sume de bani, în diferiți ani, și apare cu mai multe titulaturi: cleric, preot și teolog. Este posibil să fie vorba despre un preot mai în vârstă, care să-l fi ajutat în problemele bisericii pe părintele protopop³⁹.

2. Biserica de zid din Berbești

Biserica din piatră a început să se clădească în anul 1889, în timpul păstoririi protopopului Petru Bârlea. Când s-a săpat fundamentul bisericii celei noi s-a aflat o bortă de stejar scobită, în care erau așezate osemintele unui prunc. Coșciugul era închis la două capete cu scânduri de stejar. Bietul român a cugetat că în borta de stejar se va odihni mai bine pruncuțul lui și e drept că se odihnește și azi, îngropat în mijlocul bisericii celei noi. Cine știe din ce veac a putut fi acel coșciug⁴⁰. La punerea pietrei fundamentale a participat tot satul, fiind mare sărbătoare. Costurile aproximative s-au ridicat la sume exorbitante pentru un sat cum era Berbeștiul în acele timpuri. De aceea s-a ridicat zidul la un metru înălțime și apoi, timp de 12 ani a stat în părăsire; zidul era acoperit cu pământ în două ape. Nu era o problemă foarte stringentă, deoarece la acea vreme exista biserica ridicată în 1758, situată doar la câțiva metri în spatele noului zid ridicat, ceea ce a permis ca rânduiala creștină să se desfășoare în mod normal.

În toți acești ani s-au adunat fonduri bănești rezultate în primul rând din vânzarea pădurii de stejar zisă „Dumbrava” de lângă satele Oncești și Ferești, iar partea lemnoasă de trebuință a fost asigurată de brazii din pădurea „Valea Hotarului”, vecină cu proprietatea Eriului din Sighet. Materialul obținut a stat câțiva ani sub un șopron acoperit, unde s-a uscat și la timpul potrivit a fost folosit la scheletul acoperișului bisericii.

Construcția bisericii a condus-o inginerul Graf din Virișmort, iar de partea lemnoasă s-a ocupat morarul din Cornești zis „Fînăitul”.

Pietrele au fost scoase din malul râului Mara, din hotarul vădenilor, iar cele de var-calcăr

³⁷Ibidem, f. 97.

³⁸Tit Bud, op. cit., p. 25-26.

³⁹S.J.A.N. Maramureș, Fond Oficiul parohial Berbești, Ziuariul Percepțiunei și erogațiunei Bisericii din Berbești, anul 1867-1908, f.22 v.

⁴⁰ Ibidem.

au fost arse în cuptoare și topite în gropi mari.

Proprietarii cu vehicule au transportat lemnele, pietrele și varul. Fiecare avea stângenul său de clădit piatra, iar pălmașii care nu aveau vehicule au fost împărțiți în 6 echipe, pe 6 zile din săptămână și cărau pietrele, varul și cărămizile.

După 1905 când a terminat academia teologică, Ion Bârlea, fiul protopopului, a contribuit din plin la administrarea lucrărilor.

La punerea Crucii a asistat mai tot satul, cu tineri, cu bătrâni și foarte mulți copii. După ce crucea a fost bine așezată, acolo sus, în vârful bisericii, s-a băut câte un pahar de vin după care sticla și paharul au fost aruncate jos, rămânând intacte. Copiilor li s-au aruncat sute de covrigi din vârful bisericii, ca să țină minte când vor îmbătrâni și să le povestească urmașilor.

Singura dovadă că biserica aceasta a fost sfințită este relatarea lui Ion Bârlea care, într-o scrisoare, menționează faptul că „la fundamentul bisericii s-a pus sub piatra fundamentală numele autorităților civile și bisericești închise într-un vas de metal”.

Au fost cumpărate cele trei clopote pentru biserică. Pe clopotul cel mare se poate citi următoarea inscripție: „Acest clopot s-au cumpărat supt M.O.D. Petru Bârlea protopop. Curatori Petru Pop a Onciului și Vasile Codrea a Georgie. Și Petru Ardelean cantore și Ioan Hotea l-au procurat din București în anul 1923 la 22 faur. Pentru Bis. Com. Berbești jud. Sighetu Marmăției”. Pe clopotul mijlociu există următoarea însemnare: „Dl. Petru Pop comuna Berbești, Codra Ioan l-au cumpărat”. Pe clopotul cel mic nu se evidențiază nici o însemnare fiind posibil să fi fost cumpărat mult mai târziu.

Actualul diac, Codrea Petru a Stângului, ne relatează cum au fost aduse clopotele în sat. Aflăm astfel că, după ce au fost cumpărate din București, ele au fost transportate pe calea ferată pe ruta Oradea-Hust-Sighet. În gara din Oradea mai trebuiau plătite unele taxe de transport. Cei care le-au însoțit, respectiv Codrea Gheorghe a Lupului și cineva din familia Onciului, nu aveau banii necesari și s-au întors în sat fără clopote. Și visteria bisericii era goală. Soluția a venit din partea lui Codrea Vasile a Stângului, care a fost încorporat anterior la o unitate militară din Oradea, fiind ordonanța generalului comandant. Cu ajutorul acestuia au fost transportate clopotele până la Sighet, cu un vagon special pus la dispoziție de către acel general, cu însoțitor.

Din Sighet, clopotele au fost aduse cu două căruțe trase de boi. La intrare în sat s-a adunat toată populația comunei și a însoțit transportul până la biserică, unde clopotele au fost montate pe un postament de lemn improvizat. Din acest loc ele au fost trase pentru prima dată la 1 aprilie

1923 când a murit, din cauza pneumoniei, Moiş Palagia, de fată Şteţ, în vârstă de 60 de ani, soţia morarului Moiş Alexa şi bunica Ioanei Morăriţei, care este în viaţă.

Biserica a fost acoperită cu tablă cumpărată pe cheltuială proprie de curatorul Codrea George a Olexi lui Grigaci, un om înstărit, căsătorit cu Anna Petrovai. Cei doi nu aveau copii. Se spune că în dimineaţa unei zile de târg, bătrânul Grigaci s-a aflat în centrul satului şi fuma pipă. S-a întâmplat să treacă spre Sighet o căruţă cu giuleşteni în care s-a aflat şi un anume Pârja. Trecând prin sat şi privind spre biserică, s-au distrat afirmând că „berbeştenii nu mai au bani să-şi acopere biserica... o să şi-o acopere cu vejii”. Aceste cuvinte l-au marcat profund pe bătrânul Grigaci care s-a decis să-şi vândă imediat patru boi. Cu banii obţinuţi a cumpărat tabla pentru acoperişul bisericii, pe care a adus-o din Sighet cu şase care. De asemenea, familia acestuia a mai donat bisericii două suprafeţe de teren. Atât el, cât şi soţia sa, (decedată la 5 februarie 1922 şi înmormântată cu un sobor de patru preoţi) sunt înmormântaţi în partea stângă a bisericii, iar pe crucea lui, din lemn, sunt inscripţionate următoarele cuvinte: „împreună cu Petru Bârlea protopop şi preot au ajutat la ridicarea bisericii de piatră din Berbeşti 1893-1914” (a se vedea matricola morţilor unde apare înmormântarea sa şi soborul de preoţi care a participat).

Această biserică de piatră a fost finalizată în anul 1914, dată de la care a început să se slujească în ea. De atunci şi până în prezent a fost vizitată de mai multe înalte feţe bisericeşti printre care amintim: P.S. Alexandru Rusu în 5 septembrie 1931; P.S. Valerian Zaharia, Episcop al Eparhiei Ortodoxe Române a Oradiei, în ziua de 31 oct. 1954; P.S. Justinian Chira, pe atunci episcop vicar la Cluj; I.P.S. Teofil Herineanu, arhiepiscop al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului, şi nu în cele din urmă P.S. Justin Sigheteanul, Episcop al Episcopiei Maramureşului şi Sătmăruului, în ziua de 7 octombrie 2012, când a târnosit această biserică în urma amplelor lucrări de restaurare ce s-au efectuat în ultimii ani sub păstorirea vrednicului părinte Şimon Ştefan, actualul paroh.

Odată cu refacerea altarului a fost descoperit şi hrisovul actualei biserici, târnosită, din motive nu prea clare, abia la 31 octombrie 1954, de către P.S. Episcop Valerian Zaharia al Oradiei, înconjurat de un sobor de preoţi. Preot al parohiei Berbeşti la acea dată a fost Cornic Ananie-Dionisie.

BIBLIOGRAPHY:

1. S.J.A.N. Maramureş, Fondul familial Rednic de Giuleşti, ds. 26.

2. S.J.A.N. Maramureș, Fond Prefectura județului Maramureș, pachet III, nr. 8, Conscripția nobililor de la sfârșitul secolului al XVII-lea.
3. S.J.A.N. Maramureș, Fond Oficiul parohial Berbești, ds. 1095.
4. S.J.A.N. Maramureș, Fond Oficiul parohial Berbești, Ziuariul Percepțiunei și erogățiunei Bisericii din Berbești, anul 1867-1908.
5. S.J.A.N. Cluj, Fond familial Teleki de Dumbrăvioara.
6. Arhivele Naționale Maghiare (M.O.L.), Dica-jegyzekek. Raksi. A. 2642. Tom XXI.
7. D.A.Z.O. (Arhivele de Stat ale regiunii Transcarpatia, Beregovo, Ucraina), Fond 151, opis 1, 839/1745, ds. 1290.
8. Articole dietale, ds. 63.
9. Șematismul diecezei Muncaci/1839.
10. Șematismul veneratului cler al Diocezei Satu Mare, 1838.
11. Schematismus venerabilis Cleri, Graeci ritus catholicorum, Diecensis, Munkacsiensis, MDCCCXLI.
12. Ardelean Livia, *Istoria economică și socială a Maramureșului între 1600-1700*, Ed. Ethnologica, Baia Mare, 2012.
13. Baboș Alexandru, *Tracing a Sacred Buiding Tradition. Wooden Churces, Carpenters and Founders in Maramures until the Turn of the 18th Century*, ediție online, 2004, p. 140-141.
14. Bârlea Ioan, *Însemnări din bisericile Maramureșului*, București, 1909.
15. Bud Tit, *Date istorice despre protopopiatele, parohiile și mănăstirile române din Maramureș*, Gherla, 1911.
16. Meteș Ștefan, *Istoria Bisericii românești din Transilvania*, volumul I.
17. Popa Radu, *Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea*, Ed. Academiei R.S.R., 1970.
18. Roșca Nuțu, prof. dr., *Ortodoxie și Pseudouniație*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 2006.
19. Roșca Nuțu, prof. dr., *Sfântul Ierarh Iosif Mărturisitorul din Maramureș*, Tipografia Marinex, Baia Mare, 2000.
20. Tomi Marian Nicolae, *Maramureșul istoric în date*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

21. P.S. dr. Justin Hodea Sigheteanul, *Bisericile de lemn din Maramureș, Catedrale ale credinței, demnității și dăinuirii neamului românesc*, în „Familia română”, an 10, nr. 2-3, septembrie 2009, Baia Mare.
22. Ardelean Livia, *Câteva contribuții la studiul populației Maramureșului în secolul al XVII-lea*, în „Revista Arhivei Maramureșene”, anul II, nr. 2, Baia Mare, 2009.
23. Grigore Man, *Î.P.S. Justinian Chira Maramureșeanul*, în „Biserici de lemn din Maramureș”, Ed. Proema, Baia Mare, 2005.
24. Suci Petru, *Câteva legi împotriva înjurăturilor, aduse de dietele ardeleni în veacul XVII*, în „Cultura Creștină”, 119, nr.7/1914.

**THE INSTRUMENTS OF IMPRINTINGS' CENSORSHIP WITHIN THE
ROMANIAN PRINCIPALITIES (THE FIRST HALF OF THE NINETEENTH
CENTURY)**

Virginia Blînda

**PhD, Scientific Researcher, Romanian Academy, Institute for South-East
European Studies, Bucharest**

Abstract: The development of censorship phenomenon in Western European countries and its further expansion into Eastern and Southeastern Europe led to the creation of appropriate tools that political and / or ecclesiastical power use to control the dissemination of printings that are forbidden or has a high baleful potential.

In the first half of the nineteenth century the creation and implementation of censorial legislation, of the legal deposit and of peculiar administrative structure were a few methods of controlling the movement of ideas that secular imprintings were carrying.

The subject of our analysis allows a vast research of censorship, so far underdeveloped, but whose importance is still actual.

Keywords: printings, censorial legislation, legal deposit, censorship, Romanian Principalities

Evoluția și profesionalizarea sistemului de control a imprimatului în prima jumătate a secolului al XIX-lea au făcut posibilă apariția unor instrumente prin care autoritățile (politice și eclesiastice) au controlat difuzarea ideilor. Din această perspectivă, legislația cenzorială, constituirea depozitului legal și organizarea unui grup special de funcționari au constituit principalele metode de control a ideilor pe care circulația cărții laice imprimate le-a făcut susceptibile de a fi supravegheate.

Legislația cenzorială

Controlul textelor – manuscrise sau imprimate – a cunoscut de-a lungul secolelor avataruri care pot reconstitui, dintr-o perspectivă culturală și istorică, interesul puterii în ceea ce privește difuzarea cunoașterii. Autoritățile religioase și politice și-au sincronizat strategiile de supraveghere a difuzării și receptării ideilor prin intermediul cărții imprimate în diverse

construcții parteneriale. Fenomenul este vizibil la nivelul întregii Europe și cunoaște forme particulare de manifestare în plan regional sau statal. În Principatele Române, primele inițiative laice și religioase de control a imprimatului sunt anterioare secolului al XIX-lea, dar au cunoscut forme moderne de instituționalizare începând cu deceniul al treilea al secolului XIX. Acest sistem de supraveghere a presupus, ca orice mecanism de control, indiferent de epocă, alocarea unor resurse importante: administrative, financiare, umane, logistice și de timp.

În timpul administrației țariste, modelul rusesc privind controlul textelor imprimate este importat și în Principatele Române: erau vizate, mai ales, cărțile venite din străinătate percepute ca un vehicul eficient și periculos de circulație a celor mai avangardiste idei europene. Consecințele ideologiei Revoluției franceze puneau în gardă autoritățile care încercau să le mențină cât mai departe de granițele propriilor state. În Țara Românească și Moldova, cenzura devine, cel puțin teoretic, o normă a cărei instituționalizare este impusă și confirmată prin intermediul unei legislații adecvate. Ea va fi completată ulterior de alte câteva intervenții ale autorităților ca urmare a unor evenimente conjuncturale interne sau externe. Principalii actori implicați în sistemul decizional al cenzurii au fost reprezentanții puterii politice, ecleziastice, cei ai puterilor străine, inclusiv ai Porții otomane.

Cele mai importante repere legislative moderne privind cenzura imprimatului în prima parte a secolului al XIX-lea românesc au fost adoptate în anii 1832/1833, 1848, 1849, 1856 și 1858.

Astfel, începând cu 1832, activitatea de supraveghere a textelor manuscrise sau imprimate a fost mult mai atent coordonată pe baza unor proceduri administrative. Scopul acestor măsuri a fost acela de a urmări cu atenție orice formă de activitate culturală ce ar fi putut tulbura buna guvernare a țării. În acest sens, erau vizate nu doar cărțile sau gazetele străine care intrau în țară prin diversele puncte vamale, ci chiar și reprezentațiile de teatru, etc.

Ca urmare, în iunie 1832, la Iași, este înființată „Comisia privighitoare asupra cărților de cetit ce intră și se vând în țară”, a cărei activitate era coordonată de Nicolae Suțu¹ și Constantin Suțu². Textul acestei prime intervenții legislative, structurat pe nouă capitole, a fost publicat la începutul anului 1833 în *Albina Românească*³. Instrucțiunile delimitează perspectivele legale în cadrul cărora putea fi desfășurată activitatea tipografiilor și librăriilor din Moldova. În acest circuit al cărților ce intrau și circulau în țară, rolul vameșilor era, la rândul lui, bine precizat prin intermediul articolului patru.⁴

În Valahia, o legislație similară (9 articole) a funcționat pe parcursul anului 1832; ea a fost publicată însă în 1833 sub semnătura Secretarului de Stat Barbu Știrbei într-o formă extinsă

¹ Nicolae Suțu - Mare Postelnic Secretar de Stat.

² Constantin Suțu – asesor.

³ *Albina Românească*, no. 6/29 Ianuarie 1833, Iași, pp. 21-22.

⁴ Art. 4. “Vameșii de pe la margine vor fi datorii:

A) Să aibă o neadormită privighere ca nici unile din coleturi cuprinzătoare de tipărire, să nu poată trece fără a fi mai întâi pecetluite cu pecetea vămii locului pe unde are a li fi trecirea.

B) Să raportuiască îndată vămii centrale din Eși, cu arătarea numelui stăpânului coletului, a numelui cărașului, a locului de unde vine și a zilei în care au trecut marginea.”, în *Ibidem* și *Uricarul*, VII, Tipografia Buciumului Român, Iassi, 1886, p. 224.

(15 articole) în *Buletinul Oficial*⁵. Noile instrucțiuni făceau referire la controlul prealabil, difuzarea, comercializarea cărților și sancțiunile pasibile în cazul nerespectării lor.

Atât instrucțiunile din 1832 (9 articole), cât și cele din 1833 (15 articole) stipulau obligativitatea controlului textelor (o simplă “hârtie” sau carte⁶) în cadrul unui mecanism care viza cenzura prealabilă - în cazul textelor manuscrise - și verificarea tuturor exemplarelor, în cazul cărților deja tipărite aflate în librării sau care intrau în țară.

De altfel, este util de precizat faptul că toate intervențiile legislative importante din Principatele Române relative la introducerea cenzurii (1832, 1848, 1849, 1856, 1858) au avut în linii mari aceleași prevederi atât în Moldova, cât și în Țara Românească, însă ele nu au creat frustrări sociale sau culturale majore ca în alte state europene.

În 15 martie 1840, în Țara Românească este creată, printr-un ofis domnesc, o secție pentru cenzura cărților ca urmare a faptului că:

„...literatura națională mergând spre sporire, manuscriptele se îmbulzesc firesc și trebuiesc toate cercetate și întoarse la vreme autorilor, către aceasta mulțimea cărților ce vin din străinătate trebuind a fi cercetate la scurtă vreme, ca să nu se pricinuiască întârziere și zăticnire acestui negoț, s-au luat în băgare de seamă, că un singur amplotiat, adecă șeful mesei cercetării cărților, neavând trebuincioasele ajutoare, nu poate îndeplini singur cu cuvenită scumpătate îndatoririle puse asupra-i, a cerceta adecă și cărțile străine și cele ce se tipăresc aici, și toate gazetele și orice publicații; de aceea este neapărată trebuință a se întocmi o secție ...”⁷

Anul 1848 a reprezentat un alt moment important în evoluția sistemului cenzorial în Principatele Române. Guvernul provizoriu decide⁸ desființarea sistemului de supraveghere a imprimatului, măsură revocată de către autoritățile de ocupație după doar câteva luni, mai precis în toamna aceluși an. Decretul semnat de către domnitorul Mihail Sturdza, și publicat în noiembrie 1848 în *Buletin foae oficială* (noiembrie 1848, Iași), anunța noile reguli ale cenzurii. O legislație similară a fost introdusă și în Țara Românească pe parcursul anului 1849 (*Buletin ofițial al Prințipatului Țerii-Românești*, aprilie 1849).

Cele două documente sunt aproape identice în ceea ce privește conținutul, singura diferență intervine în textul valah care conține două articole în plus. Acestea se regăsesc în structura celui de-al III-lea capitol⁹. Ambele texte legislative cuprind referiri clare privind obligațiile celor implicați în difuzarea cărților, importul tipăriturilor, obligațiile oficiilor vamale, cenzura cărților în interiorul țării, obligațiile tipografiilor și dispoziții generale. Din acel moment, orice text pentru a putea fi tipărit avea nevoie de aprobarea prealabilă a Secretariatului de Stat. Presa străină intra și ea sub lupa cenzurii, iar listele de abonați trebuiau depuse de către

⁵ *Buletinul Oficial*, II, supliment extraordinar, 1, 1833, pp. 21-23. Vezi Laurențiu Vlad, “Scurte note cu privire la cenzura din Țara Românească. Două episoade din biografia lui Constantin N. Brăiloiu (1849-1850, 1858)”, în *Analele Universității din București. Seria Științe Politice*, București, no. 4/2002, p. 34.

⁶ “(...) să va face a nu să tipări vre-o hârtie sau carte nainte de a să supune cercetării”, în Ion Colan, „Documente privitoare la cenzura în Muntenia, 1832-1833”, în *Arhivele Olteniei*, VIII, 1929, p. 68.

⁷ V. A. Urechia, *Istoria culturii naționale. Istoria școalelor de la 1800-1864: cu o scurtă introducere coprindend note din istoria culturii naționale anterioare secolului al XIX-lea*, vol. II, Imprimeria Statului, București, 1892, p. 188.

⁸ Decizia a fost luată în vara anului 1848.

⁹ Structura ofis-ului din Moldova include: cap. I (art. 1-4), cap. II, (art. 5-14), cap. III (art. 15-25), cap. IV (art. 26-39), cap. V art. 40-48). Structura ofisului din Țara Românească este concepută astfel: cap. I (art. 1-4), cap. II (art. 5-14), cap. III (art. 15-25), cap. IV (art. 26-41), cap. V (art. 42-50). Vezi *Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente*, vol. V, Institutul de Arte Grafice “Carol Göbl”, București, 1904, pp. 456-464, respectiv vol. VI, 1910, pp. 184-192.

librari tot la Secretariatul de Stat. De exemplu, într-un document al Departamentului din Lăuntru, aflat în manuscris la Cabinetul de manuscrise al Academiei Române din București, datat 3 iunie 1849, putem citi corespondența dintre Secretariatul de Stat și cărmuirea Brăilei¹⁰. În fapt, este vorba despre o atenționare privind gazetele care vin cu vaporul de la Constantinopol și cu poșta prin Consulatul austriac de la Galați. În total, sunt menționate 11 gazete care intraseră în țară (11 cu vaporul, 2 cu poșta), evidența lor fiind înregistrată tabelar în trei rubrici („nr.”, „titlul gazetelor”, „prin cine se primescu”), iar difuzarea lor strict urmărită. Printre titlurile recenzate în document, găsim unele în limba greacă, altele în franceză. Titlurile lor nu conțin nimic subversiv sau incitant, dar conținutul trebuia verificat cu minuțiozitate pentru a putea fi puse ulterior în circulație.

Legislația privind controlul imprimatului a funcționat ca un instrument în încercarea autorităților de “opri împrăștierea relelor prințipii de anarhie și tulburare, condițiile existenței politice a Prințipatului Moldaviei de orice lovire (...)”¹¹ Astfel era justificată necesitatea introducerii cenzurii în preambulul ofisului din Moldova.

În 1856, legislația cenzurii cunoaște un foarte scurt moment de relaxare: la 25 ianuarie, *Gazeta de Moldavia*¹², publica decretul domnitorului Grigorie Ghica privind noul statut al presei. După numai șapte luni, cenzura a fost reinstaurată prin intervenția Porții ca urmare a presiunilor exercitate de cercurile conservatoare boierești în diferite medii diplomatice și politice.

O reglementare similară, privind doar presa, a fost introdusă la sfârșitul anului 1858 în Țara Românească: *Regulile asupra presei*¹³ prevedeau cenzurarea oricărei foi imprimate – jurnal sau periodic.

În concluzie, de la simplele intervenții ale Domnului (în secolul al XVIII-lea), până la formele instituționalizate (în secolul al XIX-lea) controlul textelor confirmă importanța pe care circulația ideilor, mai ales a celor laice, o dobândește în timp. Controlul se exercită de o manieră conjuncturală sau aparent constantă în funcție de riscul asociat cunoașterii difuzate prin intermediul cărții.

Depozitul legal

Constituirea depozitului legal modern de cărți în Principatele Române are ca punct de plecare legislația cenzurii și regulamentele școlilor din anii '30 ai secolului al XIX-lea. În timp, conotațiile sintagmei au evoluat de la simpla danie a cărților¹⁴, până la forma actuală a bibliografiei naționale, a controlului bibliografic național (CBN)¹⁵.

Din perspectiva problematicei și perioadei pe care o analizăm, statutul depozitului legal poate fi considerat echivalentul unui instrument al cenzurii imprimatului. Reglementările oficiale privind crearea unui fond de carte au contribuit, în primul rând, la constituirea și creșterea colecțiilor primelor biblioteci publice. În al doilea rând, prin intermediul său a fost instituit un

¹⁰ Mss rom. 3871, *Dosare 1848/41/Ministerul de Interne*, F. 97.

¹¹ *Anul 1848 în Principatele Române...*, p. 456.

¹² Între anii 1850-1858, *Albina Românească* își schimbă numele în *Gazeta de Moldavia*.

¹³ *Anunțatorul Român*, Anul al V-lea, nr. 100, 20 decembrie 1858, pp. 1-2.

¹⁴ Avem în vedere cărțile de cult (necesare oficerii serviciului religios) și a celor școlare (utile instrucției).

¹⁵ Silvia Căpățână, “Scurt istoric al Depozitului legal în țara noastră”, în *Informare și documentare. Lucrări ale sesiunilor profesionale*. 2007, Editura Bibliotecii Naționale a României, București, 2007, p. 14.

sistem de evidență a tuturor titlurilor imprimate, oferind cenzurii o statistică a activității editoriale și o formă de supraveghere a ideilor și scriiturii în Principatele Române. În al treilea rând, depozitul legal devine în timp un garant al proprietății intelectuale.

În Europa, primele inițiative de constituire a “depozitului legal” au apărut în Franța în secolul al XVI-lea, când Francisc I semna *Ordonanța de la Montpellier* („Ordonnance de Montpellier”, 28 decembrie 1537¹⁶), care stabilea ca biblioteca regală¹⁷ să primească un exemplar din fiecare titlu tipărit.

Documentul din 1537 reprezintă așadar începutul depozitului legal, pe care regele îl va utiliza atât pentru crearea unei biblioteci impresionante, simbol al puterii sale, cât și pentru a avea sub control toate titlurile imprimate.

În 1617, regele Ludovic al XIII-lea crește numărul exemplarelor donate bibliotecii la două. Proporția se schimbă¹⁸ pe parcursul secolelor următoare, extinzându-se treptat asupra litografiei (1817) și fotografiei (1851).

După Franța, alte state europene vor adopta legislații similare printre care menționăm Elveția (1559), Belgia (1594), Marea Britanie (1610), Polonia (1645), Finlanda (1715), Norvegia (1732), SUA (1790)¹⁹. În prezent, în lume sunt 140 de state în care funcționează legislația depozitului legal, principalul deținător fiind, în cea mai mare parte a cazurilor, biblioteca națională²⁰.

În ceea ce privește spațiul românesc, primele forme experimentale, precursore ale depozitului legal din perioada regulamentară, pot fi asociate daniilor de carte către biserici, mănăstiri sau pentru instrucție. Gestul în sine nu era condiționat de un ordin numeric sau de reglementări legislative (pravile), ci depindea doar de viziunea culturală, mărinimia și smerenia donatorului (domn, boier, înalt prelat).

În perioada domniei lui Alexandru Moruzi²¹, în Moldova, au existat preocupări care pot fi apreciate drept practici anterioare creației moderne a ceea ce va deveni depozitul legal de cărți. Scopul acestora a fost unul strict didactic, asimilat inițiativelor care aveau drept obiectiv reformele școlare: „Orice carte s-ar tipări, se va trimite și școlii...”²²

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, circulația cărții și a ideilor, creșterea producției tipografice de carte, legislația cenzurii, precum și inițiativele laice în domeniul imprimării textelor au contribuit la elaborarea unor decizii oficiale privind crearea unui patrimoniu al cărții.

Prima reglementare în acest sens a constituit-o decizia Divanului Moldovei din 23 decembrie 1830 care, acordând un privilegiu de funcționare pe 15 ani tipografiei lui Gheorghe Asachi, stabilea ca editorul să doneze cu titlu gratuit un exemplar din fiecare titlu imprimat bibliotecii publice²³.

¹⁶ Henri Lemaître, *Histoire du dépôt légal*, 1re partie (France), A. Picard et Fils, Éditeurs, Paris 1910, p. ix.

¹⁷ Biblioteca („La Belle Bibliothèque Nationale”) era găzduită în castelul său de la Blois.

¹⁸ În 1658, numărul exemplarelor ce formau depozitul legal s-a ridicat la trei, ultimul fiind destinat cabinetului de cărți al regelui instalat la Louvre, în Perpessicius *Din istoricul depozitului legal*, Editura Institutului Social Român, București, 1932, p. 5.

¹⁹ Silvia Căpățână, *op. cit.*, p. 15.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Alexandru Moruzi (1793-1796): domn al Moldovei.

²² Silvia Căpățână, *op. cit.*, p. 15.

²³ Ilie Minea, „Ce citise generațiunea Unirii din Moldova”, extras din *Anuarul Gimnaziului Ion Maiorescu*, Tipografia Convorbiri literare, București, 1919, p. 12.

Regulamentul școlilor din Moldova, publicat în 1835²⁴, prevedea la Secția III (art. 225) „întocmirea pe încet a bibliotecii Academiei”, de aceea autorii și editorii urmau a oferi cu titlu gratuit 5 exemplare din fiecare carte imprimată, iar din publicațiile periodice câte un exemplar²⁵.

În Țara Românească, legiferarea cenzurii și elaborarea regulamentului de funcționare a școlilor fac trimiteri explicite la constituirea unui fond de carte gestionat de diverse instituții. Apar astfel primele inițiative moderne de creare a depozitului legal. Conform *instrucțiunilor cenzoriale* din 1832, articolul 8 prevedea ca editorul, autorul și tipograful să depună un exemplar din orice carte tipărită la Biblioteca Mitropoliei și Secretariatul de Stat. În 1833, *Măsurile pentru cenzură*²⁶ publicate în *Buletinul Oficial* (nr. 1) modifică proporția numărului de cărți destinate colecției depozitului legal. Articolul 7 stabilește obligativitatea de a trimite cinci exemplare la biblioteca națională de la „Sf. Sava” din București, două la biblioteca școlii din Craiova și, inevitabil, unul la Secretariatul de Stat.

Regulamentul școalelor publice din Țara Românească, elaborat în 1832 și publicat în 1833, prevedea la Secția III, rubrica “Însemnări deosebite” (art. 246) că pentru constituirea unei biblioteci *pe nesimțite* la Sf. Sava și alta la Craiova se va aloca o sumă de 5.000 lei pe an

„pentru cumpărarea cărților, iar acum se vor aduna în biblioteca națională din Bucuresci, în colegiul din Sf. Sava, cărțile și manuscriptele ce se vor afla împărțite la feluri locuri publice, precum: Mitropolia, Episcopiile, monastirile și altele.”²⁷

Spre deosebire de instrucțiunile cenzurii, regulamentul școlilor aloca cinci exemplare pentru biblioteca din București și trei pentru cea din Craiova (art. 247)²⁸, în timp ce redactorii gazetelor și ale altor categorii de periodice contribuiau doar cu câte un exemplar (art. 248)²⁹. În timp, doar colecția de la București s-a păstrat, nu și cea de la Craiova despre existența căreia nu se mai cunoaște astăzi nimic.

La sfârșitul primei jumătăți de secol XIX, mai precis în 1849, proporția rămâne de 5/2 în ceea ce privește numărul exemplarelor ce vor fi alcătuit depozitul legal³⁰.

Practica de a oferi gratuit o carte a evoluat de-a lungul secolelor de la un simplu gest acționat de resorturi emoționale sau patriotice, la o formă impusă prin reglementări juridice succesive ceea ce-i conferă o funcție culturală și socială.

Astăzi, depozitul legal la nivel național este organizat și funcționează conform legii 111/1995, republicată în 2007 prin care Biblioteca Națională a României este autorizată să exercite funcția de organism unic (Agenție Națională) pentru Depozit legal³¹. Rolul acestuia, spre deosebire de prima jumătate a secolului al XIX-lea, este acela de al constitui, conserva, depozita și dezvolta colecțiile bibliotecii.

²⁴ *Reglement al școalelor publice din principatul Moldovei, sub auspiciile Prea I. Domn Mihail Gr. Sturdza V.V., întocmit de Epitropia învățăturilor publice*, Iași, 1835, în V. A. Urechia, op. cit., vol. I, Imprimeria Statului, București, 1892, p. 281.

²⁵ *Ibidem*, p. 285.

²⁶ *Ibidem*, pp. 246-247.

²⁷ *Regulamentul școalelor*, în V. A. Urechia, op. cit., vol. IV, 1901, p. 309.

²⁸ *Ibidem*, pp. 309-310.

²⁹ *Ibidem*, p. 310.

³⁰ Dispozițiile privind cenzura în Țara Românească, 1849, cap. IV, art. 41.

³¹ Extras din <http://www.bibnat.ro/Depozit-legal-s78-ro.htm>

Aparatul cenzurii

Crearea unui corp de funcționari însărcinat să controleze conținutul și circulația imprimatului a fost o consecință a intensificării procesului de difuzare și receptare în format tipărit a unor idei noi, laice, profund diferite de cele anterioare. Fenomenul a îngrijorat autoritățile care au perceput cartea, în special cea laică – atât manuscrisă, cât și imprimată - ca un potențial pericol pentru stabilitatea regimurilor politice, ca urmare a extinderii accesului la cunoaștere pe care îl implică.

Apariția primelor măsuri oficiale de reglementare a condițiilor de difuzare a textelor a fost urmată de organizarea unui sistem de supraveghere. Structura acestuia a fost diferită de la o zonă europeană la alta.

De pildă, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în Franța, controlul activității tipografiilor, librăriilor și presei a fost plasat succesiv sub autoritatea unor ministere diferite³², dintre care se detașează ca longevitate Ministerul de Interne.

În statele cu o astfel de legislație, controlul textelor a fost exercitat în general de oameni educați, cunoscători ai limbilor în care erau scrise și tipărite operele, precum și a literaturii din care acestea proveneau.

În Principatele Române, primii cenzori oficiali au fost chiar conducătorii Academiei Domnești³³.

Începând cu secolul al XIX-lea până în perioada regulamentară, supravegherea cărților a fost intermediată în Valahia și Moldova de reprezentanți ai puterii laice (velpostelnic, beizadele, Epitropia Școlii Publice) și ecleziastice (mitropolit, episcop sau alți reprezentanți autorizați ai Bisericii). După 1832, structura aparatului cenzurii tinde spre o profesionalizare impusă de însăși legislația adoptată în cele două țări românești.

În perioada regulamentară, controlul³⁴ cărților era încredințat unui *Comitet al Cenzurii* (întâlnit în documente și sub numele de *Comisia cenzurii*), subordonat Secretariatului de Stat al Moldovei. În componența acestei Comisii se aflau importante personalități ale vieții culturale și sociale. Pentru mai multă rigoare, autoritățile au decis ca această activitate să fie exercitată de un funcționar a cărui calitate era aceea de *cenzor* sau *revizor*³⁵. În textul legislativ privind cenzura din 1848 ei sunt denumiți „amploiații țensurii” (art. 36, 45), „rânduși din partea Secretariatului de Stat” (art. 16) sau „cercetătorii cărților” (art. 41). Termenii de „amploiat” (art. 16), „amploiații țensurii” sunt utilizați și în legislația din 1849 din Țara Românească (art. 37, 47), alături de „cercetătorii cărților” (art. 43).

³² De exemplu, timp de trei ani (17 martie 1831-6 aprilie 1834) controlul a revenit Ministerului Comerțului și Lucrărilor Publice.

Série F18- Archives Nationales - Imprimerie, librairie, presse, censure, în http://www.archivesnationales.culture.gouv.fr/chan/chan/series/pdf/ESV_F18.pdf, p. 1.

³³ Antim Ivireanul, *Opere*, Editura Minerva, București, 1972, p. 401; Constantin Erbiceanu, *Cronicarii greci care au scris despre români în epoca fanriotă*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1888, p. 204.

³⁴ Inițial, în structura Comisiei cenzurii intra și un reprezentant al Bisericii („un orânduit din partea bisericească”). Ulterior, se renunță la acest mecanism de control al cărților religioase, acestea fiind trimise direct la Mitropolie spre a fi cercetate. Raportul Mitropolitului sau al reprezentantului acestuia decidea traseul cărții (către expeditor sau către destinatar), în Alexandrina Ioniță *Carte franceză în Moldova până în 1859*, partea I, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2007, p. 75.

³⁵ *Ibidem*.

În Țara Românească, Secretariatul de Stat a fost, de asemenea, organismul care a coordonat activitatea cenzorială prin intermediul unui departament special care grupa cenzori pentru scrierile în limba română, franceză sau germană. Numele asociate primilor cenzori oficiali din Țara Românească aparțin lui Nicolae Picolu, Simeon Marcovici, Georges Hill, A. Andronic³⁶.

În Moldova, ca și în Țara Românească, pe măsură ce legislația cenzurii se perfecționează³⁷, criteriile de selecție a cenzorilor sau revizorilor devin tot mai precise și exigente, ceea ce făcea uneori dificilă identificarea persoanei potrivite: cultură vastă, cunoașterea a patru limbi (greacă, franceză, germană, română), dar și a legii, la care se adaugă fidelitatea față de *Instrucțiunile* cenzurii³⁸. În plus, atribuțiile cenzorului se diversifică pe măsură ce regulile cenzurii se adaptează la realitățile interne ale consumului de carte sau sub influența modelelor externe. Astfel, cenzorul trebuia să facă verificarea fiecărui pachet de cărți indiferent de destinatari, comparând în cazul librarilor listele de cărți inițiale cu ceea ce se găsea în colete, redactarea unui raport în franceză către Comisie privind rezultatul verificării. Tot în atribuțiile revizorului intra lectura cărților, identificarea celor periculoase, semnalarea acestora în raport, dar și a pasajelor care nu recomandau cartea spre lectură și, în final, decizia privind reținerea sau *eliberarea* cărții/lor³⁹.

În Moldova, aceste prevederi erau menținute de către Secretariatul de Stat doar pentru Iași, oraș cu o intensă viață socială și culturală; pentru restul țării verificarea cărților „pozvolite”, purtătoare de „idei pernicioase” și „duh răzvrătit”, a fost delegată ispravnicilor, vameșilor și agiilor⁴⁰.

La începutul dominației rusești în Principate, a funcționat temporar⁴¹ o Comisie a cenzurii⁴². Ulterior, controlul textelor a fost încredințat Secretariatului de Stat, care atribuia sarcina Postelnicului, singurul în măsură să exercite această activitate. Toți librarii și vânzătorii de cărți aveau obligația de a depune la Departamentul Postelniciei un catalog cu titlurile pe care le dețineau. Eficiența mecanismului era sporită printr-o colaborare între Postelnicie și Departamentul din Lăuntru, pe de o parte, și Postelnicie și Agie, pe de altă parte. Secretariatul de Stat cerea Departamentului din Lăuntru să accelereze trimiterea cataloagelor cu cărți solicitate librarilor și vânzătorilor, iar Agia veghea ca dispozițiile cenzurii să fie aduse la cunoștința celor implicați în mod direct⁴³.

Pe lângă *Comisia privighitoare...* din Moldova, mai erau implicați în supravegherea ideilor difuzate în țară consuli austriaci și ruși.

Activitatea cenzurii devine tot mai riguroasă, astfel încât se produce o diviziune a controlului în funcție de domenii, pe departamente: cenzori pentru cartea religioasă, cenzori pentru piesele de teatru, cenzori pentru cartea evreiască (și germană), cenzori pentru cartea

³⁶ *Bibliografia analitică a periodicelor românești, 1790-1850*, I, partea a II-a, Editura Academiei RSR, București, 1966, p. 535.

³⁷ Alexandrina Ioniță, *op. cit.*, p. 75.

³⁸ *Ibidem*, p. 76.

³⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 77.

⁴¹ La începutul domniei lui Mihail Sturdza.

⁴² Radu Rosetti, *Despre cenzura în Moldova*, vol. II, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, București, 1907, p. 336.

⁴³ *Ibidem*, vol. I, p. 303.

străină (franceză, engleză), etc. Această profesionalizare s-a produs, se pare, anterior anului 1847⁴⁴, ca urmare a numărului din ce în ce mai mare de cărți străine care intrau în țară.

La 1848, rigorile ce vizau funcționarea aparatului cenzurii devin tot mai evidente. În preambulul decretului princiar din Moldova⁴⁵ privind reinstaurarea cenzurii, erau menționați, fără echivoc, toți actorii implicați în exercitarea controlului textelor. Aceștia formau, la rândul lor, aparatul extins de funcționari prin intermediul cărora se exercita cenzura:

“Poruncim a se păzi în de obște următoarele reguli [regulile cenzurii - n.n.], fără nici o abatere, fiind dator Secretariatul de Stat prin amplexații săi însărcinați cu partea Țensurii, Isprăvniciile și toate Polițiile locale, precum și Vamișii a priveghia paza măsurilor arătate mai jos cu toată scumpătatea în ceea ce îi privesc.”⁴⁶

În ceea ce privește publicarea gazetelor autohtone legislația prevedea că textele, pentru a putea fi tipărite, trebuiau verificate în prealabil de cenzură, altfel fiind pusă sub semnul incertitudinii viitoarea lor apariție. Însuși Gheorghe Asachi, în calitate de proprietar al unei publicații și imprimerii, a fost pus într-o situație delicată prin publicarea la tipografia Institutului Albinei a unei cărți fără să fi avut anterior acceptul cenzurii, dar prezentată ulterior spre validare.

Alte gazete, spre a evita orice suspiciune de nesupunere față de regulile oficiale ale cenzurii, imperiale de această dată, asociază titlului lor expresii care le confirmă onestitatea: *Gazeta de Transilvania (Cu Preînalta Voie)*⁴⁷.

În concluzie, legislația cenzorială, apariția depozitului legal și crearea unui aparat de funcționari ai statului cu atribuții de control a textelor reprezintă câteva instrumente pe care Puterea le-a utilizat pentru a gestiona o nouă realitate culturală. Influențele Iluminismului occidental, laicizarea formelor de gândire, intensificarea circulației oamenilor și a ideilor au creat un mecanism de rezistență din partea autorităților. Aceste instrumente de supraveghere nu au reprezentat un fenomen istoric sau cultural izolat în prima jumătate a secolului al XIX-lea românesc, ci doar unul particular, perfect integrabil în fenomenele similare europene. Indiferent de epoci, controlul, oricare va fi fost acesta, a reprezentat în strategia decidenților cea mai potrivită, dar nu și infailibilă, soluție de a justifica sau garanta stabilitatea unui regim.

⁴⁴ Alexandrina Ioniță, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁵ Ofis domnesc publicat în *Buletin foae oficială*, nr. 90/11 noiembrie 1848, Iași.

⁴⁶ *Anul 1848 în Principatele Române. Acte și documente*, vol. V, p. 456.

⁴⁷ Vezi *Gazeta de Transilvania*, 1848, în <http://www.bjbv.ro/scan/gt1848/gt-1848.html>

GLI ORIENTALI CATTOLICI IN DIASPORA. QUALE DIRITTO LITURGICO?

William A. Bleiziffer

PhD, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: This article, having a provocative title, tries to offer an overview, from a canonical perspective, of the right of the oriental catholic Christians to experience their own liturgical identity and to practice their own rite in the Diaspora. The Church regards, with interest and hope, the migration phenomenon and tries to insure, by the accurate interpretation and implementation of the canonical norms concerning the liturgy, the use of this right by the Christians in the Diaspora. The article, based on a strong bibliographical ground, presents the guiding principles in the implementation of the canonical norms, both CIC and CCEO, concerning this reality.

Keywords: canon law, oriental catholics, Diaspora, religious and confessional identity, pastoral principles

1. Premessa

Non senza una certa preoccupazione, ma con altrettanta fiducia e speranza, la Chiesa guarda i fenomeni moderni che col loro influsso incidono sullo sviluppo della società umana e sul suo vissuto. I cambiamenti paradigmatici dell'ultimo secolo, e non solo, provoca anche la Chiesa ad una riflessione su queste realtà che hanno lasciato, e continuano a lasciare il segno sul modo in cui la persona, - sia da singolo che come membro di una determinata comunità -, interpreta il suo rapporto con se stesso, con la società di cui fa parte ma anche, in una dimensione escatologica, con Dio.

Nel corso degli ultimi anni si è parlato molto dell'inconfutabile dato che riguarda le radici cristiane dell'Europa, insistendo anche sul fatto storico incontestabile del ruolo del cristianesimo nella formazione del vecchio continente. Il cristianesimo rappresenta molto di più rispetto al

continente Europeo, in quanto come religione non si riduce al mero fatto di una semplice presenza religiosa; anzi, il cristianesimo rappresenta un'autentica fonte di valori morali e culturali che caratterizzano l'umanesimo cristiano. La religione cristiana ha lasciato il segno della sua presenza attiva in tutte le nazioni europee a tal punto che le attuali frontiere del continente coincidono in pratica con i confini della evangelizzazione.

L'Europa moderna, con tutte le sue realtà istituzionali, e al suo interno anche la Chiesa, è chiamata oggi ad affrontare il problema della secolarizzazione in una maniera molto seria, ma con grande apertura e serenità¹. La mentalità secolarizzata è presente e si manifesta in tutti i campi della vita. La sua presenza trasforma ed altera i valori umani, e mentre ne lascia il segno, riduce la fede e la manifestazione del sentimento religioso ad una mera terapia dello spirito fino a promuovere un'esistenza individualistica, praticamente atea, che conduce ad una vita isolata come se il prossimo e Dio non esistesse. I mutamenti sociali, culturali, religiosi e politici, ai quali si legano anche i recenti fenomeni dell'emigrazione asiatica ed africana, situazioni peraltro molto drammatiche nel loro contenuto più intimo della dignità umana, stimola la Chiesa nella ricerca delle nuove vie per l'evangelizzazione. La nuova evangelizzazione² chiede dunque alla Chiesa di riconsiderare la sua propria missione di annunciatrice dei misteri di Dio, in un mondo profondamente mutato rispetto al periodo passato. Le espressioni del secolarismo, per certi versi viste anche in chiave positiva³, si presentano oggi piuttosto in una forma prettamente negativa

¹ Nell'ambito ecclesiologico ed accademico, ricordiamo alcune lodevoli iniziative realizzate in Romania e che hanno trattato l'argomento: BOCȘAN N., SIMA A. V., CÂRJA I (Coord.) *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI)*, Presa Universitară Clujeana, 2009; DUMITRAN D., GUDOR B. (ed.) *Identitate confesională și toleranță religioasă în sec. XVIII-XIX*, Annales Universitatis Apulensis, Series Historica 15/II, ed. Mega, Alba Iulia 2011; DUȘE C. I., BUZALIC A. (ed.), *Secularizarea și Europa contemporană - particularitățile Europei centrale și de Est*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2014. Sempre în Romania si è svolto per quanto riguarda il tema della secolarizzazione il „III Incontro dei Membri e Consultori Europei del Pontificio Consiglio della Cultura e dei Presidenti delle commissioni per la Cultura delle Conferenze episcopali d'Europa a Sibiu, 3-5 maggio 2007”, di cui lavori sono stati pubblicati in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Sfide della secolarizzazione in Europa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008.

² Il tema, molto attuale ha preoccupato la Chiesa a tal punto da creare, recentemente, all'interno della Curia Romana un nuovo dicastero. Benedetto XVI, con Lettera Apostolica in forma di Motu proprio del 21 settembre 2010, *Ubicumque semper*, ha istituito il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione. Dopo esser stato evidenziato in vari documenti magisteriali l'esigenza di un rinnovamento dell'annuncio del Vangelo a seguito di profonde trasformazioni sociali in atto (*Evanghelii Nuntiandi*, 1974; *Christifideles Laici*, 1988; *Nuovo Millennio Ineunte*, 2001), l'istituzione del Pontificio Consiglio risponde alle preoccupazioni ripetutamente espresse dal Magistero ed intende offrire risposte adeguate perché la Chiesa, nel suo slancio missionario, promuova ed attui la Nuova Evangelizzazione. Il suo servizio è reso in modo particolare alle Chiese di antica fondazione e a quelle presenti nei territori di tradizione cristiana, che sono maggiormente sottoposte al fenomeno della secolarizzazione.

³ „In positivo, il processo di secolarizzazione legato all'imporsi del dominio della ragione adulta ha spinto i credenti ad una sorta di 'maggiore età' nella fede, e li ha motivati a porsi come cristiani adulti di fronte alle sfide complesse

che incide sulla persona umana in tutte le sue dimensioni, culturale, di fede e vita religiosa, culturale e comunitaria, quasi escludendo da questi ambiti qualsiasi riferimento al sacro.

Nel contesto di una tale realtà sembra opportuno riflettere sul diritto del *christifideles* a praticare il culto divino della propria Chiesa *sui iuris*, ed a seguire una forma di vita spirituale coerente con la propria tradizione ecclesiastica.

2. Il fenomeno migratorio: una sfida alla Chiesa?

In una società in profondo e rapido cambiamento, in cui i valori cristiani sono sempre più ignorati, ma dentro la quale le possibilità offerte dai mezzi di trasporto sempre più progrediti rendono possibili rapidi spostamenti da una zona ad altra, l'attenzione che i responsabili sociali e religiosi devono avere di fronte ad un tale movimento sembrano più che ovvie. D'altra parte nella società occidentale di oggi, una società caratterizzata da movimenti sempre più frequenti di popolazioni a causa di guerre, di povertà, oppure semplicemente per la ricerca di una vita migliore, l'immigrazione diventa un fenomeno che provoca anche la Chiesa.

Questa crescente mobilità delle popolazioni nel terzo millennio cristiano pone anche le Chiese Orientali Cattoliche di fronte a nuovi interrogativi e sfide. Sempre più fedeli apparenti a queste Chiese, diversamente dai periodi passati, vivono fuori dai territori originali delle proprie Chiese *sui iuris*: ne derivano in questa circostanza una serie di domande di tipo pastorale ed anche giuridico. Nella *diaspora* la salvaguardia e la manifestazione della propria identità religiosa e confessionale diventa un tema ricorrente, oggetto di ulteriori analisi e esami. La situazione in cui i membri di una determinata Chiesa *sui iuris* vengono a trovarsi in un territorio dove non esiste nessuna gerarchia della propria Chiesa, ma piuttosto della Chiesa Latina, richiede una riflessione seria sul diritto e l'obbligo di questi fedeli ad una vita religiosa conforme alla propria cultura e spiritualità.

Le continue migrazioni di fedeli orientali cattolici nei territori latini rappresentano una realtà che esige una risposta pastorale responsabile da parte di ogni Chiesa cattolica locale. In questa circostanza vari responsabili, dall'Ordinario diocesano fino alle diverse Conferenze Episcopali, si impegnano per offrire una adeguata assistenza pastorale a questi fedeli che

dei processi storici in atto e alle relative responsabilità storiche, specialmente a quelle connesse alla loro testimonianza di fede". PAUL POPARD, „Introduzione ai lavori”, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Sfide della secolarizzazione in Europa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008, 19-40, 21.

possono arricchire col loro contributo i vari settori della Chiesa che gli accoglie. Anche la dimensione ecumenica e religiosa, che per alcune Chiese rappresentano delle assolute novità, può essere valorizzata dal contributo di questi fedeli. Anche in circostanze meno felici, quando la Chiesa locale si dimostra impreparata a gestire la diversità dei riti col grave pericolo di alienazione rituale e di assimilazione alla Chiesa Latina, il diritto ad una propria forma di vita spirituale e di praticare il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris* rappresenta una vera esigenza di ordine pastorale. La Chiesa, nel dimostrare e manifestare la sua universalità ha il compito di sostenere una vera e proficua collaborazione pastorale con la gerarchia propria degli emigrati⁴.

Nonostante un ovvio impegno in questo campo, non mancano le provocazioni e forse anche le incomprensioni e possibili fallimenti a causa di vari fattori che non sempre sono oggettivi.

Le comunità cristiane cattoliche d'occidente non sono sempre immuni dal síndrome di xenofobia e dal concetto di *praestantia ritus latini*, ritenendo l'inserimento degli emigrati come sradicazione ed assimilazione, latinizzazione, alienazione, perdita della propria identità e tradizione etnica, culturale ed ecclesiale. La diaspora di cattolici di diversi riti fa correre loro il rischio di essere assimilati ai cattolici di rito latino, soprattutto là dove la Chiesa locale si dimostra xenofoba ed impreparata a sopportare e gestire la diversità⁵.

La presenza di orientali cattolici in territori latini offre alla Chiesa la possibilità di manifestare la sua universalità, la sua cattolicità. Allo stesso tempo tra diversi problemi sollevati dalla presenza di questi emigrati viene a cristallizzarsi anche la necessità di una adeguata e coerente pastorale che corrisponda al loro proprio statuto. Per quanto riguarda l'inserimento di questi fedeli all'interno di una nuova e diversa comunità che gli accoglie, pare ovvia la necessità di adattamento alla nuova vita sociale, caratterizzata sicuramente da costumi e usi diversi, da una lingua che si dovrebbe imparare prima possibile, e generalmente di un nuovo stile di vita in cui la diversità può manifestarsi senza ledere l'unità. I contatti fra fedeli cattolici appartenenti a varie famiglie rituali e liturgiche non deve essere necessariamente un confronto fra culture ed usi liturgici, ma può costituire un'occasione di reciproca conoscenza e arricchimento, ma soprattutto

⁴ La bibliografia usata per questo studio è alquanto ricca. Vedasi l'ampia bibliografia.

⁵ SALACHAS D., „Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione”, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico* (AADC) XVI (2009-2010), 161-183, 167.

di condiviso rispetto dell'identità altrui. Principalmente riteniamo che la propria identità del fedele cristiano sia ancorata in un insieme di valori religiosi, morali, culturali o storici. Queste caratteristiche che possiamo considerare essenziali, quindi definitori per quanto riguarda l'appartenenza ad un determinato gruppo, segnano in maniera particolare il proprio modo di vivere la fede, il quale diventa specialmente rilevante quando un fedele si trova fuori del territorio della propria Chiesa *sui iuris*, e quindi lontano dal comune contesto ecclesiale conosciuto. Rilevare questa differenziazione ci aiuta a

capire il giusto significato dell'identità ecclesiale senza mutare dalla cultura moderna altri elementi concettuali molto diffusi che portano a definire l'identità per contrasto all'alterità, cioè, in base alle differenze percepite nell'incontro con un altro, pure se in seguito si tende a costruirla con criteri di uguaglianza che si discostano dalla diversità⁶.

Quindi, il modo differito di percepire la dimensione rituale e culturale del fedele che allontanato dal territorio della propria Chiesa di appartenenza entra in contatto con un'altra realtà ecclesiale, porta alla presa di coscienza dei significati che li sono specifici e particolari, ed in fondo alla presa di coscienza della propria identità, che va identificata, rafforzata e quindi rispettata.

Uno dei diritti fondamentali dei *christifideles* in questo campo si trova sintetizzato dal canone 17 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*⁷ ma anche dal corrispettivo canone 214 del *Codex Iuris Canonici*⁸.

Can. 17 - (CIC = 214) I fedeli cristiani hanno il diritto di esercitare debitamente il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris* e di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però in accordo con la dottrina della Chiesa.

⁶ OKULIK L., „Tutela giuridica dell'identità ecclesiale dei fedeli orientali in situazione di diaspora”, in Idem (ed.), *Nuove terre e nuove chiese: le comunità di fedeli orientali in diaspora*, Venezia, Marcianum Press, 2008, 219-242, 221.

⁷ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887;

⁸ *Codex Iuris Canonici*, pubblicato il 25 gennaio 1983, in AAS [1983]; EV 8/637-1089; *Codul de drept canonic*, Iași, 1995. Secondo LA TERRA PAOLO, „È possibile una *forma vitae spiritualis* secondo un rito diverso?”, in OKULIK L. (a cura di), *Le Chiese sui iuris, criteri di individuazione e delimitazione*, Venezia, 2005, 171-180, 171, i canoni dedicati ai doveri e diritti (fondamentali) dei fedeli sono i meno studiati e approfonditi. Nonostante quest'affermazione esiste tutta una serie di studi ed articoli che rendono possibile l'approfondimento di una tale tema, specialmente per quanto riguarda l'applicazione effettiva del diritto alla libertà di culto nel proprio rito ed alla propria spiritualità.

In virtù di questo canone, che conferma tutta una serie di documenti del Concilio Vaticano II, è garantita la libertà religiosa che si manifesta anche attraverso la libertà di praticare apertamente e senza alcuna costrizione il rito proprio. Oltre alla libertà di praticare il proprio culto liturgico e di seguire una forma di spiritualità che sia conforme alla dottrina della Chiesa, viene riconosciuto da un altro canone, 31, la libertà di essere immuni di fronte a vari tentativi passare ad un'altra Chiesa o di cambiare il proprio rito. Anche se il canone 31 CCEO non trova un suo corrispondente fra i canoni latini del CIC, abbiamo nel CIC il can. 112 che stabilisce un principio che rafforza praticamente, anche se *apriori*, questo diritto:

Can 112 §2 (CIC). L'usanza, anche se a lungo protratta, di ricevere i sacramenti secondo il rito di una Chiesa rituale di diritto proprio, non comporta l'iscrizione alla medesima Chiesa.

Anche se frequentando quindi, - per motivi di assenza del proprio parroco nella diaspora, oppure a causa dell'assenza di una propria gerarchia a cui fare riferimento dal punto di vista amministrativo e pastorale -, una parrocchia latina nella quale abitualmente ricevono i sacramenti i fedeli orientali rimangono sempre ascritti alla propria Chiesa *sui iuris*. In questo senso viene salvaguardata la diversità dei riti di quei fedeli orientali che per vari motivi si trovano fuori del territorio della propria Chiesa. L'affidamento di fedeli orientali a ministri di un'altra Chiesa *sui iuris*, o della Chiesa Latina, avviene nei luoghi dove non esistono strutture canoniche neanche minimali per la cura di questi fedeli (cf. can. 916).

La normativa del can. 31 si ispira profondamente da vari documenti conciliari⁹ che comprendono il divieto assoluto di „proselitismo rituale” tra fedeli cattolici appartenenti a varie Chiese *sui iuris*, ed anche l'obbligo di rispettare la libertà di coscienza di qualsiasi fedele. Nella prospettiva in cui il Concilio raccomanda¹⁰

caldamente agli istituti religiosi e alle associazioni di rito latino che prestano la loro opera nelle regioni orientali o tra i fedeli orientali, che per una maggiore efficacia dell'apostolato, fondino, per quanto possibile, case o anche province di rito orientale,

E un altro canone che si rifà al nostro tema stabilisce,

⁹ L'edizione critica del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, presenta come fonti del can. 31 questi documenti: Cost. *Sacrosanctum Concilium* 14; decr. *Orientalium ecclesiarum*, 2-6; Cf. PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995, 6, n. 5.

¹⁰ OE 6.

Can. 41 - I fedeli cristiani di qualsiasi Chiesa sui iuris, anche della Chiesa latina, che per ragione di ufficio, di ministero o di incarico hanno relazioni frequenti con i fedeli cristiani di un'altra Chiesa sui iuris, siano formati accuratamente nella conoscenza e nella venerazione del rito della stessa Chiesa, secondo l'importanza dell'ufficio, del ministero o dell'incarico che adempiono.

Pur non avendo un canone corrispondente in CIC, il canone 41 coinvolge pure i fedeli latini proprio in virtù del can. 1 CCEO e corrispettivo can. 1 CIC, ma anche „perché ha come fonte il dettato del Concilio, contenuto in EO 6”¹¹.

Una delle maggiori preoccupazioni della Chiesa nei confronti della vita liturgica, ed implicitamente dell'osservanza del sopra citato canone 17, è proprio la preservazione del proprio rito liturgico quale „patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris* (can. 28 - §1). A causa del rapido sviluppo demografico e della grande mobilità delle persone, l'emigrazione, come fenomeno, consente lo scambio di opinioni, idee, valori nelle aree sempre più grandi, sempre nel rispetto della propria identità. L'immagine della diaspora occidentale presenta varie comunità cattoliche orientali che si trovano, a causa di questo fenomeno nei territori di rito latino, ma anche di latini in territori orientali. Questo duplice effetto può avere anche dei riscontri positivi: il contatto degli orientali con i cattolici di tradizione latina crea progressivamente la presa di coscienza della cattolicità della Chiesa Universale, mentre gli orientali stessi possono maggiormente prendere coscienza della loro duplice identità, di orientali ed allo stesso tempo di Cattolici.

Questo duplice fatto ecclesiale di cattolicità e di identità orientale e la specifica missione ecumenica sono stati solennemente riconosciuti e confermati dal Concilio Vaticano II, mentre in campo giuridico sono stati dotati di appropriate strutture canoniche stabilite nei due Codici, CCEO e CIC. Ovviamente queste strutture canoniche oggi in vigore non risolvono tutti i molteplici problemi per garantire una adeguata cura pastorale degli Orientali emigrati, che si sentono ancora stranieri ed ospiti in terra aliena. La cura pastorale dei fedeli Cattolici orientali in diaspora, in circoscrizioni latine, presuppone naturalmente la presenza e l'opera di propri ministri sacri che entrambi i Codici regolano mediante strutture appropriate circa il loro status, i loro diritti e doveri, i loro rapporti con

¹¹ LORUSSO L., „Rapporti tra gerarchie, orientale e latina, nel servizio pastorale”, in LORUSSO L. e SABBARESE L. (a cura di), *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni; studi in onore di Dimitrios Salachas*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014, 145.

la Gerarchia latina in loco e con la Gerarchia di origine, ma tutto ciò si svolge in un contesto in cui vige ancora il principio della *praestantia ritus latini*¹².

La presenza, quindi, di fedeli orientali in diaspora, ma anche di fedeli latini in territori orientali, rappresenta una realtà inequivocabile che evidenzia maggiormente la necessità di una coerente attività pastorale nel pieno rispetto della legislazione ecclesiastica che mira, almeno nel tema circoscritto dal nostro studio, alla preservazione del patrimonio liturgico di qualsiasi fedele orientale cattolico che si trova in diaspora, e al pieno rispetto della sua identità rituale. Una diaspora formata di migranti cattolici orientali che pone, tra diversi altri problemi, anche la preoccupazione di una urgente, adeguata e specifica cura pastorale. Il problema è prevalentemente spirituale ma anche teorico e giuridico. „L’emigrazione rischia non solo di impoverire le Chiese orientali, ma con il ritmo tragico con cui si evolve rischia di portarle alla loro estinzione”¹³.

3. Principi conciliari e canonici relativi alla pastorale e rispetto del proprio rito

Con il Vaticano II la Chiesa Cattolica Romana (Latina) comincia a guardare all’Oriente, ed implicitamente le Chiese Orientali Cattoliche con prospettive diverse dalle precedenti. E questo, sia per quanto riguarda il rapporto con le chiese ortodosse, considerate dai vari documenti conciliari come vere chiese (UR 15), sia per le chiese cattoliche orientali di cui si apprezza tutto il loro patrimonio ed alle quali il Concilio dedica un intero documento¹⁴. Alle Chiese Orientali Cattoliche si riconosce sia la *pari dignitas* rispetto alla Chiesa Latina, sia il diritto e l’obbligo di reggersi secondo le loro tradizionali discipline in vista del bene dei fedeli. È facilmente comprensibile come il contenuto dei documenti conciliari abbia influenzato notevolmente sul processo di ulteriore revisione e redazione dei testi canonici, sia del CIC che del CCEO¹⁵. Il Concilio presenta una serie di principi concernenti i possibili rapporti fra fedeli

¹² SALACHAS D., *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione...op cit.*, 176-177.

¹³ *Ibidem*, 177. Dello stesso preoccupante parere è anche GEFAELL P., *Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali,... op cit.* 125, n. 20; che considera che il fenomeno potrebbe interessare non solo i cattolici orientali in territori latini, ma anche i latini in territori orientali.

¹⁴ POSPISHIL V. J. (by), *Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical-Pastoral Commentary*, Bronx – New York, 1965.

¹⁵ BLEIZIFFER W., „Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, în *Studia Theologica III*, 3/2005, Cluj-Napoca, 148 – 159.

cristiani appartenenti a varie Chiese *sui iuris*, compresa la Chiesa Latina¹⁶, e dobbiamo già ora rilevare alcuni di questi.

Le Chiese Orientali sono parte della Chiesa Cattolica ed il loro patrimonio disciplinare, teologico, ecclesiologico e spirituale è considerato parte della Chiesa universale di Cristo¹⁷, ed in quanto tale deve essere religiosamente osservato e promosso. Per questo che alle rispettive Chiese viene riconosciuto il diritto di reggersi secondo queste discipline, che corrispondono meglio all'indole spirituale e pastorale dei propri fedeli. Lo stesso principio è ribadito dal can. 39 del CCEO¹⁸. Le Chiese orientali hanno il compito di manifestare la coscienza del loro valore proprio e di recuperare e vivere il proprio patrimonio quale „proprio, insostituibile apporto alla cattolicità della Chiesa. Più le Chiese orientali saranno se stesse, più incisiva sarà la loro testimonianza, più visibile la loro appartenenza all'oriente cristiano, più feconda e preziosa la loro complementarità rispetto alla tradizione occidentale”¹⁹.

La varietà dei riti, ossia delle Chiese *sui iuris*, nell'unica Chiesa Cattolica, non solo non nuoce alla sua unità, anzi, la manifesta: infatti, la diversità di queste Chiese arricchisce e conferma la stessa unità in diversità della Chiesa Cattolica²⁰. Tutte le Chiese *sui iuris*, sia orientali che occidentali, sono in egual modo affidate al governo pastorale del Romano Pontefice, godono di *pari dignità*²¹, godono degli stessi diritti ed obblighi²². Un ulteriore

¹⁶ La Chiesa Latina è considerata principalmente Chiesa *sui iuris*, anche se a differenza nota dalle Chiese Orientali cattoliche: Bleiziffer W., *Ius particolare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică: actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeana, Cluj Napoca, 2016, 102, n. 234: http://editura.ubbcluj.ro/www/ro/ebooks/authors_d.php?ida=1083

¹⁷ *Enchiridion Vaticanum* I, 457, *Decreto sulle Chiese Orientali cattoliche*, proemio: „La chiesa cattolica ha in grande stima le istituzioni, i riti liturgici, le tradizioni ecclesiastiche e la disciplina della vita cristiana delle chiese orientali. In esse, infatti, poiché sono illustri per veneranda antichità, risplende la tradizione che deriva dagli apostoli attraverso i padri e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della chiesa universale”. EV 1, 461, OE 5 ribadisce una volta in più che „Le Chiese d'Oriente come quelle di Occidente, hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, si accordano meglio con i costumi dei loro fedeli e sono più adatte a provvedere al bene delle loro anime”.

¹⁸ Can. 39, I riti delle Chiese orientali, quale patrimonio della Chiesa universale di Cristo nel quale risplende la tradizione che deriva dagli Apostoli attraverso i Padri e che afferma la divina unità nella varietà della fede cattolica, siano religiosamente osservati e promossi.

¹⁹ PINTO P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 52.

²⁰ EV 1, 458, OE 2, „Tra loro vige una mirabile comunione, di modo che la varietà non solo non nuoce alla unità della Chiesa, ma anzi la manifesta. È infatti, intenzione della Chiesa cattolica che rimangano salve e integre le tradizioni di ogni Chiesa o rito particolare...”.

²¹ „La *pari dignità*, abroga il principio preconiziato da secoli in vigore della *praestantia ritus latini*, sancito da Benedetto XIV nella cost. apost. *Etsi pastoralis* (1742) e nella lettera enciclica *Allatae sunt* (1755), ed intende sottolineare che la Ecclesia universa è composta dalla comunione delle varie Chiese d'oriente e d'occidente, soprattutto di quelle matrici della fede fondate dagli Apostoli e dai loro successori, le quali si reggono secondo la

principio è legato alla reciproca conoscenza, secondo cui i diversi riti, specialmente le norme pratiche in materie interrituali, devono essere studiati accuratamente e quindi applicati²³. La reciproca conoscenza fra le Chiese, con tutto ciò che implica il diritto alla libertà di manifestare e praticare il proprio rito liturgico, impone anche la necessaria conoscenza del diritto canonico, sia orientale che occidentale. Il Concilio mette in evidenza la necessità di un tale rapporto tra le diverse Chiese *sui iuris* che richieda la mutua conoscenza (OE 6; cf. CCEO c. 41) e non prevede una separazione ermetica dei diversi ordini disciplinari. Anzi, i destinatari dei due Codici, sono prima di tutto *christifideles cattolici*, ed indipendentemente da qualsiasi cittadinanza civile, nazionalità, lingua, etnia o appartenenza ad una Chiesa *sui iuris* hanno il diritto di essere loro riconosciuta la propria identità rituale²⁴.

propria normativa, salvo restando il principio che, alla comunione universale delle Chiese, presiede per volontà divina il Vescovo di Roma, successore di Pietro”; SALACHAS D., *Lo status giuridico-pastorale... op. cit.*, 162-163. Il tema sorpreso da OE 3, molto importante nella prospettiva del nostro studio, viene largamente trattato nella letteratura di specialità; ne facciamo solo alcuni riferimenti bibliografici: P. VALDRINI, L’*“aegualis dignitas”* des Église d’Orient et d’Occident, in AL-AHMAR A. - KHALIFÉ A. - LE TOURNEAU D. (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, Kaslik, Liban, 1996, 51-68; LORUSSO L., „Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto “*Orientalium Ecclesiarum*” e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali”, in *Angelicum*, 83 (2006), 451-473; N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese sui iuris*, in L. OKULIK (ed.) *Nuove terre e nuove Chiese, Le comunità dei fedeli orientali in dispora*, Venezia 2008, 37-79.

²² EV 1, 459, OE 3, „Queste Chiese particolari, sia dell'Oriente che dell'Occidente, sebbene siano in parte tra loro differenti in ragione dei cosiddetti riti...tuttavia sono allo stesso modo affidate al governo pastorale del romano Pontefice,... Esse quindi godono di pari dignità, cosicché nessuna di loro prevale sulle altre per ragioni di rito; fruiscono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo (cfr. Mc 16,15), sotto la direzione del romano Pontefice”. Da questo principio discende, per l’interprete del diritto canonico (sia orientale che latino), una presunzione a favore dell’uguale posizione giuridica nei rapporti interrituali di tutte le Chiese sui iuris. Ration per cui se esiste una disuguaglianza giuridica a questo proposito, essa deve risultare espressamente e in caso di dubbio il testo va interpretato nel senso dell’uguaglianza”, Cf. ERDŐ P., *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti...op. cit.*, 319-320;

²³ EV 1, 460, OE 4, „Si proceda perciò in tutto il mondo a tutelare e incrementare tutte le Chiese particolari e a questo scopo si erigano parrocchie e una propria gerarchia, dove lo richieda il bene spirituale dei fedeli. Le gerarchie poi delle varie Chiese particolari che hanno giurisdizione sullo stesso territorio, procurino, col mutuo scambio di consigli e in periodici incontri, di promuovere l’unità di azione e di unire le loro forze per aiutare le opere comuni, onde far progredire più speditamente il bene della religione e più efficacemente tutelare la disciplina del clero”.

²⁴ Anche se i canoni 1 CIC e 1 CCEO circoscrivono i limiti di competenza dei rispettivi Codici, esiste una serie di canoni che si riferiscono direttamente o indirettamente anche ai fedeli dell’altra tradizione; DE BERNARDIS L. M., „Possibilità e limiti dell’osmosi fra CIC e CCEO”, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae: acta symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in civitate Vaticana celebrati*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994. EID E., „Le droit latin et les droits orientaux” in *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35.

OE 4 fa altrettanto un esplicito riferimento alla necessità di rispettare e mantenere „dovunque il loro proprio rito, onorarlo e, in quanto è possibile, osservarlo, salvo il diritto in casi particolari di persone, comunità o regioni, di far ricorso alla Sede apostolica”. Il decreto suggerisce in virtù di quest'esigenza anche la possibilità di istituire in diaspora quelle strutture canoniche atte a corrispondere alle esigenze pastorali e rituali dei fedeli: in altre parole viene indicativamente sollecitato alle varie autorità competenti di erigere parrocchie, o dove le circostanze pastorali consentono, anche Gerarchie proprie²⁵, che rimangono unite alla propria gerarchia²⁶. Il contatto fra sacerdoti o ministri sacri appartenenti a differite Chiese *sui iuris*, sia per motivo di ufficio oppure per motivi pastorali, richiede, oltre la conoscenza delle particolarità di quella determinata Chiesa, anche un'adeguata istruzione nella pratica dei riti, con l'ovvio intento di evitare i sincretismi liturgici²⁷.

La conoscenza del rito richiama alla sua corrispondente pratica liturgica, la quale deve necessariamente ispirarsi dal proprio patrimonio liturgico. Il diritto a rispettare il proprio rito ha un significato che va ben oltre alla vita liturgica, poiché esso comprende anche l'osservanza di tutto il patrimonio, anche disciplinare, di queste Chiese²⁸. In questa prospettiva, il dettato del Concilio relativo alla fedele custodia ed applicazione del proprio rito, dovunque, e particolarmente in diaspora, diventa una norma non semplicemente indicativa ma addirittura obbligatoria²⁹.

I fedeli cattolici orientali in diaspora ed anche, e soprattutto, le gerarchie delle loro Chiese di provenienza hanno la speciale missione ed impegno di essere promotori per l'unità di

²⁵ O. CONDORELLI, „Giurisdizione universale delle Chiese *Sui iuris*? Tra passato e presente”, in P. GEFAELL (ed), *Cristiani Orientali e pastori latini*, PUSC Monografie giuridiche 42, Giuffrè Editore, Milano 2012, 33-106, aici 53-55; N. EDELBAY, „Les Église orientale catholiques. Décret *Orientalium Ecclesiarum*”. Texte latin et traduction française. Commentaire par N. EDELBAY, Métropolitte d'Alep et I. DICK du clergé d'Alep (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 267-376.

²⁶ EV 1, 465, OE 7, „Dovunque si costituisca un gerarca di qualche rito fuori dei confini del territorio patriarcale, a norma del diritto rimane aggregato alla gerarchia del patriarcato dello stesso rito”.

²⁷ EV 1, 459, OE 6, „Quelli che per ragione o di ufficio o di ministero apostolico hanno frequente relazione con le Chiese orientali o con i loro fedeli, secondo l'importanza dell'ufficio che occupano siano accuratamente istruiti nella conoscenza e nella pratica dei riti, della disciplina, della dottrina, della storia e delle caratteristiche degli orientali”.

²⁸ BROGI M., *Il diritto all'osservanza... op. cit.*, 115-116.

²⁹ EV 1, 459, OE 6, „Tutti gli orientali sappiano con tutta certezza che possono sempre e devono conservare i loro legittimi riti e la loro disciplina, e che non si devono introdurre mutazioni, se non per ragione del proprio organico progresso. Pertanto, tutte queste cose devono essere con somma fedeltà osservate dagli stessi orientali, i quali devono acquistarne una conoscenza sempre più profonda e una pratica più perfetta; qualora, per circostanze di tempo o di persone, fossero indebitamente venuti meno ad esse, procurino di ritornare alle avite tradizioni”.

tutti i cristiani. Il compito ecumenico degli orientali cattolici, oltre ad altre realtà degne di essere prese in considerazione, è basato sul medesimo e fundamentalmente unico patrimonio della disciplina canonica con le Chiese Orientali ortodosse. Questo duplice fatto ecclesiale di cattolicità e di identità orientale e la specifica missione ecumenica sono stati solennemente riconosciuti e confermati dal Concilio Vaticano II³⁰, ed ulteriormente riaffermati nella disciplina canonica³¹.

La completa realizzazione dell'unità fra i cristiani, un'esigenza tanto desiderata da parte del Salvatore, mette certi limiti all'applicazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, come anche al Codice di Diritto Canonico. Le prescrizioni con carattere giuridico presenti nel Decreto conciliare sulle Chiese Orientali avranno vigore solo per le *presente condizioni*³², espressione che evidenzia la transitorietà di queste norme. Queste norme, come anche quelle presenti nei due Codici avranno vigore finché non saranno abrogate dal supremo legislatore: „ma nella situazione attuale, sono proiettate verso l'auspicata, piena comunione tra la Chiesa cattolica e le Chiese Ortodosse”³³.

Il proemio del Decreto conciliare sulle Chiese Orientali, documento prevalentemente disciplinare, presenta chiaramente la sua finalità: la stima delle istituzioni, dei riti, delle tradizioni orientali, come anche della disciplina liturgica di queste Chiese. L'applicazione, quindi, di questa disciplina, pur transitoria in vista della ricomposizione dell'unità di tutti i cristiani, non è altro che la garanzia del riconoscimento della dignità personale di qualsiasi fedele apparente a queste Chiese, come anche del riconoscimento del valore e della dignità delle stesse Chiese all'interno della Cattolicità della Chiesa.

³⁰ EV 1, 485-486, OE 24, „Alle Chiese orientali aventi comunione con la Sede apostolica romana, compete lo speciale ufficio di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo i principi del decreto «sull'ecumenismo» promulgato da questo santo Concilio, in primo luogo con la preghiera, l'esempio della vita, la religiosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, la mutua e più profonda conoscenza, la collaborazione e la fraterna stima delle cose e degli animi”.

³¹ Can. 903 - „Spetta alle Chiese orientali cattoliche il compito speciale di promuovere l'unità fra tutte le Chiese orientali anzitutto con la preghiera, con l'esempio della vita, con la religiosa fedeltà verso le antiche tradizioni delle Chiese orientali, con una migliore conoscenza vicendevole, con la collaborazione e la fraterna stima delle cose e dei cuori”. Ed anche tutto il titolo XVIII, sull'Ecumenismo

³² EV 1, 491, OE 30, „... tutte queste disposizioni giuridiche sono stabilite per le presenti condizioni, fino a che la Chiesa cattolica e le Chiese orientali separate si uniscano nella pienezza della comunione”.

³³ LORUSSO L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini: problematiche e norme canoniche*, (Kanonika 11), PIO, Roma 2003., 29, n. 34; Costituzione Apostolica *Sacri canones*, EV 12/1990, 507-530, ivi 512; EID E., „Le droit latin et les droits orientaux” in *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35, 26-28.

Lo status delle Chiese orientali Cattoliche non è né provvisorio, né tantomeno precario, bensì rivestito di ecclesialità in pienezza. Giustamente le Chiese Orientali cattoliche, in quanto parte della comunione cattolica, hanno non solo il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli dovunque essi si trovino (s. n.), ma di progredire ed assolvere con nuovo vigore la loro missione³⁴.

4. Gerarchia e strutture gerarchiche a tutela della giusta libertà di praticare il culto

I dettati del Concilio sono diventati leggi vincolanti con la formulazione dei vari canoni concernenti la salvaguardia del patrimonio liturgico e rituale, e l'inalienabile diritto a praticare il proprio rito, come manifestazione dell'appartenenza alla Chiesa Cattolica. Il decreto conciliare sull'ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus*, indica la necessità di una speciale preoccupazione che i vescovi devono avere per alcuni gruppi di fedeli: soprattutto profughi, esuli, marittimi, nomadi ecc., allo stesso tempo sottolineando la necessità di trovare metodi pastorali adatti per sostenere la vita spirituale di queste categorie di persone non semplicemente a livello locale (diocesano o eparchiale) viene indicata anche una necessaria ed indispensabile collaborazione fra i vescovi interessati a livello di Conferenza episcopale o di Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore³⁵:

Dove si trovano i fedeli di diverso rito, il vescovo deve provvedere alle loro necessità: sia per mezzo di sacerdoti o parrocchie dello stesso rito; sia per mezzo di un vicario vescovile, munito delle necessarie facoltà e, se opportuno, insignito anche del carattere episcopale; sia da se stesso, come ordinario di diversi riti. Ma se questo, secondo il giudizio della santa Sede, per varie ragioni non si può fare, si costituisca una gerarchia propria per ciascun rito.

In analoghe circostanze, ai fedeli di diversa lingua si provveda o per mezzo di sacerdoti e parrocchie della loro lingua; o per mezzo di un vicario vescovile che conosca bene tale lingua e sia anche, se necessario, insignito del carattere episcopale; o con altri opportuni sistemi³⁶.

³⁴ DAOUD MOUSSA I., „Prolusione per l'Inaugurazione Accademica 2005-2006” del Pontificio Istituto Orientale, in *Atti 2005-2006*, PIO, Roma 2005, 24.

³⁵ *EV 1*, 617-618, CD 18, „Si abbia un particolare interessamento per quei fedeli che, a motivo delle loro condizioni di vita, non possono godere dell'ordinario ministero dei parroci o sono privi di qualsiasi assistenza: tali sono i moltissimi emigranti, gli esuli, i profughi, i marittimi, gli addetti a trasporti aerei, i nomadi, ed altre simili categorie. Si adottino anche convenienti sistemi di assistenza spirituale per i turisti”.

³⁶ *EV 1*, 632-633, CD 23,

Questa esigenza pastorale ed organizzativa a scopo di preservare l'identità rituale dei vari *christifideles* è stata ulteriormente codificata sia nel CIC che nel CCEO, tramite una chiara norma che vede coinvolto prima di tutto l'Ordinario del luogo³⁷ e il vescovo eparchiale³⁸, quindi anche le strutture canoniche erette per questo fine. Questi compiti non rappresentano altro che due modelli di tutela giuridica unita strettamente al tipo di cura pastorale che viene offerta ai fedeli che si trovano in diaspora. Nell'adempimento di questa esigenza canonica, sia l'Ordinario latino sia il Vescovo eparchiale, devono prendersi cura, con particolare sollecitudine, dei fedeli di rito diverso presenti nelle loro circoscrizioni ecclesiastiche. Più particolarmente, l'adempimento di questo obbligo viene realizzato quando il vescovo provvede „alle necessità spirituali di questi fedeli sia mediante sacerdoti e parrocchie dello stesso rito, sia eventualmente per mezzo di un vicario episcopale”³⁹.

La possibilità prevista dal CIC di erigere all'interno dei territori latini Chiese particolari distinte sulla base di rito dei fedeli o per altri motivi⁴⁰ trova in maniera concreta quattro tipi di circoscrizioni ecclesiastiche di carattere personale presenti nel codice⁴¹. Queste circoscrizioni personali delimitate secondo il criterio personale, - e nel caso del nostro studio quello rituale -, sono erette dalla Santa Sede ed hanno una propria configurazione giuridica che determina gli inerenti elementi specifici.

Prima di tutto richiedono una forma di collaborazione e coordinamento attento tra le gerarchie interessate, che si prospetta nella salvaguardia della propria identità ecclesiale ricevuta dal fedele nella propria formazione cristiana. La particolare situazione di essere affidati alla cura

³⁷ CIC Can. 383 - § 1. Nell'esercizio del suo ufficio di pastore, il Vescovo diocesano si mostri sollecito nei confronti di tutti i fedeli che sono affidati alla sua cura, di qualsiasi età, condizione o nazione, sia di coloro che abitano nel territorio sia di coloro che vi si trovano temporaneamente, rivolgendosi con animo apostolico anche verso coloro che per la loro situazione di vita non possono usufruire sufficientemente della cura pastorale ordinaria, come pure verso quelli che si sono allontanati dalla pratica religiosa.

§ 2. Se ha nella sua diocesi fedeli di rito diverso, provveda alle loro necessità spirituali sia mediante sacerdoti o parroci del medesimo rito, sia mediante un Vicario episcopale.

³⁸ CCEO Can. 916 - §4. Se manca il parroco per alcuni fedeli cristiani di qualche Chiesa *sui iuris*, il loro Vescovo eparchiale designi un parroco di un'altra Chiesa *sui iuris* che si prenda cura di costoro come parroco proprio, col consenso però del Vescovo eparchiale del parroco da designare.

³⁹ OKULIK L., *Tutela giuridica dell'identità ecclesiale... op. cit.*, 222.

⁴⁰ CIC Can. 372 - § 2 § 2. Tuttavia, dove a giudizio della suprema autorità della Chiesa, sentite le Conferenze Episcopali interessate, l'utilità lo suggerisca, nello stesso territorio possono essere erette Chiese particolari distinte sulla base del rito dei fedeli o per altri simili motivi.

⁴¹ Secondo LORUSSO L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, *op. cit.*, 82-86, queste sono: le diocesi personali; le prelature personali; ordinariati militari; e ordinariati per i fedeli orientali.

pastorale di un'altra Chiesa *sui iuris* implica „il riconoscimento di una giurisdizione sui fedeli che ricevono quella attenzione pastorale, al tempo che sottolinea che ogni fedele rimane ascritto alla rispettiva Chiesa *sui iuris*, dovendo tuttavia ubbidire al vescovo diocesano della diocesi di accoglienza alla pari dei restanti fedeli di quella circoscrizione ecclesiastica”⁴². Questa corrispondenza proporzionata tra l'iscrizione del fedele cristiano, e quindi l'appartenenza giuridica e liturgica alla propria Chiesa *sui iuris* da una parte, e la sottomissione pastorale ed anche disciplinare al vescovo latino del territorio in cui si trova dall'altra parte, inquadra la questione della tutela giuridica dei fedeli cattolici orientali in diaspora sia relativamente alla gerarchia del posto, sia alla comunità che in diocesi gli accoglie.

Poi, altri elementi specifici riguardo a questi tipi di circoscrizioni ecclesiastiche coinvolgono tutte le altre realtà, dalla celebrazione dei sacramenti alla formazione dei ministri di culto, dalla necessaria visita pastorale da parte del Gerarca della propria Chiesa *sui iuris* alle necessità di provvedere ad una corretta informazione della Santa Sede sullo stato di questi fedeli nella relazione quinquennale richiesta dal diritto.

La legislazione canonica contempla quindi la possibilità di erigere delle circoscrizioni ecclesiastiche nello stesso territorio distinte in base al rito. Questa possibilità diventa un'eccezione in quanto si deve necessariamente adeguare alla normativa canonica stabilita nel primo concilio ecumenico secondo la quale era proibita la presenza di due Gerarchie nella stessa città⁴³. In questa prospettiva per i cattolici orientali, - ma anche reciprocamente per i latini che si trovano in territori orientali -, possono essere costituite circoscrizioni personali anche nell'ambito di un determinato territorio di Chiese particolari latine⁴⁴.

Trascurare, o ancora peggio, contrastare questo diritto dei fedeli, perpetuerebbe la trista ed deprecata esperienza della «latinizzazione» che oltre a conculcare un diritto dei fedeli, ha rischiato (e forse rischia ancora) di far perde alla Chiesa la ricchezza dell'oriente cristiano...⁴⁵.

Come già accennato, la costituzione di predette circoscrizioni coinvolgono le gerarchie interessate, ma prima di tutto è richiesto il diretto intervento della Santa Sede, e più precisamente

⁴² OKULIK L., *Tutela giuridica dell'identità ecclesiale... op. cit.*, 222.

⁴³ Can. 8 del Concilio di Nicea (325) in ALBERIGO G. – IOANNOU P.P. – LEONARDI C. – PRODI P. (a cura di), consulente P. JEDIN, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991, 9-10.

⁴⁴ LORUSSO L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini...op. cit.*, 84.

⁴⁵ BROGI M., „Obblighi dei vescovi latini verso i fedeli di una chiesa orientale cattolica inseriti nella loro diocesi”, in GEFAELL P. (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini*, Milano, 2012, 3-31, 20.

della Congregazione per le Chiese Orientali come istituzione di puro ed esclusivo servizio alla *sollicitudo omnium Ecclesiarum Orientalium* del Vescovo di Roma⁴⁶.

5. Modalità concrete previste dal diritto per portare all'attuazione di questi diritti

Il Vescovo latino che viene alla conoscenza del fatto che all'interno della propria diocesi vi si trovano comunità di orientali cattolici deve prendere vari provvedimenti canonici per la cura pastorale di questi, quindi anche alla tutela del loro diritto liturgico. È ovvio che questo Vescovo, come responsabile *in primis* per la cura pastorale di tali fedeli, deve essere consapevole dei propri diritti e doveri. Tali fedeli orientali sono sudditi di questo Vescovo e parte integrante della diocesi latina, anche se loro rimangono, come già sottolineato in precedenza, ascritti alla propria Chiesa di origine. È da osservare che i Vescovi latini, come Ordinari del luogo, adempiono a questi doveri che possono essere definiti individuali, insieme con quelli collegiali pertinenti alla Conferenza Episcopale. È altrettanto ovvio che solo se un Vescovo latino possiede le informazioni relative alla presenza di fedeli cattolici delle Chiese Orientali nella sua diocesi, può adempiere ai suoi doveri verso tali fedeli. Perciò il primo dovere e diritto del Vescovo latino verso i fedeli orientali cattolici deve essere quello di reperire le informazioni su tali fedeli residenti nella sua diocesi.

In materia di affidamento di orientali ai pastori latini CCEO stabilisce che

Can 916 §5. Nei luoghi dove non è eretto nemmeno un esarcato per i fedeli cristiani di qualche Chiesa *sui iuris*, si deve ritenere come Gerarca proprio degli stessi fedeli cristiani il Gerarca di un'altra Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina, fermo restando il can. 101; se poi sono parecchi, si deve ritenere come proprio Gerarca colui che ha designato la Sede Apostolica o, se si tratta di fedeli cristiani di qualche Chiesa patriarcale, il Patriarca con l'assenso della Sede Apostolica.

Perciò nel caso dei fedeli orientali dimoranti in diaspora dove manca una propria gerarchia di questi fedeli, se il vescovo con giurisdizione è unico, i rispettivi fedeli avranno come

⁴⁶ Cf. GEFAELL P., „Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali a favore delle comunità orientali in diaspora”, in *Folia Canonica* 9 (2006) 117–137 120-125; da vedere anche da un'altra prospettiva SALACHAS D., „Dimensione ecclesiologica, ecumenica e missionaria della funzione della Congregazione per le Chiese Orientali (da Benedetto XV a Benedetto XVI)”, in *Orientalia Christiana Analecta* 2009, Roma, 169-206.

proprio Gerarca, l'Ordinario del luogo. Nel caso in cui nel rispettivo territorio esistessero più Vescovi con giurisdizione, quindi più Gerarchi appartenenti a varie Chiese *sui iuris*, i fedeli in causa saranno affidati alla cura pastorale del Vescovo designato da parte della Sede Apostolica. Nel caso in cui i rispettivi fedeli appartengono ad una Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore

il Patriarca, o l'Arcivescovo Maggiore può precedere egli stesso alla designazione, con l'assenso della Sede Apostolica. La facoltà data ai Patriarchi e agli Arcivescovi Maggiori non va intesa nel senso di una potestà sopra la diocesi di un'altra Chiesa *sui iuris*, ma attuazione del loro *ius vigilantiae* che si estende anche al di fuori dei confini del territorio della loro Chiesa⁴⁷.

Nel caso in cui si tratta quindi di fedeli ascritti alla Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore che vengono affidati alle cure pastorali di un Ordinario latino, sia il Patriarca o Arcivescovo Maggiore, sia l'Ordinario latino sono tenuti a rispettare i cann. CCEO 148 e 193 § 3⁴⁸.

5.1. Costituzione del Parroco personale e Parrocchia personale

Per quanto riguarda la cura pastorale dei fedeli cattolici orientali presenti in diaspora la lettera apostolica *Orientalis Lumen* 26 invita gli Ordinari latini allo studio e alla comprensione dei principi enunciati relativamente alla cura pastorale di questi fedeli⁴⁹.

Un pensiero particolare va poi ai territori della diaspora dove vivono, in ambito a maggioranza latina, molti fedeli delle Chiese orientali che hanno lasciato le loro terre d'origine. [...] Agli Ordinari latini di quei Paesi raccomando in modo particolare lo studio attento, la piena comprensione e la fedele applicazione dei principi enunciati da questa Sede [...] sulla cura pastorale dei fedeli delle Chiese orientali cattoliche, soprattutto quando costoro sono sprovvisti di una propria Gerarchia. [...] Laddove in Occidente non vi fossero sacerdoti orientali per assistere i fedeli delle Chiese orientali cattoliche, gli Ordinari latini ed i loro collaboratori operino perché cresca in quei fedeli la coscienza e la conoscenza della propria tradizione, ed essi siano chiamati a cooperare attivamente, con il loro apporto specifico, alla crescita della comunità cristiana.

⁴⁷ LORUSSO L., „Rapporti tra gerarchie, orientale e latina, nel servizio pastorale”, in LORUSSO L. e SABBARESE L. (a cura di), *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni; studi in onore di Dimitrios Salachas*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014, 143-171, 148.

⁴⁸ Il can 148 non ha alcun corrispondente in CIC, mentre il can 193 § 2 ha come corrispondente il can. CIC 383 § 2.

⁴⁹ Lettera Apostolica *Orientalis Lumen* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II All'episcopato, al Clero e ai fedeli per la ricorrenza centenaria della *Orientalium Dignitas* di Papa Leone XIII, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 745-774, 772; traduzione italiana in EV 14/2626.

Al Vescovo latino che compete la cura dei fedeli orientali che si trovano nella propria diocesi è richiesta la conoscenza dei riti e delle tradizioni di questi fedeli, o almeno non ignori i loro diritti e doveri contenuti nel proprio Codice. Nella situazione in cui in quasi tutto il modo latino, quindi in tutte le diocesi latine, vivono fedeli orientali cattolici questa sollecitazione papale diventa un vero impegno nella misura in cui egli è stato formulato a forma di canone. Secondo il can. 41 del CCEO:

I fedeli cristiani di qualsiasi Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina, che per ragione di ufficio, di ministero o di incarico hanno relazioni frequenti con i fedeli cristiani di un'altra Chiesa *sui iuris*, siano formati accuratamente nella conoscenza e nella venerazione del rito della stessa Chiesa, secondo l'importanza dell'ufficio, del ministero o dell'incarico che adempiono.

Sicuramente questa accurata formazione diventa una vera e propria responsabilità e quasi un dovere morale che può essere adempiuto anche tramite „specialisti in materia [che devono] rispettare e tutelare l'appartenenza rituale, senza pretendere di imporre quella latina”⁵⁰. Per quanto riguarda poi la possibilità di costituire dei parroci o delle parrocchie personali il canone CCEO 193 § 3 recita che:

I Vescovi eparchiali che costituiscono questo tipo di presbiteri, di parroci o Sincelli per la cura dei fedeli cristiani delle Chiese patriarcali, prendano contatto con i relativi Patriarchi e, se sono consenzienti, agiscano di propria autorità informandone al più presto la Sede Apostolica; se però i Patriarchi per qualunque ragione dissentono, la cosa venga deferita alla Sede Apostolica.

Sebbene nel CIC non esista una espressa disposizione a riguardo, questa è da applicare „specialmente agli ordinari latini”⁵¹. Il modo più semplice ed immediato per attuare nella cura pastorale degli orientali la salvaguardia del loro rito è quindi quello del ricorso a dei sacerdoti dello stesso rito. In mancanza dei sacerdoti dello stesso rito, che sicuramente riescono meglio degli altri ad individuare e percepire le sensibilità e le esigenze dei fedeli appartenenti alla propria Chiesa, si può ricorrere in alternativa a sacerdoti latini oppure orientali apparenti ad un'altra tradizione rituale, muniti del necessario indulto di biritualismo. Per ricevere questo indulto, che abilita il sacerdote a celebrare i sacramenti anche in un rito diverso da quello proprio, il sacerdote stesso deve far prova delle necessarie conoscenze per quanto riguarda la celebrazione liturgica dei sacramenti nello stesso rito. Al biritualismo, concesso *ad tempus* dalla

⁵⁰ BROGIM., „Diritto all'osservanza del proprio rito”, in *Antonianum* 68 (1993), Roma, 108-119, 119.

⁵¹ SALACHAS D., *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici...op. cit.*, 174.

Congregazione per le Chiese Orientali, si potrebbe ricorrere solo nel caso di assoluta mancanza di sacerdoti appartenenti alla stessa Chiesa *sui iuris* dei fedeli. Come abbiamo visto sopra, questi principi canonici, motivati da ragioni pastorali (CD 23 e OE 4) chiedono ai Vescovi di erigere questo tipo particolare di parrocchie personali quando si presenta la necessità obbiettiva per la cura pastorale di questi fedeli, soprattutto se numerosi e cristallizzati in gruppi compatti.

L'erezione di una tale parrocchia si fa sempre nel pieno rispetto delle norme canoniche stabilite nei due Codici. Nella legislazione vigente, diversamente da quella precedente, spetta al vescovo Diocesano dopo aver consultato il consiglio presbiterale, erigere parrocchie personali (CIC can. 515 § 2 e CCEO 280 § 2). Anche se spetta al Vescovo del luogo erigere questo tipo di parrocchia la nomina del parroco potrebbe essere fatta assieme al Patriarca. In tal modo la stessa parrocchia può diventare un luogo privilegiato in cui le esperienze interetniche ed interculturali possono portare ad un arricchimento reciproco e vantaggioso, pur nel rispetto della propria autonomia.

Il presbitero nominato parroco personale ha come missione la cura delle anime dei fedeli a lui affidati. Lui appartiene a tutti gli effetti al clero della diocesi latina in cui svolge il suo ministero ed è soggetto in tutto alla potestà del Vescovo diocesano latino. È quindi „equiparato giuridicamente al parroco locale ed esercita la sua funzione cumulativamente con il parroco locale”⁵², con tutte le facoltà concesse a lui dal diritto comune come anche dal diritto particolare della Chiesa *sui iuris* alla quale appartengono i fedeli affidati alle sue cure pastorali.

5.2. Costituzione di Vicari episcopali

La figura del vicario episcopale è contemplata nell'ordinamento canonico e prende attualmente forma dal dettato Conciliare. Come abbiamo già accennato sopra, il Concilio Vaticano II nel decreto *Christus Dominus* 23⁵³ rammenta la possibilità di provvedere alla cura pastorale dei fedeli di altro rito anche attraverso la costituzione di un vicario episcopale. La figura del vicario episcopale è contemplata anche da un altro documento che aggiunge⁵⁴:

Nella curia diocesana è preminente l'ufficio del vicario generale. Ma ogni qual volta lo richieda un saggio governo della diocesi, il vescovo può costituire uno o più vicari vescovili che, in forza del

52 LORUSSO L., *Rapporti tra gerarchie, orientale e latina, nel servizio pastorale...op. cit.*, 152.

53 Vedi nota 36.

54 EV I, 642, *Decreto sulla missione pastorale dei vescovi nella chiesa Christus Dominus*, 27.

diritto, in una determinata parte della diocesi, o in un determinato settore di affari, o nei riguardi dei fedeli di un determinato rito, godano dello stesso potere che il diritto comune attribuisce al vicario generale.

La disposizione conciliare è stata ulteriormente inserita sotto forma di norma canonica sia nel CIC can. 383 § 2, che nel CCEO can. 193 § 2. Il canone CIC 383 è ulteriormente ripreso nel Can. 476:

Ogni qualvolta lo richieda il buon governo della diocesi, possono essere costituiti dal Vescovo diocesano anche uno o più Vicari episcopali ... o per una parte determinata della diocesi, o per un genere determinato di affari, o in rapporto ai fedeli di un determinato rito o di un ceto determinato di persone.

Mentre la legislazione latina, come anche il testo del CD 23, non precisa chiaramente se il vicario episcopale costituito per i fedeli di un altro rito deve necessariamente, o no, appartenere alla stessa Chiesa alla quale appartengono gli stessi fedeli, con una disciplina diversa, il CCEO, nel can. 247 § 4 prevede che: „il Vescovo eparchiale può assumere il Protosincello e i Sincelli anche da un'altra eparchia o da un'altra Chiesa *sui iuris*, col consenso però del loro Vescovo eparchiale”.

Il Vicario episcopale, che per il CCEO viene identificato con un'espressione diversa dal CIC, *Sincello*, è un sacerdote oppure un Vescovo che coadiuva o rappresenta il Vescovo diocesano nei riguardi dei fedeli appartenenti, nel caso del nostro studio, ad una diversa Chiesa *sui iuris*. Egli, per quanto riguarda le competenze da svolgere nei confronti dei fedeli affidati alle sue cure, ha le stesse prerogative e facoltà del Vicario Generale. Sia il vicario generale che il Vicario episcopale designato per la cura dei fedeli orientali cattolici godono della stessa potestà: la differenza fra loro non consta nella natura della potestà che compete a loro, ma nell'ambito in cui essa viene esercitata: il vicario episcopale gode di potestà ordinaria, annessa al suo ufficio ed esercitabile finché rimane in carica; e vicaria in quanto esercita il suo ufficio a nome del Vescovo.

Il Vicario episcopale è liberamente nominato da parte del Vescovo diocesano a meno che questi non sia già Vescovo (can. 406 CIC e 215 CCEO). Non deve essere consanguineo del Vescovo fino al quarto grado compreso (can. 478 § 2 CIC e 247 § 2 CCEO) e può appartenere sia al clero secolare che regolare (can. 478 § 1 CIC e 247 § 2 CCEO); deve avere minimo trent'anni di età, e deve essere licenziato o dottore in diritto canonico o teologia (can. 478 § 1 CIC), oppure laureato, licenziato o almeno esperto in qualche scienza sacra (can. 247 § 2 CCEO). Nello stesso decreto di nomina saranno presentate più dettagliatamente le prerogative, previste sia dal diritto

comune che dal diritto particolare, ed anche i diritti ed i doveri che il nuovo vicario episcopale avrà nei confronti dei fedeli di altro rito a lui affidati per la cura pastorale (can. 476-480 § 1 CIC can. 246-251 CCEO).

Ovviamente, è opportuno che il Vescovo diocesano, nel nominare un tale vicario per i fedeli orientali presenti nella sua diocesi, prenda i necessari contatti con la Congregazione per le Chiese Orientali ed anche con la Gerarchia propria di questi fedeli alla quale chiedere il parere, oppure addirittura di presentare un candidato per questa nomina⁵⁵. E quando si tratta di nominare come vicario episcopale un sacerdote che non sia latino, deve sostenere davanti alla Congregazione per le Chiese Orientali la richiesta per l'indulto di biritualismo del rispettivo sacerdote, indulto che offre al sacerdote la possibilità di uniformarsi, nelle celebrazioni e nelle osservanze liturgiche, al patrimonio della Chiesa alla quale appartengono i fedeli per cui è stato nominato.

Conclusione

Al'interno della chiesa Cattolica tutte le Chiese godono di pari dignità; in tal modo nessuna può rivendicare o vantare dei privilegi sulle altre in ragione del rito. Godono quindi degli stessi diritti e doveri che vanno applicati indistintamente a tutti i membri della Chiesa. Ed è proprio per questa ragione che anche i diritti e doveri concernenti la propria vita spirituale e liturgica richiedono di essere presi in seria considerazione, quindi rispettati tramite l'applicazione pratica delle disposizioni canoniche in materia.

La cura pastorale dei fedeli cattolici di altro rito scaturisce dal diritto dei fedeli di rendere culto a Dio secondo le legittime prescrizione della propria Chiesa e di vivere la fede secondo la propria spiritualità (can 214 CIC e can. 17 CCEO). In corrispondenza a questo diritto dei fedeli nasce l'obbligo delle varie autorità a costituire ed erigere strutture pastorali per i vari riti (LG 37; OE 2, 3, 5; UR 4; LG 37; PO 9, SC 4, 19) nonché la conoscenza del questo patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare di questi fedeli. In un periodo in cui il numero dei cattolici orientali presenti in diaspora è aumentato considerevolmente, ed è ancora più predominante di quanto lo fosse al momento della pubblicazione dei documenti che disciplinano questa realtà, la questione rimane di grande attualità e rappresenta una sfida non facile per la Chiesa. Una sfida che potrebbe essere facilmente superata se i fattori coinvolti in questo processo, prima di tutto i Vescovi,

⁵⁵ BROGI M., *I Cattolici Orientali nel Codex Iuris Canonici...op. cit.*, 237.

fossero più accuratamente informati e formati. La tutela dell'identità liturgica dei fedeli orientali in diaspora richiede l'impegno dell'autorità episcopale, sia latina che orientale, ogniqualvolta la presenza dei fedeli orientali in diaspora è nota.

Il diritto al culto è un diritto personale quindi va garantito a quei fedeli che per variati motivi si trovano fuori dal territorio della propria Chiesa *sui iuris*. Lo scopo della pastorale degli orientali cattolici in diaspora „non è di assimilarli ai fedeli della Chiesa Latina, ma di conservarli nella coscienza e nella pratica del proprio rito⁵⁶”. Riconoscere questo diritto significa riconoscere la varietà delle discipline all'interno della Chiesa Cattolica, e tutelare l'azione dello Spirito Santo che arricchisce la Chiesa con la varietà dei suoi doni.

Tuttavia, nell'esperienza di molte comunità presenti in diaspora la forma di cura pastorale ricevuta non corrisponde sempre alle disposizioni canoniche volte a garantire la tutela della propria identità. È necessario perciò cercare una via di convergenza presente nei due modelli previsti dal diritto canonico - latino ed orientale - consapevoli del fatto che la reciproca e sincera conoscenza dell'altro in un'alterità che arricchisce, è la chiave per garantire l'autentica crescita della comunità cristiana.

È necessario il superamento delle paure e delle incomprensioni fra le Chiese: fra la Chiesa Latina e le Chiese Orientali Cattoliche; fra le stesse Chiese Orientali Cattoliche; ma anche fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Acattoliche. Questo superamento porta ad un ovvio vantaggio per i fedeli cristiani specialmente per quanto riguarda la propria cura pastorale al di fuori dei confini delle proprie Chiese. All'interno della Chiesa Cattolica le Chiese *sui iuris* rappresentano delle minoranze ecclesiali, minoranze che si rilevano quasi insignificanti quando si tratta della presenza di questi fedeli in diaspora. Ma proprio perché queste minoranze rappresentano, nella manifestazione delle proprie tradizioni liturgiche ed ecclesiali, parte del patrimonio comune dell'unica Chiesa di Cristo, esse devono essere sostenute e promosse nella loro lotta alla sopravvivenza.

Per sopravvivere l'Europa ha bisogno di una nuova accettazione di se stessa, un'accettazione umile ed al contempo critica. La sua dimensione interculturale, ed a partire dal titolo del nostro studio anche plurirituale, significa non abbandonare ciò che appartiene alla propria specificità rinnegando e abbandonando ciò che le è sacro, ma conservarlo e promuoverlo, perché l'interculturalità non può esistere senza riferimenti costanti ai propri valori. L'interculturalità non

⁵⁶ BROGI M., *Diritto all'osservanza del proprio rito* ..op. cit., ¹¹⁴.

può sussistere senza il rispetto di ciò che è sacro. L'interculturalità significa anche far riferimento agli elementi sacri dell'altro, e questo lo si può fare solo se Dio stesso non ci è estraneo.

Bibliografia

- ALBERIGO G. – IOANNOU P.P. – LEONARDI C. – PRODI P. (a cura di), consulente P. JEDIN, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991.
- BAURA E., „Pastorale e diritto nella Chiesa”, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (a cura del), *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003*, Città del Vaticano 2003, 159-180.
- BLEIZIFFER W., „Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Studia Theologica III*, 3/2005, Cluj-Napoca, 148 – 159.
- BLEIZIFFER W., *Ius particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică: actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeana, Cluj Napoca, 2016. (http://editura.ubbcluj.ro/www/ro/ebooks/authors_d.php?ida=1083)
- BOCȘAN N., SIMA A. V., CÂRJA I (Coord.) *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI)*, Presa Universitară Clujeana, 2009.
- BROGI M., „Cura pastorale di fedeli di altra Chiesa sui iuris”, in *Revista Española de Derecho Canónico* 53 (1996), 119–131.
- BROGI M., „Diritto all'osservanza del proprio rito”, in *Antonianum* 68 (1993), Roma, 108-119.
- BROGI M., „I Cattolici Orientali nel Codex Iuris Canonici”, in *Antonianum* 58 (1983), ss 237.
- BROGI M., „Il nuovo Codice Orientale e la Chiesa Latina”, in *Antonianum*, 66 (1991), Roma, 36-61.
- BROGI M., „Obblighi dei vescovi latini verso i fedeli di una chiesa orientale cattolica inseriti nella loro diocesi”, in GEFAELL P. (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini*, Milano, 2012, 3-31.
- CECCARELLI MOROLLI D., „Notes on ius in vigilando (the exercise of vigilance) according to the Codex canonum ecclesiarum orientalium (CCEO)”, in *Iura orientalia* VI (2010), 71-80.
- Codex Iuris Canonici*, pubblicato il 25 gennaio 1983, in AAS [1983]. EV 8/637-1089.
- Codul de drept canonic*, Iași, 1995.
- CONDORELLI O., „Giurisdizione universale delle Chiese Sui iuris? Tra passato e presente”, in P. GEFAELL (ed), *Cristiani Orientali e pastori latini*, PUSC, Monografie giuridiche 42, Giuffrè Editore, Milano 2012, 33-106.
- CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, 1996.
- CRISTESCU M. I., „L'incidenza dello ius particolare nelle Chiese della diaspora” in OKULIK L. (ed.) *Nuove terre e nuove Chiese*, Venezia, 2008, 197-217.
- DAOUD MOUSSA I., „Prolusione per l'Inaugurazione Accademica 2005-2006” del Pontificio Istituto Orientale, in *Atti 2005-2006*, PIO, Roma 2005.

- DE BERNARDIS L. M., „Possibilità e limiti dell'osmosi fra CIC e CCEO”, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae: acta symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in civitate Vaticana celebrati*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994.
- DUMITRAN D., GUDOR B. (ed.) *Identitate confesională și toleranță religioasă in sec. XVIII-XIX*, Annales Universitatis Apulensis, Series Historica 15/II, ed. Mega, Alba Iulia 2011.
- DUȘE C. I., BUZALIC A. (ed.), *Secularizarea și Europa contemporană - particularitățile Europei centrale și de Est*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2014.
- EDELBY N., „Les Église orientale catholiques. Décret *Orientalium Ecclesiarum*”. Texte latin et traduction française. Commentaire par N. EDELBY, Métropolitte d'Alep et I. DICK du clergé d'Alep (Unam Sanctam 76), Paris 1970.
- EID E., „Le droit latin et les droits orientaux” in *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35.
- ERDŐ P., „Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima) in *Periodica de re canonica* 84 (1995) 315–353.
- FÜRST C. G., „Bedeutung des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium für die Ostkirchliche Diaspora”, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 42 (1993), 345-375.
- GEFAELL P., „Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali a favore delle comunità orientali in diaspora”, in *Folia Canonica* 9 (2006) 117–137.
- GEFAELL P., „L'attenzione agli orientali cattolici nei documenti delle conferenze episcopali”, in *Ius Ecclesiae*, XXII, (2010), 367-382.
- LA TERRA P., „È possibile una *forma vitae spiritualis* secondo un rito diverso?”, in OKULIK L. (a cura di), *Le Chiese sui iuris, criteri di individuazione e delimitazione*, Venezia, 2005, 171-180.
- Lettera Apostolica *Oriente Lumen* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II All'episcopato, al Clero e ai fedeli per la ricorrenza centenaria della *Orientalium Dignitas* di Papa Leone XIII, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 745-774.
- LODA N., „Uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese sui iuris”, in L. OKULIK (ed.) *Nuove terre e nuove Chiese, Le comunità dei fedeli orientali in diaspora*, Venezia 2008, 37-79.
- LORUSSO L., „Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei Vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato”, in OKULIK L., (a cura di) *Nuove terre e nuove chiese*, Venezia 2008, 101-124.
- LORUSSO L., „Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto “*Orientalium Ecclesiarum*” e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali”, in *Angelicum*, 83 (2006), 451-473.
- LORUSSO L., „Lo statuto e la cura pastorale dei christifideles orientales nel CCEO e CIC, Collaborazione e problematiche interecclesiali nei due codici”, Pontificium Institutum Orientale, Bari 1999.
- LORUSSO L., „Rapporti tra gerarchie, orientale e latina, nel servizio pastorale”, in LORUSSO L. e SABBARESE L. (a cura di), *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni; studi in onore di Dimitrios Salachas*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014, 143-171.

- LORUSSO L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini: problematiche e norme canoniche*, (Kanonika 11), PIO, Roma 2003.
- LORUSSO L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, op. cit., 29, n. 34; *Sacri canones*, EV 12/1990, 507-530.
- EID E., „Le droit latin et les droits orientaux”, in *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35.
- MADEY J., „Liturgy and Canon Law: in the light of the Instruction "Il Padre, incomprensibile" of the Congregation for the Oriental Churches”, Changanassery, Kerala, 1996.
- MADEY J., „The Eastern Catholic Church in the Diaspora”, in *Congregazione per l'educazione cattolica, Seminarium: commentarii pro seminariis, vocationibus, ecclesiasticis, universitatibus*, N.S. anno 17 (1987) 3, Città del Vaticano, 309-351.
- MANDIYIL J., „Diritti e doveri dei Vescovi latini verso i fedeli delle Chiese Orientali Cattoliche”, in *Iura Orientalia* (2013), 100-145.
- MANDIYIL J., „Le competenze delle Conferenze Episcopali latine verso i fedeli delle Chiese cattoliche orientali e la necessità di lineamenti per la cura pastorale di tali fedeli”, in *Eastern Canon Law* 2/2, Nyiregyháza, 2013, 394-376.
- OKULIK L., „Tutela giuridica dell'identità ecclesiale dei fedeli orientali in situazione di diaspora”, in Idem (ed.), *Nuove terre e nuove chiese: le comunità di fedeli orientali in diaspora*, Venezia, Marcianum Press, 2008, 219-242.
- PAUL POPARD, „Introduzione ai lavori”, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Sfide della secolarizzazione in Europa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008, 19-40.
- PINTO P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Ist. La carità di Cristo verso i migranti [erga migrantes caritas christi]*, 3 maggio 2004: AAS 96 (2004), 762-822. EV 22/ 1439-1511.
- PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. AAS 82 [1990], 1061-1353. EV 12/695-887.
- PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- POSPISHIL V. J. (by), *Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical-Pastoral Commentary*, Bronx – New York, 1965.
- SABBARESE L., „Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica”, in *Studia Canonica* 52, Città del Vaticano, 2006.
- SABBARESE L., „Per una pastorale dei migranti, presupposti e fondamenti”, in CONN J., SABBARESE L. (Ed.) *Iustitia in caritate*, Urbaniana University Press, Roma 2005, 333-356.
- SALACHAS D., „L'appartenenza giuridica dei fedeli a una Chiesa orientale sui iuris o alla Chiesa latina”, in *Periodica de re Canonica*, 83 (1994), Roma, 19-55.

- SALACHAS D., „Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione”, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico* (AADC) XVI (2009-2010), 161-183.
- SALACHAS D., „Problematiche interrituali nei due codici orientale e latino”, in *Apollinaris* 67 (1994), 3-4, Roma, 635-690.
- SALACHAS D., Dimensione ecclesiologica, ecumenica emissionaria della funzione della Congregazione per le Chiese Orientali (da Benedetto XV a Benedetto XVI)”, in *Orientalia Christiana Analecta* 2009, Roma, 169-206.
- SALACHAS D., NITKIEWICZ K., *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini*, Roma, 2007.
- SALACHAS D., SABBARESE L., *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale,. Prospettive interecclesiali*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2004.
- VALDRINI P., L’“aequalis dignitas” des Église d'Orient et d'Occident, in AL-AHMAR A. - KHALIFÉ A.- LE TOURNEAU D. (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, Kaslik, Liban, 1996.

OF GOOD DYING, FUNERALS AND MOURNING: FUNERARY PRACTICES AND DISCOURSES IN EARLY 21ST CENTURY IN ROMANIA

Sorina Chiper

Assist. Prof., PhD, “Al. Ioan Cuza” University of Iași

Abstract: Rites of passage are recurrent sites of investigation for cultural permanence and change. The purpose of my article is to investigate the conditions of possibility of “good death” in the current context of vanishing traditions, hybridization of cultural practices and marketization of discourse. Starting from personal stories – the recent death of my grandfather and of an uncle, I will undertake a brief ethnography of death and funeral practices in the early 21st century Romania, focusing on the drivers of change, on the economics of death, burial and memorials, and on the discourse of funeral service providers as the new champions and definers of “good death” and “good funerals”.

Keywords: good death, funerary practices, funerary discourse, Romania, 21st century

Introduction

Over the past months, there have been two deaths in my family: my mother’s brother’s – a man of action, who had been the mayor of his village almost until the hour of his death, and my grandfather’s, whom we remember as a hard-working and kind man that went through thick and thin throughout his life time. Both when I had to comfort my cousin over the loss of her father, and when I had to come to terms with the change in family circumstances brought by the death of my grandfather, I tried to think through my emotions and to understand – as an exercise in self-mastery and strength to go on – how we relate to death, how we can cope with loss and what we can do in the aftermath of such an event, so that the life of those who are left behind, and who cared immensely about the departed, can still be livable and meaningful. This article captures just a few of my musings and recollections...

1. Death as a subject of current academic inquiry

Death has been gaining momentum as a subject of academic inquiry, in part due to current attempts to negate its universality and impending character. For centuries, the very condition of man's mortality, accepted as a given, has been the grounds on which morality has been based; with the current technologically mediated challenge of the fact of death, taken now as an assumption – as it is the case with the Russian media entrepreneur Dmitry Itskov's *Initiative 2045* (2045.com), we are in dire need of a new form of ethics and of the cultivation of virtues in new robotized environments. In such environment, to my mind, technology attempts to create a new form of living dead – robots or digital avatars that store human consciousness.

Immortality and life extensionism have been studied in the emergent academic field of posthumanism/transhumanism, with outstanding achievements such as Stephen Herbrechter's *Posthumanism. A Critical Analysis* (2013) or B. Gordijn and R. Chadwick's (eds.) *Medical Enhancement and Posthumanity* (2008). On the other hand, death – as a social, economic and anthropological fact, has received increased critical attention after the turn of the millennium, in prestigious university centers: Christina M. Gillis, for instance, edited in 2001 a book born a series of conversations hosted by the Townsend Center for the Humanities called *Seeing the Difference. Conversations on Death and Dying*, covering topics on embalming, witnessing death, the photographic representation of dying persons and the American obsession with denying death. The University of Bath has even created a Center for Death and Society.

Adam Buben, in an article from 2015 (*Technology of the Dead; Objects of Loving Remembrance or Replaceable Resources?*) starts from the pertinent observation that contemporary society has proliferated its death-denying strategies, and he takes a critical view of the practice to mediate – through increasingly sophisticated technologies – the process of remembering the dead. He warns that “[a]s our recollection aids become more about replacement, we might be concerned about an increasing insensitivity toward the meaning of losing someone significant and the value of the simple recollection that maintains feelings of loss (Buben 2015: 21); in addition, through websites and Interactive Personality Constructs, this “trend of replacement in our current technological dealings with the dead ... covers over and distracts, making it easy to lose sight of the fact that a unique and valuable person is now gone” (Buben 2015: 28).

It is not only technology that ignores the uniqueness and intrinsic value of a person, even when it has been reduced to a pack of bones; capitalistic material interests do the same. Heidi Grunebaum's “Unburying the Dead in the ‘Mother City’: Urban Typologies of Erasure” looks at how out of such interests, literally and symbolically marked graves of slaves, free blacks, free poor, or political prisoners were destroyed and the bones were relocated, for the sake of large construction projects in Cape Town. This article points to an increasingly recurrent phenomenon: the dead are on the move, just like the living. This idea is better captured and analysed in Lakhbir K. Jassal's “Necromobilities: The Multi-Sited Geographies of Death and Disposal in a Mobile World”, which investigates necropower (what happens to the corpse, the dead body and bodily remains in societies where state power is exercised, not by way of violence or explicit violation, but through institutions and discourses of care) (Jassal 2015: 487) and the Death Care industry as an agent of the state, in the trans-national migration of corpses, ash or bodily remains. Lily Kong, on the other hand, in “No Place, New Places: Death and its Rituals in Urban Asia” looks at the changes in funerary practice induced by the lack of land for new cemeteries. This has led to incineration and the spreading of ash over the sea or in parks, or the inhumation of urns filled

with ash in the forest, as well as to the performance of rituals connected to the commemoration of the dead over the internet, mainly out of economic reasons.

It is economics, also, that frames Christine Valentine and Kate Woodthorpe's "From the Cradle to the Grave: Funeral Welfare from an International Perspective". The article compares funeral welfare provision in 12 capitalist democratic countries and sees funeral costs as a policy issue, finding that England lags behind in what it provides. Other articles investigate funerary practices from a historical perspective, looking at the material culture and burial specificities among less researched countries or groups of people, such as Hadas Hirsch's "The Discourse of Attire and Adornment of the Dead and Their Mourners in Muslim Medieval Legal Texts" (2012).

Thus, this brief overview of just a few articles on death, dying, funerals and necromobilities, proves that this subject can be approached from various perspectives; it can be very generous towards researchers, as this is a site of cultural change, of altering old traditions and instituting new ones, that has been impacted by globalization and by technologisation just like all areas of human life.

2. Death in traditional Romanian culture

Death is a natural occurrence; current attempts to achieve a technologically mediated immortality of consciousness, stored in computers and "embodied" in avatars seems, to me, the ultimate *hubris* of our times. Responses to death, on the other hand, are cultural. As Michael Witmore noticed, "In some sense, the difference between the human and the animal, for example, is the way in which humans can make an art of dying, whereas animals merely expire" (Gillis 2001: 60). Cultural responses to death largely depend on whether we believe that death is an ultimate end, or whether we accept that there is an afterlife and that it is possible to influence, from this side of the grave, the post-mortem trajectory of those who have passed away.

In the Romanian culture, such a belief exists, both in archaic myths of pre-Christian origin, and in Christian-based practices. Dacians – the former inhabitants of current territory of Romania, believed that they were immortal and that through death, they would join Zamolxis, their supreme God. Corpses were incinerated so that they would be purified, through fire, and inhumation was practiced only in the case of small children (who died too young to have been defiled by anything bad).

In subsequent folk representations, death is personified as an old, ugly and wicked woman who comes to "harvest" people with her sickle. Or, in *Youth without Age and Life without Death*, death – on the brink of dying itself, after waiting for so long for Prince Charming's return – kills by a simple touch of her hand.

Marcel Olinescu, in his book on Romanian mythology (*Mitologie românească*), provides a whole list of omens (cracking furniture inside the house, the crashing of a mirror or the cracking of an icon, the sound of an owl at night or the howling of dogs, etc.) and superstitions connected to death (slaughtering an animal on a Saturday, killing a frog, swimming in the place where two rivers meet, the chance encounter of two brides on their wedding day, etc.) (Olinescu 2008: 224-232). According to his account, death used to be visible (as it was the case, for instance, in Ion Creangă's story of Ivan Turbinca, who managed to outsmart death and tie it up in his military sack); God, however, made her invisible, because since people knew when they were going to die, they would lose all interest in life and stopped working (Olinescu 2008: 354).

Olinescu also provides an account of the stages of a traditional funeral. First, someone would close his or her eyes and say "May God forgive him". Then the corpse would be washed

and dressed in the deceased's best clothes, putting the used soap, comb and needle inside his or her pillow, so that he or she could use them in the afterlife as well. Then the corpse was laid on a table, facing the door, his or her hands were crossed above his or her chest, and money was set in the middle of the wax cross that was placed in his crossed hands, tied to his small finger and / or inside his pockets, so as to pay for being taken across a river, into the afterlife, and to pay his or her way through the customs in the sky, on his or her way to heaven.

Notification of one's death was done by placing a fir-tree outside the house, by tolling the church bells and by loud lamentations. The corpse had to stay inside for two or three days, in the company of relatives and neighbours, including during the night. Preparations for the funeral included cooking large bread rolls, food, and adorning a tree with ribbons and fruit.

When the coffin was taken out of the house, it was banged gently against thresholds, as a sign of farewell from the house in which the dead person had lived. In the room in which a person died, for three days on, relatives set a mug of wine, one of water, a piece of bread and a lit candle. The wine and the bread were given to a man or a woman who attended the vigil, since it was believed that through that person, the dead himself or herself would quench his or her hunger and thirst.

Once the corpse was taken out of the house, it was set in front of the door and across it, his or her immediate family would give away his clothes and some of his or her cattle, for the forgiveness of his or her sins. Once the corpse left the house, water was sprinkled behind using the pot that was utilised when the corpse was washed, and then the pot was dropped forcefully inside the house so as to break and thus put an end to all misfortunes in that house. When the coffin existed the yard, a piece of white canvas was laid on the small bridge connecting the yard to the street, over which the coffin and the mortuary convoy would pass. This piece of white cloth was then given away to a poor person, together with a bagel and a lit candle, and it signified the bridge over which the soul would pass onto heaven.

When the corpse left the house, on the way to church and to the cemetery, as well as inside the cemetery, women would lament the death. Another customary practice was saying goodbye to the dead person through a final kiss, which could be done in the dead person's house, in the church or at the cemetery. There are quite a few folk traditions connected to the moment when the corpse is descended into the grave: taking all precious things off the body, untying all knots so that no one else from his or her household would follow suit, giving a black hen as alms, across the grave, so as to drive away all bad spirits (Olinescu 2008: 233-239).

The list of such practices goes on. The Church, however, does not endorse them. In practical guidelines for funerals and memorial services, many of the above mentioned practices are condemned as pagan superstitions: lamentations, the breaking of pots or the untying of knots, placing objects inside the coffin, putting money inside the wax candle or in the dead person's pocket, holding back the coffin when taking it out of the house, preventing cats from entering the room where the corpse was laid, lest it should turn into a ghost, accompanying the corpse on the way to the cemetery with a brass band or other performing musicians, giving a hen as alms over the grave, etc. (*** 73-90). Such books explain death as the separation of the human soul from the human body, the interruption of human life lest one should sin more, and the return to the clay from which man was fashioned in the likelihood and image of God (*** 3-6).

Sanctioned practices are "grijanja" – preparation for death, which includes confession, communion, saying good bye to relatives, neighbours and friends, and peacefully accepting one's death as something natural, and as departure from this world, to present oneself in front of God, for the moral judgment of one's life (*** 8-19); the washing of the body, and its sprinkling

with holy water, dressing it in new, clean clothes, putting a cross in the dead person's hand and an icon on his or her chest, the giving of alms and the performance of several religious services for the funeral and for memorial days, at pre-established intervals: three, nine, forty days, three, six month, one year after the funeral, and every year after that. These dates are connected, in Orthodox guidelines for funerals and memorial services, to Christian numerology: three, because of the Trinity, nine, because there are nine hosts of angels, forty, because Christ ascended to Heaven forty days after his resurrection. Folk beliefs, actually, have other explanations: it is believed that someone's soul rests around the house for three days; for the following days, until the ninth, it visits heaven, then, until day forty, it visits hell, and on the fortieth day, it is judged and his or her ultimate location – in heaven or in hell – is established upon having his or her life examined and weighed. These beliefs are actually inspired by Christian writings as well, such as the recorded visions of St. Macarios of Alexandria, of St. Theodora or of St. John the Evangelist.

Iconic representations of death show the soul exiting the body as a homunculus (the outer wall painting in Voronet monastery, featuring the Last Judgment and the ladder which the soul has to ascend before it reaches Heaven); in another canonical representation that pits the death of the believer against the death of a sinful man, in the former case, angels surround a peaceful-looking man, ready to take his soul to heaven, whereas in the latter case, devils hover around his death-bed, while his or her guardian angel is powerless.

3. “Good death” in the 21st century Romania

Nina Seremetakis' book on laments in Inner Mani makes a distinction between “good death” and “bad death,” also termed “silent death” or “naked death”: in her view, among the population where she conducted her ethnographic research, good death comes as the completion of the life cycle: in traditional societies, a woman, for instance, would die in the same room in which she was married and in which she gave birth, after uttering instructions as to who shall inherit her things and as to how she should be dressed when she is going to be laid down in her coffin. Good death is also an easy death that occurs smoothly, without pain. Bad death, on the other hand, is silent death – the death of someone who died alone, without family or friends, without anyone mourning him or her out loud. “The silent death is a public shame. Death must always have its accompaniment. The silent death is considered a naked death. Nakedness (*yimnio*) implies the isolate... Nakedness as contrasocial and as linked to solitary conditions implies the uncovered, the unsheltered, the outside, the abandoned, the unprotected” (Seremetakis 2004: 76).

Seen from this perspective, in the contemporary society, the “good death” in its traditional understanding as death inside the house, surrounded by friends and family, occurring after one has prepared his or her soul for the examination of his or her deeds and spiritual condition, and after saying goodbye to significant others, is hardly ever the norm. We no longer die naturally, of “good death” – the good death that is the natural closing of a life cycle; we die of a certain medical condition, which is recorded in documents, and death is certified by a doctor. We hardly ever die at home, but in a hospital or in a centre of palliative care; the corpse might stay in hospital for a few days, as it was the case with my uncle, who died on a Friday afternoon, and who could be taken home only on Monday morning; the washing of the body is done perfunctorily, by teams associated with companies that supply funerary services. Similarly, the extent to which traditions associated to death and funerary practices are observed depends on the financial means that the surviving family has available for this type of expenses.

Even though “good death” as it was traditionally understood is a rare occurrence, in small communities or in monasteries, the dichotomy between “good death” and “bad death” has remained, and its terms have been redefined in our post-/trans-ist times. To a certain extent, I would argue, funerary service providers are not only the providers of material paraphernalia but they have also emerged as legitimate actors that sanction funerary practices, together with the church – itself a provider of funerary services.

From the perspective of funerary companies, “good death” is a consumption-based death and funeral, that includes the full package of services: embalming the corpse, dressing it in new clothes, (that can be provided by the company), placing it in a full-option coffin (expensive wood, golden nails and handles, lined with satin or some other expensive material), hosting the corpse inside a chapel or mortuary house associated with the funerary company, driving the coffin to the church or to the cemetery in a Mercedes car, having the coffin carried to the grave by professional undertakers, having all food provided by a catering company or by the catering division of a larger provider of funerary services, and having candles or food distributed among the attendees of the funeral by professional undertakers, as well. In this new context, the family of the deceased is supposed to do only the work of mourning and to pay for the services provided.

Not only in Romania, but probably everywhere in the capitalist world, death and funerals are a lucrative business, together with the provision of medical care for terminal patients, of life-extension medicine and devices, or the selling or leasing out of plots of land in cemeteries. It involves, for the remaining family, quite a few costs. Just like in the case of England, in Valentine and Woodthorpe’s article “From the Cradle to the Grave: Funeral Welfare from an International Perspective”, in Romania, too, the amount of money provided by the State barely meets basic funeral costs. According to Law 340/2013, the sum is 2198 RON (approximately 500 euros). It is made available through the Pension House, upon completion of a file with documents and upon producing bills and receipts that can testify to the expenses that the family has made. But for “good death” – as providers of funeral services promote it – the amount is hardly enough, and the procedure to get it is quite bureaucratic.

4. The advertising discourse of the providers of funerary services

The professionalization of undertakers was under way in the inter-war period in Romania; its development was halted in the Communist area, and it has witnessed an impressive development over the past 25 years, with companies that provide full services, from washing the corpse, embalming and doing funerary cosmetics, to providing internal and international transportation services, doing repatriation, burying or incinerating corpses, and actually educating the population as to the advantages of incineration. The latter, even though it is not sanctioned by the Orthodox Church, is presented as an option and advertised as the expression of liberal choice (Condolio, <http://www.pompe-funebre.ro/>).

Condolio (based in Bucharest) promotes itself as a company that has a long experience in the field, employs experts, and is careful to details that the mourning family might forget; it boasts its various packages, that can cater to all budgets: Condolio Social (a fully equipped coffin, an inscribed wooden cross, and transportation); Condolio Economic (the same as in Condolio Social, plus the document that certifies death, and basic hygiene of the corpse); Condolio Medium (all of the above, plus other documents, embalming, the provision of handkerchiefs, candles and mourning ribbons), Condolio Premium (Condolio Medium plus

koliva, bread rolls, towels, wine), Condolio Incineration – less expensive than Condolio Premium, etc.

Some companies have designed advertising slogans, even with humorous undertones: "Un real sprijin într-un moment de grea încercare!" ("A real support at a moment of hard trial!", "La capătul drumului" ("At the End of the Road" company, Bârlad), "Un sprijin de nădejde în clipe de grea încercare" ("A reliable support in moments of hard trial", "Daniel & Anca", Iași), "Noi vă ducem mortu' cu tot confortu'" ("We carry your corpse in all comfort, of course", "Eternal Life" company in Braila). Other companies do not have a slogan, but their name implies one, such as The Way to Heaven – another funerary company in Braila.

5. Conclusion

Just like in the United States and in Western Europe, contemporary Romanian society tends to produce and promote an idealized death, that is painless, both for the person who dies and for the family left behind. Hospitals and palliative care units cater to the weaknesses of the (post)modern man, who can no longer stand to see someone dying, who would not ever recognize when death draws near. "Good death," actually, is redefined by undertakers as "beautiful death" – that shows a cosmeticized face and an embalmed body, creating an aestheticized corpse whose sight and final storage in memory will not be frightening. Undertaker's sites provide not only practical information about how to obtain necessary documents issued by civil authorities, about types of funerary packages, rituals and funerary monument options, but some of them also provide information about how to cope with the loss of a dear person. Thus, to a certain extent, they act as liaison agencies between citizens and the state, as service providers and profit makers, and as counselors, educating their customers who are increasingly cut off from traditions and trying to create cultural change, by pushing the agenda of cremation as an ecological alternative to burial and as a matter of liberal free-choice.

..... My grandfather died in a palliative care unit, because we felt that he was better looked after there, and that bringing him home – as some neighbours and relatives had suggested – would have shortened his life. For us, "good death" was medically assisted death; for old neighbours and relatives, his "good death" should have happened in the house that he had built with his own hands, in the room in which he had slept, for tens of years, in the proximity of people who loved him and whom he had helped throughout his lifetime...

When he was in the palliative care unit, I tried to stay with him as much as I could – even though this meant just a few hours a day, during the programme for visits. For twelve days, he had been unable to swallow or to speak. There was little I could do for him, except hold his hand, turn him in bed, or call the nurse when he was breathing too heavily. I am glad that I was there on the evening when he... left this world, and that an aunt had joined me, who is very knowledgeable about death, dying, and what the appropriate rituals are. She knew when the final moment was drawing near, and she told me to stay apart and to stop touching him, lest I might hold him back, or make him return from the journey that he had already set on. I stood behind him, breaking hospital rules by lighting a candle, looking, without seeing, and being present, as a witness, to a unique moment. He died as softly and discretely as he lived – just a little bit before the end of the visiting hours...

I dream of him, occasionally ... The last time, just a few days ago. In this latest dream, somehow, we had unburied the coffin, and opened it. My grandfather was dressed in white, and he looked just as I remember him, from the hospital. He opened his eyes, and I felt sorry that

maybe, we had hastened to bury him. My grandmother was there too – even though, she died long before him, when I was a student – and she started feeding him koliva. He looked healthy and happy – and he told me that ten days before, he had been accepted in heaven.

I took it as a sign... that his was, indeed, a "good death" and that where he is now, his soul has found her peace...

Bibliography

*** *Înmormântarea și parastasele cuvenite. Rânduiești la înmormântare. Pomenile, soroacele de pomenire, Obiceiuri greșite la înmormântări*, Bucharest: Agapis.

Buben, Adam 2015. "Technology of the Dead; Objects of Loving Remembrance or Replaceable Resources?" In *Philosophical Papers* vol. 44 no. 1 (March 2015), pp. 15-37.

Gillis, Christina M (ed) 2001. *Seeing the Difference. Conversations on Death and Dying*. Doreen B. Townsend Center Occasional Papers no. 24-25, Berkeley: University of California.

Gordijn, B. and Chadwick, R. (eds.) 2008. *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer Science + Business Media.

Grunebaum, Heidi 2007. "Unburying the Dead in the 'Mother City': Urban Typologies of Erasure" in *PMLA*, vol. 122 no. 1, Special Topic: Cities, pp. 210-219.

Herbrechter, Stephen 2013. *Posthumanism. A Critical Analysis*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.

Hirsch, Hadas 2012. "The Discourse of Attire and Adornment of the Dead and Their Mourners in Muslim Medieval Legal Texts" in *Journal of Religion and Society* vol. 14, pp. 1-16.

Jassal, Lakhbir K. 2015. "Necromobilities: The Multi-sited Geographies of Death and Disposal in a Mobile World, Mobilities", in *Mobilities*, 10: 3, pp. 486-509.

Kong, Lily 2012 "No Place, New Places: Death and its Rituals in Urban Asia" in *Urban Studies* 49 (2) 415-433.

Olinescu, Marcel 2008. *Mitologie românească*, Bucharest: Saeculum Vizual.

Seremetakis, Nina 1991. *The Last Word. Women, Death and Divination in Inner Mani*, Chicago, London: University of Chicago Press.

Valentine, Christine, Woodthorpe, Kate 2014 "From the Cradle to the Grave: Funeral Welfare from an International Perspective" in *Social Policy and Administration*, vol. 48, no. 5, pp. 515-536.

CULTURAL EUROPE. GLOBALIZATION AND NATIONAL IDENTITIES

Petru Dunca

**Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca, Baia Mare Northern University
Center**

Abstract: The myth of European thinking has been built through those phenomena which we identify to be: „the Greek miracle”, „hegemony of Roman Empire”, „the Jewish miracle”. These „miracles” are the outcome of a tremendous interference of populations, ideas and cultures, extremely heterogeneous which will unify and strengthen philosophical principles and universal religious symbols.

In the Middle Ages, Europe will find God. Christianity is consolidating as a revealed religion, a religion of loving your neighbor, of redemption and individual and collective salvation. Universal church and state merge, but The Church is more powerful than state. Charles the Great, by unifying Western Europe has built The City of God on Earth.

The Enlightenment century of XVIII-lea, by promoting the ideas of critical reasoning, history, progress, happiness, will include entire Europe.

The Enlightenment and his spiritual reflections from the XIX century will discover national identities, building and promoting concepts of „people” and „nation”. Beside centralized nations: England, France, Germany, Italy, now will rise the great nations that have been oppressed for centuries by the three great empires: Russian, ottoman and Austro-Hungarian. We mean polish, Hungarian, Romanian, Serbian, Bulgarian and Greek people, who will rediscover their cultural identities and will announce their presence in Europe, with precise boundaries.

The XIX and XX centuries redefine the concept of cultural globalization, Europe is relating to his national identities through multiculturalism, reinforcing the process of informational proximity and cultural hybridization.

Keywords: globalization, identity, proximity, multiculturalism, post-modernity.

Globalizarea reprezintă un concept cheie în istoria umanității. Într-o incitantă lucrare „Globalizare și cultură”, John Tomlinson¹ identifică principalele elemente ale globalizării, raportate la cadrele culturale. Un element esențial al acesteia este „conexitatea complexă” care se leagă de o proximitate spațial-globală. Această proximitate este funcțională și este marcată de un „cadru de referință prin care agenții sociali își concep existența, identitățile și acțiunile”² care apoi sunt extinse prin consecințele lor la nivel global. Pornind de la caracterul pluridimensional al globalizării, cultura apare ca o dimensiune a acesteia. „Cultura poate fi înțeleasă ca sferă a existenței în care oamenii construiesc semnificația, prin intermediul practicilor reprezentării

¹ John, Tomlinson, *Globalizare și cultură*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002.

² *Ibidem*, p. 22.

simbolice”³. Filosofia, literatura, arta, muzica, au rolul esențial de a da un sens esențial existenței.

Dimensiunea culturală a globalizării are un caracter dialectic. Actele culturale locale pot să influențeze la nivel global și invers. „Faptul că acțiunile individuale se leagă intim de trăsăturile structural-instituționale ale lumii sociale prin intermediul reflexivității arată că globalizarea nu este un proces „unidirecțional” prin care evenimentele sunt determinate de vastele structuri globale, ci implică cel puțin posibilitatea intervenției locale în procesele globale.”⁴ Modele culturale, idei filosofice, doctrine religioase născute într-un anumit loc, se vor extinde la nivelul unei spațialități extinse. Ne putem pune întrebarea: de când există procesul de globalizare? Mergând pe linie evolutivă, intrăm în consens cu ideea lui Roland Robertson, conform căreia globalizarea datează „cel puțin de pe vremea apariției așa numitelor religii mondiale, acum două mii de ani”⁵.

Umanitatea în dimensiunea sa istorică se structurează ca o sumă de civilizații care fundamentează ideea de continuitate în timp și spațiu. Fernand Braudel în *Gramatica civilizațiilor*, face o incursiune în structura marilor civilizații, nuanțând faptul că acestea sunt lungi istorii ale mentalului colectiv. „Nu ajungem deci la o civilizație decât în timpul mare, durată lungă, apucând un fir care nu se mai termină; de fapt, este ceea ce un grup de oameni, de-a lungul unei istorii tumultuoase, adesea furtunoase, a conservat și transmis, din generație în generație, ca pe bunul său cel mai de preț”⁶. Conceptul de civilizație are diferite semnificații, dar sensul este oferit de lumea apuseană. După cum precizează Norbert Elias, în *Procesul civilizației*, „Prin acest concept, societatea apuseană încearcă să caracterizeze elementele ce îi conferă specificitatea și cu care se mândrește: nivelul tehnicilor sale, tipul manierelor sale, dezvoltarea cunoașterii sale științifice sau a concepției sale de viață”⁷. Acest concept ilustrează diferențele dintre marile grupuri ale societății și este un proces perpetuu, de-a lungul istoriei.

Din aceeași perspectivă anglo-saxonă, conceptul de cultură presupune sisteme filosofice, religie, artă în care se exprimă „sufletul” unui popor ca „esență” și ca „spirit”.

Nici o cultură nu este izolată, ci este marcată de o permanentă interacțiune a normelor, valorilor și simbolurilor care se extind spațial. Cultura înseamnă norme, valori și principii care solidarizează societăți. Claude Levi-Strauss nuanța faptul că „noțiunea de diversitate a culturilor umane nu trebuie concepută într-un mod static. Această diversitate nu este aceea a unei eșantionări inerte sau a unei catalogări seci (...). Societățile umane nu sunt niciodată singure”⁸.

Societățile umane reprezintă o sumă generică de valori „Șansa ca o cultură să totalizeze acest complex ansamblu de invenții de tot felul, pe care-l numim civilizație, depinde de numărul și diversitatea culturilor împreună cu care se elaborează – cel mai adesea involuntar – o strategie comună. Am spus număr și diversitate”⁹.

Europa după „perioada veche” a paleoliticului și a neoliticului, o Europă preistorică, se structurează ca o vastă sinteză, locul de contopire a celor mai diverse influențe: spiritualitatea

³ *Ibidem*, p. 32.

⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁵ R. Robertson, *Globalisation: Social theory and globale culture*, Londra, Sage, p.6, apud. R. Tomlinson, p.57, *op. cit.*, p. 57.

⁶ F. Braudel, *Gramatica civilizațiilor*, Editura Meridiane, București, 1994, p. 70.

⁷ E. Norbert, *Procesul civilizației*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 43.

⁸ Claude Levi-Strauss, *Rasă și istorie*, Editura Fides, Iași, p. 15.

⁹ *Ibidem*, p. 90.

greacă, romană, iudaică, anglo-saxonă, arabă, ale căror valori culturale, economice, politice, religioase, s-au extins la nivel global.

Din această perspectivă, grecii față de culturile și civilizațiile orientale, reprezintă un creuzet major. Ceea ce denumim cultură în sensul nuanțat astăzi, începe cu grecii. Aceștia au paternitatea în fundamentarea acestui concept. Priviți pe fundalul civilizațiilor Orientului Antic: Mesopotamia, Egipt, China, India, grecii sunt în unitate cu valorile Europei moderne. Conștiința elenității a cuprins un spațiu geografic vast situat în zona Mării Mediterane și a Mării Negre și nu în plan continental. „... Hellas a cuprins o arie enormă, inclusiv litoralul Mării Negre spre est, zonele de coastă ale Asiei Mici, insulele Mării Egee, Grecias propriu-zisă, sudul Italiei și cea mai mare parte din Sicilia, continuând spre vest pe ambele maluri ale Mediteranei (și cu Marea Neagră în prelungirea ei) constituind axul longitudinal”¹⁰.

Werner Jaeger evidențiază un fapt esențial: „miracolul cel mai mare al spiritului grec, cea mai elocventă mărturie a structurii cu totul particulare a acestui spirit: filosofia. (...). Între popoare, poporul grec este cel mai filosofic”¹¹. „Orice om care gândește, când se apropie de Grecia se simte acasă” afirmă Hegel în *Istoria filosofiei grecești*. În filosofie se regăsește arta și toate formele de creație spirituală. Aici s-a realizat saltul de la Mytos la Logos. Filosofii cosmologi identifică esența lumii. Thales, Anaximandru, Anaximene, identifică materia suprasensibilă. La Pitagora, acest principiu este numărul. El este cel care stă la baza Logosului. Heraclit vorbește de legea curgerii veșnice. Sofiștii redescoperă subiectul. Socrate realizează o reîntoarcere la principiul Logosului.

„Cunoaște-te pe tine însuși!” – maxima înscrisă în Templul lui Apollo din Delphi, este preluată de către Socrate pentru a defini natura umană. Socrate realizează un moment de sinteză completă, un moment de excepție în istorie spiritului. Opera lui Socrate a fost fundamentată definitiv în spiritul ei, de către Platon. Marele gânditor Platon, face saltul de la Concept la Idee, care apare ca principiu inteligibil unificator și în calitate de categorie. În gândirea sa, Ideea apare ca și criteriu axiologic. Ideea este principiu al Ființei, principiu unificator, care guvernează fenomenele. Binele este principiul suprem atât pentru lumea subiectivă, cât și pentru cea obiectivă. Extrem de concludente sunt construcțiile lui Platon despre „mitul peșterii” și despre „cetatea” ideală, legile după care se guvernează clasele sociale care o compun. În această cetate domină rațiunea, avându-se în vedere două cerințe: libertatea individului și suveranitatea cetății.

În filosofia lui Aristotel rațiunea are trei funcții: rațiunea teoretică, rațiunea practică și rațiunea creatoare. În *Etica nicomahică* filosofia practică este politica. La Aristotel, virtutea esențială este dreptatea. „Dreptatea este un lucru politic, căci ea reprezintă ordinea unei societăți politice, dreptatea e judecata a ceea ce e drept”¹². Aristotel în *Politica* face o întreagă teorie privind organizarea cetății. Virtutea și fericirea se desăvârșesc în cetate. Prin cetate, individul își desăvârșește forța morală. „De fapt, e același lucru pentru individ și pentru cetate; dar a apăra și a salva ceea ce aparține cetății e un lucru mai mare și mai perfect; ceea ce e plăcut pentru individ e mai frumos și mai divin pentru un popor sau pentru cetate”¹³. Cetățeanul este un element esențial al unui regim politic. „Ceea ce îl definește mai bine pe un cetățean este participarea la Justiție și putere”¹⁴. Un ideal înalt al Statului este Libertatea. „Principiul

¹⁰ M. I. Finley, *Vechii greci*, Editura Eminescu, București, 1974, p. 24.

¹¹ W. Jaeger, *Paideia*, Editura Teora, București, p. 16.

¹² Aristotel, *Etica nicomahică*, 1253, a 39.

¹³ Aristotel, *Politica*, 1094, b7.

¹⁴ *Ibidem*, 1275, a 22.

fundamental al constituțiilor democratice este libertatea (...). Cea dintâi formă a libertății este de a conduce și a fi condus, în mod succesiv (...). Altă formă a ei este dreptul lăsat fiecăruia de a trăi după cum îi place. Se zice că aceasta este însușirea proprie a libertății”¹⁵.

Filosofia ajunge în Grecia până la organizarea ideală a cetății. Cetatea ideală își are originea în polis-ul antic. În jurul polis-urilor se întindea imensitatea lumii grecești. Polis, în sens clasic înseamnă „stat de sine stătător”. În cadrul polis-ului se dezvoltă artele și literatura, se practică ritualurile religioase. Experiența polis-ului se extinde. Alexandru Macedon credea în termeni de Imperiu și nu în cadrele cetății. După o vreme, marile polis-uri grecești: Atena, Sparta, Corintul se vor integra într-un întreg mult mai extins și cosmopolit: Imperiul Roman. În perioada postaristotelică din perioada Romană, filosofia se orientează spre practic, spre dimensiunea etică cu deschideri spre religie, dimensiune accesibilă unor păături sociale cât mai numeroase. Sunt abordate relațiile dintre normele etice și fundamentarea moralității din perspectivă metafizică. Ca un element distinct al lumii elenistice îl constituie faptul că se consolidează științele, se dezvoltă literatura și artele, încurajându-se creația în acele domenii. „Modernitatea” civilizației și culturii elenistice s-a extins în întregul Imperiu Roman. Ideile filosofice și artistice s-au extins și dezvoltat în Evul Mediu prin intermediul creștinismului.

Impresionanta civilizație a Imperiului Roman are la bază un mozaic de culturi create într/un anumit areal spațial concret locuit de etrusci: Roma, areal care s-a extins în zone extrem de îndepărtate de centru prin relații comerciale dar în principal prin expansiune militară, dominația asupra acestor teritorii fiind consolidată printr-o puternică administrație, prin organizarea politică și militară. „Epopoea militară romană care, desfășurată metodic de-a lungul a șapte secole, a făcut dintr-un mic oraș stat, stăpânul celui mai întins imperiu cunoscut în istorie, introducând decisive elemente de civilizație în atâtea regiuni înapoiate – a fost opera geniului politic și organizatoric roman”¹⁶. Sub raport cultural, romanii au transmis umanității valorile așa-numitei moșteniri „greco-romane”. Aura distinctă a filosofiei grecești a fascinat aristocrația romană, astfel încât ideile practice dezvoltate în domeniul eticii au fost dezvoltate sub forme originale. Filosofia morală a fost extinsă în scrierile lui Epictet, Seneca, Marc Aureliu, Lucrețiu, Cicero.

Religia politeistă cu zeități specifice: Saturn, Marte, Neptun, Jupiter, au pătruns în toate colțurile imperiului. Arhitectura sacră, basilicele, templele, reflectă pe deplin extinderea acestei instituții religioase în cadre spațiale ample pe câteva continente: Europa, nordul Africii, Orientul Mijlociu etc. În întreg imperiul s-au extins însă modele ale artei grecești, realizându-se astfel o simbioză între cele două culturi. Clădirile din orașe și castelele romane sunt reprezentate artistic cu coloane, picturi, basoreliefuri, mozaicuri, specific romane. Piețele sunt populate cu fântâni arteziene și cu statuile personajelor politice și militare.

În ce privește cultura tehnică, romanii au făcut progrese considerabile. Invențiile s-au extins în întreg imperiul: apeducte, drumuri, tehnici de alimentare cu apă, sistemul naval, tehnici militare. Imperiul Roman reprezintă un exemplu elocvent de globalizare a unei civilizații și a unei culturi tehnice impresionante.

În timpul în care Imperiul Roman se afla în declin, în jumătatea răsăriteană a Imperiului Roman (Pars Orientalis), în anul 330, Constantin cel Mare pune bazele Noii Rome, la Constantinopol pe ruinele orașului Byzantium, colonie grecească, în jurul căruia se va dezvolta

¹⁵ Aristotel, *Politica*, VI, 1, 1317 a 40; b2 -3; 11 – 13.

¹⁶ Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol.I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 713.

timp de unsprezece secole, Imperiul Bizantin, până la cucerirea capitalei de către otomani, la 1453.

Statul bizantin s-a consolidat pe un sistem politic autoritar, cu un rol fundamental acordat împăratului pe baza dreptului natural, puterea sa fiind absolută. Exista o puternică organizare administrativă, militară, juridică și economică, bazată pe un înfloritor comerț maritim. Legislația penală a lui Constantin cel Mare este aplicată cu extremă severitate în hotarele Imperiului.

În Noua Romă, la anul 330, Constantin cel Mare inaugurează Universitatea, o instituție culturală de referință. Spiritul umanist al Universității din Constantinopol se regăsește și în universitățile din alte centre culturale: Alexandria, Beirut, Antiohia, Atena, Roma etc. Se predă în limba greacă și limba latină.

Imperiul bizantin consolidează și dezvoltă biserica creștină, a cărei activitate a fost tulburată de o serie de curente eretice: arianismul, nestorianismul, bogomilismul. Dogmele și canoanele sunt extinse în întreg Bizanțul.

Arta bizantină, prin formele sale specifice de manifestare, mistice și simbolice: arhitectura religioasă, mozaicul, fresca și icoana, a influențat decisiv întreaga artă religioasă a Evului Mediu. „Aria de expansiune și de influență a artei bizantine este imensă, întinzându-se – în perioade diverse, prin forme și cu intensități diferite – din Orientul Apropiat până în Anglia, din Palermo până la Novgorod și din Palestina până în țările scandinave¹⁷. Strălucirea artei bizantine o regăsim nu numai în Europa Răsăriteană, ci și în întreaga Europă Occidentală.

Evul Mediu occidental s-a format după dezintegrarea civilizației și culturii romane, în urma năvălirii „barbarilor”, a populațiilor migratoare: hunii, longobarzii, avarii, ungurii etc. Carol cel Mare, la anul 774 se proclamă „*Rex Francorum et Langobardorum*” și întemeiază un nou imperiu cu o organizare politică, economică, administrativă foarte bine consolidată. „*Sacru Imperiu Roman din Occident*” era un mozaic de teritorii cu etnii diferite. „*Cu ajutorul Bisericii, această Civilizație carolingiană unitară și mai ales aspirând să devină unificatoare a devenit posibilă*”¹⁸. În cadrele Imperiului carolingian se pun bazele civilizației și culturii europene. „*Europa occidentală era latină prin limbă și creștină prin credință*”¹⁹. „*În această unitate europeană stă adevărata și cea mai înaltă măreție a lui Carol cel Mare*” care este „*nu regele marilor cuceriri, nu suveranul marelui Imperiu, ci părintele civilizației europene*”²⁰.

În Evul Mediu s-a constituit un sistem de guvernare care presupunea relații sociale și juridice bazate pe un sistem de dependență de tip piramidal. În vârful piramidei aflându-se regele și nobilii, seniorii care asigurau protecția celorlalte categorii sociale. Feudalitatea s-a fundamentat în sec. X, devenind o instituție dominantă în toate țările formate după dezmembrarea Imperiului carolingian: Franța, Germania, Italia, Anglia, Spania, Ungaria, Țările Române.

În concluzie, pe modelul globalizat al Imperiului carolingian se constituie modelul feudal de societate care va duce la formarea și consolidarea regatelor naționale la nivelul Europei. Instituția monarhică va cunoaște o dezvoltare fără precedent, în aceste state, consolidate prin sistemul vasalității. Prestigiul bisericii crește imens în întreaga lume creștină, fiind investită cu o mare putere politică. Un rol distinct îl au ordinele religioase care devin extrem de puternice și din perspectivă economică. Un moment distinct al lumii occidentale medievale l-au constituit

¹⁷ *Ibidem*, p. 231.

¹⁸ *Ibidem*, p. 361.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ R. Manselli, *L'Europa medievale*, T. 1-II-UTET – Torino, 1979, *apud*. Ovidiu Drâmba, *ibidem*, p. 362.

„cruciadele” care dincolo de motivele religioase ale unui „război sfânt” aveau puternice substraturi economice, politice, morale.

Pe lângă promovarea unui model al solidarității creștinilor din întreaga Europă ce a fost exportat în „statele cucerite” din Imperiul Apropiat - modelul feudal de origine statală - vorbim de o „globalizare” a unui model politic, economic și cultural.

În plan filosofic și religios, o serie de exegeți ai filosofiei identifică „modelul” unei „revoluții creștine”. „Creștinismul a avut un impact atât de mare asupra filosofiei, încât era necesar să înțelegem acum sensul Revoluției creștine. Moștenitor al iudaismului de la care împrumută numeroase valori, creștinismul modelează timp îndelungat întreaga societate și gândire occidentală, în care s-a răspândit treptat prin cuvântul misionarilor și prin forță”²¹. În ce privește scrierile patristice, se pot stabili trei perioade: sec. I – II, părinții apostolici: Ignățiu din Antiohia, Quadratus, Justin; sec. III – părinții alexandrini: Tertulian și Clement din Alexandria și sec. IV – V: Sfântul Augustin și Crysostom. Sfântul Augustin este în esență întemeietorul filosofiei medievale. Dumnezeu este înăuntrul nostru. Divinul se identifică prin Veșnicie, a cărui esență este Frumusețea. Există o „cetate a oamenilor” care are ca model „Cetatea lui Dumnezeu”. El vorbește în „Confesiunile” sale despre conceptele de har, credință, pace spirituală.

Secolul al XIII-lea este marcat de angoasa învățământului filosofic și teologic în jurul Universităților care vor constitui focare ale vieții intelectuale. Prima universitas, de fapt un centru de studii juridice, a fost cea de la Bologna (1210). Universitatea din Paris (1213) s-a constituit prima pentru studiul filosofic și teologic. Universitatea Oxford, la 1214, iar Cambridge, la 1231. Universitatea medievală cuprindea patru facultăți: „artele”, medicina, dreptul, teologia. Acest model se va dezvolta în toate marile orașe medievale ale Europei. Scolastica sau filosofia medievală a educației redescoperă filosofia lui Platon și Aristotel, reunind rațiunea cu credința creștină, Toma d'Aquino apără ideea că existența lui Dumnezeu trebuie să fie demonstrată rațional, în acest sens a utilizat o serie de argumente, astfel că divinitatea nu poate fi pusă la îndoială pentru că este logic demonstrată.

Între Evul Mediu și Renaștere nu există o ruptură. Renașterea legitimează ideea unei ere noi, care presupune experimentarea unor progrese și descoperiri tehnice, artistice, filosofice incontestabile.

Nicolae Copernic „scoate” Pământul din centrul universului; Giordano Bruno demonstrează existența universului infinit; Luther realizează în plan religios Reforma protestantă. Renașterea se manifestă în plan artistic și filosofic, așezând după modelul antichității grecești, omul ca fundament al valorilor: Binele, Frumosul și Adevărul. (Pico della Mirandola, Dante, Michelangelo, Leonardo da Vinci, Erasmus). Modelul artistic și filosofic al Renașterii se va „globaliza” în întreaga lume occidentală. Este vorba, în esență, de prototipul lui „homo universalis”. Sub raport politic, monarhia seniorială de tip feudal care are la bază dreptul divin, este înlocuită de monarhia absolută care se întemeiază pe legi și norme mai precise și mai extinse la nivel universal. Franța, Anglia, Italia, Germania, Spania, sunt exemple concludente care edifică ideea de state naționale în Europa. Din perspectiva filosofiei politice Niccolo Machiavelli, În *Principele*, face o analiză realistă asupra puterii politice și modurile sale de manifestare.

Jean Bodin analizează problema suveranității statului. Michel Montaigne consideră că o raționalitate modernă presupune cunoașterea omului, modurile de organizare a societății, Francis Bacon va fundamenta ideea extrem de modernă a raționalității științifice.

²¹ J. Russ, *Panorama ideilor filosofice. Dela Platon la contemporani*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002, p. 76.

„Renașterea nu e doar o revoluție artistică, ci originea și fundamentul ideilor care au modelat societățile moderne (...). Renașterea? O geneză a lumii moderne”²².

Perioada gândirii clasice a secolului al XVII-lea reprezintă de o pleiadă de gânditori care au în centrul meditației raționalitatea științifică: Descartes, Spinoza, Leibnitz, Thomas Hobbes, Pascal, vor pregăti tumultoasa perioadă a Filosofiei Luminilor, secolul al XVIII-lea.

De la Secolul luminilor la postmodernitate sau despre rațiunea globalizatoare

Secolul al XVIII denumit și Secolul „Luminilor”, este Secolul Raționalității critice și experimentale, fenomen care cuprinde întreaga Europă. Acest secol lansează două concepte cheie: istorie și progres. Gianbattista Vico identifică legități ale istoriei, ciclicități și devenirea colectivă, iar Montesquieu dezvoltă ideea că legea și dreptul nu depind de transcendență, lansând ideea dreptului consensual. Separarea pe care o face el între dreptul divin și dreptul consensual este radicală. Teoria sa privind separarea puterilor este decisivă în organizarea instituțiilor în statele moderne.

Secolul al XVIII-lea este și secolul Enciclopediștilor, „Enciclopedia” expunând sistematic domeniile științei și tehnicii, ea fiind un manifest revoluționar al epocii.

Programul filosofic al lui J. Kant privind fundamentele cunoașterii umane, vizează rațiunea, o rațiune pură: care nu provine din experiență și o rațiune practică, care are în vedere cele trei postulate: existența lui Dumnezeu, sufletul trebuie să fie nemuritor și problema libertății.

Secolul al XVIII-lea este Secolul revoluțiilor. Acest model al revoluțiilor se „globalizează” în întreaga Europă și America.

Revoluția americană debutează cu Declarația de Independență – redactată de Thomas Jefferson - (4 iulie 1776) și cu Constituția americană (1787). Principalele idei democratice sunt guvernarea limitată, drepturile omului dar și dreptul natural. Revoluția franceză din 1789 este Revoluția Occidentului. S-au avut ca bază doctrinele filosofice ale secolului XVIII-lea (Enciclopediștii, J.J. Rousseau, Montesquieu). „Declarația Omului și Cetățeanului” (august 1789) reprezintă preambulul Constituției de la 1791. Crezul revoluționar are ca element central : *Suveranitatea Națiunii*. Este o concepție rațională, utilitaristă, individualistă (națiunea apare ca o sumă de indivizi), juridic fundamentată (societatea trăiește sub legi comune, egale pentru toți și fără privilegii).

Revoluția Franceză a pus bazele *naționalismului* și *democrației*, două idei de forță ce vor cuprinde întreaga Europă. Naționalismul era considerat ca un instrument de diminuare al opresiunii monarhiei asupra cetățenilor. Toți indivizii sunt cetățeni ca simbol al libertății și al egalității cu ceilalți și al fraternității lor, aparținând la aceeași națiune. „Naționalismul reprezintă o îmbinare între un fenomen politic și identitatea ființei umane. În calitate de cadru de referință pentru indivizi și pentru societățile lor, el domină lumea modernă. Acest lucru este valabil îndeosebi în cazul civilizației occidentale (...) Oamenii din societățile occidentale se identifică foarte puternic cu patriile lor”²³.

Secolul al XIX-lea este secolul în care rațiunea științifică și rațiunea filosofică încep a construi mare edificiu raționalist. Este epoca industrializării, apar inovațiile tehnice și științifice. Este epoca unui progres rapid în toate domeniile.

²² *Ibidem*, p. 118.

²³ Leon Baradat, *Ideologiile politice. Origini și impact*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 69.

Filosofia lui Hegel a marcat profund raționalitatea Europeană. Istoria este o aventură a Spiritului în manifestarea lui dialectică. „Hegel a construit unul din cele mai grandioase sisteme ale filosofiei occidentale. Alain îl consideră un Aristotel al Timpului modern. Multe dintre ideile sale au avut o influență decisivă asupra destinului Europei”²⁴.

În aceste cadre ale sec. Al XIX-lea, Marx și Engels elaborează teoria materialismul dialectic și istoric, pornind de la teoria determinismului. Este analizată, în noua societate capitalistă, alienarea economică a individului. Soluția este lupta de clasă a proletariatului. Lozinca: „Proletari din toate țările, uniți-vă!” trebuie să devină realitate. Scopul final este construirea societății comuniste. Revoluția se va declanșa într-o anumită țară, iar acest proces se va globaliza, se va extinde în cât mai multe țări. Istoria secolului XX a confirmat aceste teorii când, din Rusia, „focul” revoluției s-a extins în țările din jur și din Estul Europei. Asistăm la globalizarea unui model politic, economic, social, cultural.

În secolul XIX, după modelul Franței, în 1840 și 1870, în Germania și Italia se produce un proces accelerat de cristalizare a *statelor – națiuni*. Valorile identitare: limbă, tradiții, valori regionale ale categoriilor defavorizate, țărănimea în general, la minoritățile aflate în oprimare în Imperiul austro-maghiar și sub otomani: polonezi, cehi, români, bulgari, croați, sârbi etc. sunt evidențiate de *intelligentia* europeană care aparține acelor spații. Se valorizează cultura populară ca element al spiritului național. Modelul promovării ideii de națiune stat, prinde rădăcini în întreaga Europă și va duce la formarea statelor naționale, la războaie pentru câștigarea independenței grecilor, a bulgarilor, a Țărilor Române. Procesul de formare a statelor naționale va continua până în secolul XX. După Primul război mondial 1914, românii își vor forma un stat național unitar la 1918, la fel și alte etnii identitare.

Secolul XX-lea raportat la procesul de globalizare culturală are o structură și o specificitate aparte. Secolul XX-lea este secolul marilor transformări la nivel mondial. Un exemplu de globalizare a ideologiilor naționaliste este național-socialismul german și fascismul italian. Consecințele acestor totalitarisme globalizate au fost dezastruoase pentru întreaga Europă și umanitate. Totalitarismul comunist de tip sovietic, chinez etc., fiind globalizat, a avut consecințe dramatice pentru umanitate.

În acest secol XX globalizarea purta un nume: imperialism, adică o globalizare făcută prin forță, bulversând valorile statelor naționale.

Fenomenul globalizării în Europa, după 1989, pornește de la o restructurare a societăților naționale la toate nivelurile: politic, social, economic, religios, cultural. Apar noi concepte care definesc și îmbogățesc fenomenul de globalizare: *societate informațională* și *societate postmodernă*.

Societatea informațională a apărut ca urmare a dezvoltării noilor tehnologii de comunicare la nivel global, constituind rețele complexe pentru domeniul informațiilor și al comunicării”. Acest model de globalizare culturală alimentează din plin teoriile difuzioniste ale culturii cât și cele funcționaliste.

Definițiile privind conceptul de post- modern se conturează mai mult pe sensul cultural, pe noi modele culturale. Pe de altă parte, conceptul vizează și schimbările de natură socială și politică datorate noilor tehnologii informaționale asimilate societății de consum în cadrul procesului de globalizare.

Filosoful francez Jean François Lyotard, într-o incitantă lucrare „Condiția postmodernă” analizează o serie de parametri privind domeniul și statutul cunoașterii: informatizarea societății,

²⁴ J. Russ., *op.cit.*, p. 186.

jocurile de limbaj, natura legăturii sociale, pragmatica cunoașterii științifice, performanța cercetării, problematica discursului narativ despre cunoaștere.

Desigur acei parametri performativi ai cunoașterii vor fi estinși la nivelul globalității. În esență, este o prefigurare fără precedent a istoriei omului, o Odisee perpetuă către rădăcinile cunoașterii, cum ar spune filosoful René Descartes.

BIBLIOGRAFIE

- Aristotel, *Etica nicomahica*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988
Aristotel, *Politica*, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2015
Baradat, Leon, *Ideologiile politice. Origini și impact*, Editura Polirom, Iași, 2002.
Braudel, Fernand, *Gramatica civilizațiilor*, Editura Meridiane, București, 1994.
Drâmba, Ovidiu, *Istoria culturii și civilizației*, vol.I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984
Elias, Norbert, *Procesul civilizării*, Editura Polirom, Iași, 2002.
Finley, M. I., *Vechii greci*, Editura Eminescu, 1974.
Jaeger, W., *Paideia*, Editura Teora, București, 1999.
Levi-Strauss, Claude, *Rasă și istorie*, Editura Fides, Iași, 2002.
Russ, Jacqueline, *Panorama ideilor filosofice. Dela Platon la contemporani*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002.
Tomlinson, John, *Globalizare și cultură*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002.

Identity and istorical destiny – starting from the vision of Emil Cioran

Lorena-Valeria Stuparu

**The Institute of Political Science and International Relations "Ion I.C.
Brătianu" of the Romanian Academy**

Abstract: According to the historical vision of philosopher Emil Cioran, as there are "individuals with destiny", there are also "peoples with destiny". Relative to community, the expression "having a destiny" is associated with "the will to make history". In his work "The Transfiguration of Romania" (the original version) Cioran believes that homeland does not legitimize its existence through the fight for a historical idea. But since "the nation is a fatality", "the negative infinity" of Romanian's psychology could be converted into the "positive infinity of heroism". In the work "History and Utopia" – a rational and universal reply to the "anti-Utopia" disclosed in "Transfiguration of Romania", history is defined as "destiny in motion of the human being".

My paper aims to examine the possibility of defining cultural identity and political identity starting from Cioran's vision of history conceived as "a life that manifests itself and degenerates".

Keywords: history, collective destiny, individual destiny, peoples, identity

1. „Destinul istoric” în expresie filosofică

Cel care s-a gândit pentru prima dată să alăture cuvintele „destin” și „istorie” trebuie să fi fost priceput la metafore, sintagma „destin istoric” încadrându-se în limitele canonului aristotelic potrivit căruia „a face metafore bune înseamnă a vedea bine asemănările” [1], o constantă ce își păstrează de altfel valoarea în oricare dintre momentele de metamorfoză ale „metaforei vii”. Argumente demne de a susține reușita metaforică a expresiei sunt consubstanțiale cu istoria și destinul noțiunilor luate în mod separat.

Deși manierele de „citire” și „interpretare” a destinului diferă (în istorie), tot așa cum modurile de a concepe istoria sunt deosebite între ele (ca destin), apropierea dintre cele două noțiuni este evidentă pentru oricine se interesează de ceea ce semnifică devenirea umană. La nivel mitologic, istoric, literar, filosofic și religios, istoria se regăsește ca fapt și conștiință a faptului imperfecțiunii omului și a societății, a precarității condiției umane, dar totodată ca dovadă a măreției omului și sursă a salvării lui cel puțin în plan spiritual.

Dialectica imanent-transcendent exprimată în noțiunea de destin este răspunsul „rațional” al istoriei dezvăluit celor care o privesc rațional, adică ținând cont nu numai de ceea ce poate fi explicat, dar și de lucrurile în fața cărora explicația este inoperantă. Acesta este unul dintre motivele pentru care expresia „destin istoric” pare de neînlocuit în limbajul unei autentice hermeneutici a istoriei. Căci în virtutea unui „raport de analogie” istoria reflectată în destin capătă o semnificație nouă, aceea de a fi „destinală”, tot așa cum destinul se „istoricizează”.

Astfel, două cuvinte fericit alăturate spun despre destin că se manifestă în istorie, iar despre istorie că se manifestă ca destin, ceea ce depășește planul semnificațiilor (de tipul „coincidența contrariilor”) pentru a trece în planul vieții trăite ca istorie la nivel individual și colectiv.

Întrebările pe care le implică enunțarea unei astfel de probleme fundamentale de filosofie a istoriei nu sunt mai puțin pretențioase: este „destinul istoric” o simplă expresie, simplu clișeu verbal (a cărui utilizare frecventă dă ea însăși de gândit în privința „magiei” acestei formule paradoxale), un reflex cultural – sau denumește o realitate „obiectivă”? Cu alte cuvinte, care este influența istoriei asupra parcursului dinainte fixat al destinului și cum capătă încărcătura calitativă a acestui destin, istoria? Sau, mai departe, cum modifică istoria cursul vieții, cum schimbă „caracterul” (acela care potrivit maximei lui Heraclit este destinul omului) și cum devine istoria soartă de care nici indivizii, nici popoarele nu se pot salva? De ce destinul, reprezentat la începuturi ca voință cosmică de a ordona această lume este în perspectiva post-istoriei o noțiune cel mai adesea definită ca rezultat al forțelor care pun în mișcare istoria și care de cele mai multe ori scapă controlul rațiunii, ca „determinism”? Răspunsul tipic, pentru care Emanuel Levinas găsește o formulă relevantă este următorul: „ (...) Destinul nu precedă istoria, el o urmează” sau „Destinul este istoria istoriografilor, povestea supraviețuitorilor, a celor care interpretează, adică utilizează operele celor care au murit” [2].

Faptul că istoria se revelează ca destin prin interpretare (a documentelor, a faptelor politice și culturale, a atitudinilor strategice și geostrategice) este una dintre concluziile lui Emil Cioran despre istorie. Din perspectiva acestuia, interpretarea istoriei ca destin implică un nivel psihologic (acela al efectelor destinului asupra mentalității) și un nivel al evenimentelor cauzativ importante, altfel spus al faptelor politice, economice și culturale care determină episoadele istoriei.

Așadar, există pe de o parte un „destin istoric” ce se manifestă prin consecințele evenimentelor care s-au petrecut independent de voința indivizilor care le suportă, căci există un „dat” istoric în legătură cu care este greu de spus în ce măsură este o creație „autodeterminată” a oamenilor sau o regulă fixată într-un plan inaccesibil.

Există, pe de altă parte, o solidaritate a ființelor în modul de a-și percepe propria existență și a cadrelor istorice și simbolice în care se înscrie această existență, exprimată în viziunile religioase și artistice, dar și în narațiunile istorice sau în construcțiile filosofico-politice.

Și în măsura în care istoria (înțeleasă ca domeniu al interdisciplinarității) și filosofia (înțeleasă ca exercițiu al gândirii care autodefinindu-se prin stil, pornește de la o experiență individuală pentru a ajunge la afirmații despre ceea ce este universal uman), discipline altfel bine definite prin obiect și metodă, formează un „corp hermeneutic” comun, acestea se revelează în sensul lor final ca destin.

Obscuritatea formulei poate fi depășită urmărind traseul cel mai simplu cu puțință al alternanței ritmurilor istoric și filosofic. Întoarcerea în timp a istoricului asigură o anumită ordine a evenimentelor. Dar punerea în ordine a trecutului efectuată de istoric este o ordine a aparențelor consemnate sau rămase în timp, dintr-o realitate consumată în limite foarte puțin cunoscute. Știind prea puțin despre aceste aparențe, istoricul afectează o oarecare „tristețe teoretică”, pentru că niciodată nu va găsi adevărul pe care îl caută, iar activitatea sa, științifică prin statut, nu-i îngăduie speculația. Iar acest lucru cred că este valabil nu numai pentru istoria îndepărtată, pentru care documentele au valoare mai curând de „simbol”, dar putem spune că însăși istoria imediată, aceea pe care o trăim, pe care o „cunoaștem” cel puțin la nivelul experienței directe, este falsificată: fie numai prin faptul că doi martori de bună credință vor relata întotdeauna același eveniment în mod diferit, fie prin înțelegerea diferită a „esenței” și a

implicațiilor pe care le produce, în sfârșit, fie din motive strategice intenționate, fie din nevoia emoțională de ficțiune care preferă transparenței, obscuritatea. Filosoful istoriei, la rândul său, ca vizionar în trecut, aspiră mai întâi la „ființă” și la alte tipuri de adevăr, dar în ciuda unei permanente stări de veghe nu obține decât certitudinea relativității, a imprescriptibilului și a impredictibilului, mai ales în secolul XXI când procesele istorice se desfășoară mai rapid decât în trecut.

Istoricul va descoperi și va pune cap la cap urmele a ceea ce s-a întâmplat (atât cât s-a păstrat din ceea ce este „ascuns”, uitat, sau pur și simplu neștiut); filosoful, încercând să înțeleagă dacă lucrurile s-au întâmplat pentru că așa a trebuit, sau sunt pur arbitrare, dacă lucrurile sunt guvernate de hazard sau de necesitate, va încerca să descopere urmele a ceea ce s-a întâmplat în spiritul lumii transpus în propria-i conștiință. Astfel că istoria, trecând într-un alt mod de a fi, cel a gândului scris sau transmis pe jumătate, dar niciodată cognoscibil în întregime, prin însăși expresia sa capătă prestigiul și forța inexplicabilului, sau a transcendentului concentrate în simbolul destinului.

De aceea istoricul, care în principiu poate cunoaște câteva fapte, se va raporta la acestea ca la instanțe supreme. Ceea ce înseamnă că restituirea unei imagini a omului și a societății spunându-i ceea ce a fost (pentru a ne exprima precum Collingwood), presupune coordonarea datelor științifice (a dovezilor), cu mentalitățile care pot fi reconstituite pe baza lor sau intuite de istoric printr-un exercițiu „prezenteist”.

O bună cunoaștere a omului și a istoriei sale, în concepția lui Emil Cioran, trebuie să pornească de la cunoașterea atitudinilor față de existență. Altfel spus, acestea fac farte din sfera modalităților de autodefinire în raport cu ceilalți și dincolo de relevanța lor privind importanța acordată cultivării individualității, vorbesc despre identitatea indivizilor și a popoarelor.

Și cum în ordinea importanței (cel puțin pentru europeni) totul începe cu Grecia antică, vom consemna (sintetic) o definiție potrivit căreia destinul este acea forță de natură divină care se află deasupra tuturor divinităților, chiar și atunci când este echivalent cu voința zeului suprem (la Homer), deoarece exprimând hotărârile asupra cărora acesta nu mai poate reveni, Zeus însuși se află sub puterea forței pe care nu o mai poate domina.

La primii poeți tragici accepțiunea se diferențiază prin conotațiile atribuite de fiecare dintre aceștia în parte. Astfel, la Eschil, destinul este rezultatul intercațiunii dintre faptele oamenilor și sancțiunea divină a acestora, un rol important jucându-l noțiunea de „hybris”, care înseamnă „trufia nesăbuită ce depășește măsura”. La Sofocle eroii sunt resemnați cu soarta crudă hărăzită lor încă înainte de a se naște, divinitatea urmându-și căile proprii în conducerea destinului omenești. La Euripide, destinul este similar cu ideea norocului (Tyche) și a liberului arbitru, ceea ce face vizibilă dezordinea nu numai în lumea oamenilor, dar și în aceea a zeilor. Mai mult decât atât, Euripide crede, pe urmele lui Homer, că zeii nu se ocupă cu soarta oamenilor de rând, destinele acestora fiind abandonate hazardului [3], și este interesant în acest sens faptul că, peste mai bine de două milenii, ideea respectivă va fi reluată de Emil Cioran, în formula distincției dintre popoare cu destin și popoare fără destin, zeii schimbând adesea cursul istoriei oamenilor, iar oamenii deveniți eroi dejucând adesea planurile zeilor. Pe de o parte, aceste drame ilustrează mentalitatea potrivit căreia universul uman este o înlanțuire de episoade în care rațiunile și acțiunile oamenilor, orientate în aparență după un plan propriu, sunt ghidate în realitate după un plan necunoscut, care depășește capacitatea umană de a înțelege și a deturna în favoarea sa cursul evenimentelor. Pe de altă parte, destinul nu este altceva decât rezultatul conjugării voinței zeilor cu caracterul oamenilor, voință manifestată de cele mai multe ori în ocazii „istorice” în care trufia nesăbuită a oamenilor, încălcarea anumitor principii morale,

rivalitățile dintre „cei mai puternici” atrag consecințe dezastruoase: războaie, înfrângeri neașteptate, crime. Tragedia Atrizilor sau a Perșilor sunt paradigmatică pentru acest mod de a înțelege sensul adânc al unei istorii identificată cu soarta – și iarăși această concluzie este de actualitate în confruntarea deocamdată de viziune între cele două superputeri mondiale.

Mircea Eliade, urmărind să arate că și în timpurile moderne teatrul este expresia cea mai potrivită a destinului, va afirma că „trăim într-un univers dramatic, anume creat pentru spectacol”. Și așa cum odinioară personajele „știau” că sunt condamnate de destin, că nimeni nu se poate salva de ceea ce îi este dat, actorul contemporan știe că „suntem condamnați de istorie”, că trebuie să se supună acesteia, dar crede, în același timp, că o poate „exorciza”, prin chiar propria-i creație unică și irepetabilă din actul interpretării care se identifică, la limită, cu propria-i viață.

Înțelegerea vieții umane în termenii implicați de destin („răzbunare”, „crimă”, „hybris”, „daimon”, „hotărâre primordială”, „ceea ce este scris”, „nenorocire”, „moarte”, „cruzime”, „justiție oarbă”, „înfruntare a libertății cu fatalitatea”, „forța pasiunilor”, „putere ocultă”) înseamnă asumarea condiției tragice, iar a pune în ecuație destinul și istoria înseamnă a o privi pe aceasta din urmă ca spectacol tragic. Dacă acceptăm definiția esenței tragice drept „reacție a omului la determinări” (Jean-Marie Domenach, *Le retour du tragique*), iar esența istoriei, istoricitatea, o înțelegem ca determinatie ontologică a ființei umane exprimată în produsul determinărilor, atunci trecerea de la tragedie (în forma spectacolului teatral) la istorie (care nu duce lipsă de „protagoniști” și „roluri colective” ce se substituie corului antic) nu ne apare chiar ca o tresărire a imaginației celor care teoretizează despre acțiuni grave. Drumul invers, de la istorie la tragedie revelează un sens profund: „Spunând că tragedia «purifică», Aristotel sugerează un adevăr complementar: o societate fără tragedie se intoxică, o societate ale cărei spectacole au pierdut elevația sacră și participarea comunitară tinde să joace din nou în realitate pasiunile și misterele ce au dezertat din teatrele sale. Totdeauna limbajul teatral a fost îmbinat cu limbajul esențial al vieții, dar în epoca recentă, el a invadat toate domeniile atât de mult, încât a provocat un fel de teatralizare a Istoriei” (Domenach).

Nevoia de tragedie scenică pentru a evita teatralizarea tragică a istoriei (așa cum s-a întâmplat și se tot întâmplă de la Revoluția Franceză încoace – observația îi aparține de asemenea lui Domenach, dar și în România, după 1989, s-a tot repetat formula potrivit căreia „viața bate teatrul”) face parte din categoria replicilor „raționale” ale istoriei. Faptul că la nivel mitologic și dramatic fiecare zeu are într-un anumit fel răspunderea sa în deznodământul acțiunilor omenești, exprimă însăși ideea „destinului în acțiune” dar aceasta este dublată la nivel simbolic de reprezentarea prin cele trei Moirai grecești (Klotho, Lahesis și Atropo) sau cele trei Parcae romane (Nona, Decuma, Morta) corespunzătoare momentului „contemplativ”, „filosofic” al destinului. Imaginea celor trei Parcae ale căror gesturi controlează destinul fiecărui om sugerează viața care se desfășoară între naștere și moarte, evenimente la care participă, într-o solidaritate tacită, toți oamenii și implicit popoarele.

De altfel stoicii vor formula ideea solidarității între ființe ca solidaritate în fața destinului, definit de Chrisipp drept „rațiunea (logosul) universului”, conform căreia s-au produs evenimentele trecute, se produc evenimentele prezente și se vor produce evenimentele viitoare. Doctrina stoică a destinului este, după V. Goldschmidt, o doctrină optimistă, tocmai pentru faptul că destinul este identificat cu providența și dovedește administrarea divină a universului [4]. Pornind de la această idee, gânditorii creștini prin importanța pe care o acordă speranței în intervalul dintre naștere și moarte privit ca exercițiu continuu al mântuirii „revoluționează” spiritul în adevăratul înțeles al cuvântului.

În spiritul doctrinei creștine a grației și atotputernicei divine, Sfântul Augustin va defini predestinarea ca „organizare de către Dumnezeu a lucrărilor lui viitoare, și care nu poate fi înșelată, nici schimbată”. Teologia istoriei din *De Civitate Dei contra paganos* este centrată pe cele două evenimente, unul fondator, celălalt restaurator al istoriei din punct de vedere creștin: căderea, cauză a istoricității și răscumpărarea omului de Hristos, „cauză” a speranței în mântuire. Conceperea istoriei din perspectiva predestinării nu are însă de-a face cu „fatalismul păgânilor”, după cum ține să precizeze Augustin: „Omul este predestinat, în funcție de faptele sale, pentru Cer și pentru Infern” [5]. În istoria universală așadar se înfruntă Cetatea Sfântă și Cetatea Profană, dar marea revelație creștină constă în descoperirea momentului de „pace” al acestora, altfel spus al integrării istoriei profane în istoria sacră.

Important de reținut pentru subiectul de față este faptul că teologia istoriei augustiniană în care istoria și destinul nu sunt despărțite, inaugurează o întreagă tradiție filosofică ce culminează cu filosofia hegeliană a istoriei potrivit căreia Spiritul Universal „conduce evenimentele istorice”. Pentru a reveni la antichitatea târzie, în *De Consolatione Philosophiae*, Boetius expune o concepție centrată asupra noțiunii de *Rota Fortunae* (roata norocului) potrivit căreia norocul vine în cicluri, faste sau nefaste, aceasta fiind moștenită de la Herodot, pentru care schimbarea sorții sau roata istoriei exprima repetarea ciclică a destinului. Am putea spune că ideea destinului istoric este un posibil răspuns la antinomia istoriei universale kantiene care cuprinde un principiu apriori, în timp ce desfășurarea istoriei propriu-zise este empirică. Astfel, Tacit în *Istorii* încercând să afle „rațiunea” și „cauzele” evenimentelor, nu exclude ipoteza necesității și a destinului „care predomină în faptele muritorilor”. Ca și pentru stoici, potrivit lui Tacit destinul asigură armonia lumii, guvernând prin intermediul „principiilor și legăturilor cauzale naturale”[6]. La rândul său, Salvianus, contemporan (ca și Augustin) cu gravele evenimente determinate de marea invazie barbară în Imperiul Roman, scrie o *De gubernatione Dei* a cărei concluzie este că „Pe romani i-a învins nu nepăsarea divină față de ei, ci propriile lor păcate, prin care au devenit mai slabi decât barbarii”[7]. Pentru el, ca și pentru ceilalți istorici ai antichității predominant în ridicarea și decăderea popoarelor este factorul moral, atitudine în care se regăsește de data aceasta la nivel colectiv maxima heracliteană: „destinul este caracterul”.

Dacă Hegel îi apare lui Cioran ca un „Heraclit care l-a citit pe Kant”, versiuni hermeneutice marcate de „eleatism afectiv” în situația actuală de „sfârșit al istoriei” (în sens deopotrivă metodologic și „catastrofic”), în care revine ideea unui „amurg al Occidentului” reclamându-se de la Nietzsche sau Heidegger, invocă reîntoarcerea la originile gândirii europene, la o viziune a ființei încă nealterată de nihilismul implicit devenirii. Chestiunea nihilismului i se pare lui Gianni Vattimo o problemă de istorie destinală în sensul conexiunii pe care Heidegger o stabilește între Istorie (Geschichte) și Destin (Geschick) [8].

Există însă o variantă de secol XX a metafizicii istoriei ce lasă să se întrevadă în „dialectica negativității” exprimată în destinul istoric, și împlinirea ființei umane în istorie. Acceptând antinomia fundamentală dintre libertate și necesitate și exprimând-o chiar în termenii disjunției dintre „libertatea omului și destinul lui istoric”, Berdiaev, unul dintre scriitorii preferați ai lui Cioran, constată că omul este „apăsător de masivitatea istoriei”, care devine din dat al condiției umane, identitate a omului: „Situația tragică a omului în istorie se perpetuează veșnic și va rămâne inevitabilă atâta timp cât omul se va afla în interiorul istoriei.(...) Istoria poate fi interiorizată de ființa umană și recunoscută de aceasta ca fiind destinul ei propriu” [9]. Dar chiar și interiorizată, istoria limitează, după cum arată Gabriel Liiceanu: „Întrucât destinul nu are în vedere decât dialogul solitar cu limita interioară, teoria destinului devine o epură a vieții, deci ceea ce rămâne din viața unui om după ce din economia ei au fost eliminate : 1) presiunea

limitelor exterioare; 2) imprevizibilul ca factor al reușitei și eșecului; 3) iraționalitatea lumii umane ca efect final al întretăierii unor țeluri divergente; 4) efectele răului organizat[10].

„Destinul istoric” ca metaforă reușită nu exclude observația caracterului paradoxal al acestei formule, pentru că alăturând ideea repetării (destinul) cu ideea devenirii (istoria), aceasta pare o contradicție în termeni. În măsura în care „destinul” exprimă ceea ce este dat, imuabil, neschimbat, universal, iar „istoria” exprimă individualul, ceea ce devine, ceea ce nu se repetă, ceea ce este supus în permanență schimbării, formula „destin istoric” este una paradoxală. Dar acest paradox logic are o noimă ontologică, și aceasta cred că reiese și din meditațiile cioraniene asupra istoriei.

Dacă într-un anumit fel ideea destinului istoric exprimă conștientizarea neputinței omului ca membru al unei colectivități de a schimba cursul evenimentelor, și dacă această stare de conștiință este produsă de istorie, filosofia contemporană a istoriei politice și culturale în termeni destinali, nu poate ignora concepția cioraniane privitoare la acest aspect, în ciuda faptului că evenimentele recente își mai așteaptă încă filosofii.

2. Identificarea destinului cu istoria la Emil Cioran

Desuetă în raport cu procesul istoric obiectiv, dacă îi asociem acestuia vreunul dintre sensurile mitologice originare și irelevantă din punct de vedere filosofic dacă ținem cont de etichetele limbajului comun, noțiunea de *destin* poate avea o funcție hermeneutică dacă este utilizată în corelarea celor două laturi ale umanului de obiect și subiect al istoriei. Și aceasta cu atât mai mult cu cât autorul care o folosește, Emil Cioran, reușește să transmită prin ea faptul că omului, deși așa cum se înfățișază el astăzi este un rezultat sau chiar „produs” al istoriei fiind (con)damnat de la bun început să o trăiască pasiv, să o îndure – îi revine șansa unei „angajări” reflexive, posibilitatea de a „face” și a „desface” istoria măcar prin comentariu, regenerând-o astfel, după propriile-i criterii.

Utilizarea noțiunii de destin în interpretarea istoriei nu se reduce, așa cum ar fi de așteptat, la concluzia că istoria se desfășoară conform unui plan stabilit dinainte, că evenimentele se petrec pentru că așa a fost fixat într-un plan al Providenței. În sfera acestei noțiuni intră și treapta „semnificată” a evenimentelor cauzativ importante, independente de voința individuală sau de voința colectivă a celor care le suportă, dar care își imprimă consecințele asupra cursului vieții, impunând fie și pentru un timp limitat înțelepciunea unor conducători, sau dimpotrivă, în episoadele tragice ale istoriei, când se impun voința de putere, ambiția și tenacitatea celor care au vocația unor „demiurghi răi”, creatori de lumi al căror principiu este cu mult dincoace de bine.

Traduse în limbajul filosofic-hegelian, acestea ar putea fi manifestări capricioase ale „spiritului universal”, pe care Emil Cioran le consemnează cu calm, în stilul său inconfundabil: „Rolul insomniei în istorie de la Caligula la Hitler. Incapacitatea de a dormi este cauza sau consecința cruzimii? Tiranul *veghează* – iată ceea ce îl definește cu adevărat” (s.a.) [11]. Acesta este numai una dintre modalitățile prin care eseistul Cioran îi conferă destinului figură și individualitate, acolo unde Hegel le refuza, cel puțin în *Prelegeri de estetică*. Aici, analizând arta clasică, filosoful german constata că destinul rămâne „lipsit de formă”, ca o consecință a esenței sale abstracte, ca sinteză ce rezultă din „puterea universală unică, ce depășește natura particulară a diferiților zei”, „necesitatea ca atare” [12].

O astfel de definire contextuală a destinului ar putea trece drept un avertisment cu privire la suspendarea inteligibilității istoriei asociate destinului, inteligibilitate asigurată, în primul rând, de cunoașterea pozitivă a faptelor. Din perspectiva adecvării cunoașterii la realitatea istorică, la

existența ei obiectivă, extinderea sferei noțiunii de destin la domeniul istoriei este abuzivă. Ipoteza aceasta nu are însă valabilitate absolută dacă se ia în considerare faptul, la fel de elementar, că istoria, înainte de a fi domeniul inteligibilului este domeniul sensibilului, iar sensul „laic” al noțiunii de *destin*, acela al subordării individului și colectivității condiționărilor economice, sociale și politice, este admis ca făcând parte din logica immanentă devenirii.

Sfera căreia îi este aplicată noțiunea de destin istoric de către Emil Cioran, materia și spiritul istoriei care o întrețin, înțelesurile care decurg de aici în locurile citate oglindesc nivelurile de realitate în care destinul apare ca materializare a ideii de necesitate, dar și ca suprem pretext al ideii de libertate, în ipostaza destinului individual și destinului colectiv (produs al jocului dialectic dintre istoria națională și istoria universală). Această separare a problematicei este pe cât de lipsită de noutate, pe atât de artificială și simplificatoare, dar eficientă, sper, în vederea sistematizării unui autor care comentând opera lui Joseph de Maistre vede în „idolatria începuturilor și a paradisului”, în „obsesia originilor”, principala caracteristică („marca”) „gândirii reacționare” pe care o opune, în acest studiu, „gândirii revoluționare”[13].

În ceea ce privește aspectul individual al destinului, Emil Cioran atinge, în stilul excesiv care îl caracterizează, extremitatea ideii: pentru el, acțiunea destinului în viața omului se manifestă ca „tristețea de a fi”, tradusă ca „fond de tristețe (...) independent de determinările exterioare ale tristeților”, lupta împotriva destinului fiind, de fapt „lupta împotriva ta însuși”[14]. „Suferința de a fi om” sau „pur și simplu suferința de a fi”, zonă în care noțiunea de destin este operațională în sensul său tradițional, face parte dintre temele constante ale meditației cioraniene. În numele acesteia îi este adresat în repetate rânduri supremul reproș filosofiei, care, departe de a găsi soluții, nu are nici măcar calitatea de a „consola”. Mă opresc la un singur fragment: „Dacă filosofia nu ar fi făcut nici un progres de la presocratici încoace, n-am fi avut nici un motiv să ne plângem. Exasperați de harababura conceptelor, sfârșim prin a ne da seama că viața noastră se agită veșnic în elementele cu care presocraticii alcătuiau lumea, că pământul, apa, focul și aerul ne condiționează, că această fizică rudimentară dezvăluie cadrul încercărilor noastre și principiul pătimirilor noastre. Complicând aceste câteva date elementare, noi am pierdut – fascinați de decorul și edificiul teoriilor – înțelegerea Destinului, care totuși, neschimbat, este același ca în primele zile ale lumii. Existența noastră, redusă la esența ei, continuă să fie o luptă împotriva elementelor dintotdeauna, luptă pe care știința noastră n-o îmblânzește nicidecum. Eroii din toate timpurile nu sunt mai nefericiți decât eroii lui Homer, și dacă au devenit *personaje* (s.a.), aceasta-i numai pentru că au pierdut din suflu și măreție. Cum s-ar putea oare ca rezultatele științelor să schimbe poziția metafizică a omului?”[15].

Din acest amestec de stoicism și nevoie de transcendere a condiției umane reiese că împotrivindu-se existenței obiective a universului și indiferenței naturii care îl domină (accepțiune „materialistă” a destinului) sau măsurându-se cu forța de natură divină care se află deasupra tuturor zeilor, a oricărei virtuți și a oricărei voințe (accepțiune homerică a destinului), ființa umană își descoperă un univers propriu în care interogația face parte din afirmarea condiției sale. Disproporția dintre aspirația către altceva și conștientizarea dramatică a condiției reale reprezintă în același timp cauză și efect ale unei permanente oscilații: „Tu nu vei fi niciodată decât ceea ce nu ești și întristarea de a fi ce ești”[16]. Admițând că dincolo de fascinația pentru propria-i expresie Cioran a vrut să spună astfel ceva despre dramatica legătură dintre situația omului de ființă în lume cauzată de „căderea în timp” și nemurirea lui, ne confruntăm cu o viziune postistorică, asumată fără echivoc în următorul fragment: „Hotărât, nu există salvare prin istorie(...). Ar fi oare cu putință ca o dată *abolită* (s.n.) existența noastră exterioară să regăsim propria noastră natură? Va fi apt omul post-istoric, ființă cu desăvârșire

liberă, să regăsească în el însuși atemporalul, adică tot ceea ce a fost reprimat în noi de istorie?”[17].

Proiectarea destinului individual la scară națională și universală este adecvată cunoașterii istorice în măsura în care prin discurs, individul se identifică cu istoria, se consideră parte a ei, vorbește în numele ei ca parte de ființă istorică. Dar a spune despre un popor (în cazul de față, cel român) „Suntem prin ceea ce am acumulat netrăind”[18] este un exemplu de transferare ilicită a unei note introspective la societate. „Și dacă psihologicește nu pot fi explicate formele sociale, cristalizările obiective ale soartei unui popor, se pot înțelege totuși golurile, insuficiențele, latura negativă a unui destin”[19]. Explicabile, totuși, aș adăuga, dacă interpretăm atitudinile spirituale (dar și pe cele politice) drept reflex al frustrărilor unui popor a cărui „soartă” s-a „scris”, în cele mai multe rânduri, la curtea marilor imperii, pentru care o hotărâre luată într-o cancelarie imperială, un acord sau tratat de pace mai mult sau mai puțin secrete au preluat adesea rolul poziției astrilor.

Strategia negativistă a lui Cioran este îndreptată în direcția faptului că pe plan istoric nu s-a creat nimic în România, împotriva mimetismului mediocru, manifestat în incapacitatea de a adapta modele funcționale propriilor structuri, împotriva virtuții naționale a resemnării.

Pe de altă parte, Cioran admite că atât omul cu istoria sa personală, cât și istoria colectivă sunt deopotrivă victime ale timpului, pe care îl caracterizează într-un loc astfel: „Dezechilibru neîntrerupt, ființă care nu încetează să se fărâmițeze, timpul este în sine o dramă din care istoria reprezintă episodul cel mai marcant”[20].

De aceea, în ciuda peimismului și a ironiei, Cioran crede în felul său în utopie, căci mecanismele acesteia constau în acțiunea „sub fascinația imposibilului”, omul ca „animal istoric” fiind „un amator de fericire imaginată”. În același loc, după ce se întreabă dacă este mai ușor să construiești o utopie sau o apocalipsă, „scepticul de serviciu” descoperă că „(...) alchimia și utopia se întâlnesc urmând, în domenii eterogene, un vis de transmutare asemănător, dacă nu identic: una obține ireductibilul în natură, cealaltă ireductibilul în istorie. Și dintr-un același viciu al spiritului sau din aceeași speranță provin elixirul vieții și cetatea ideală”[21].

Emil Cioran s-a născut pe 8 aprilie 1911 la Rășinari, lângă Sibiu, a trăit și a scris în România și în Franța și a murit la 20 iunie 1995 la Paris. Cartea sa de debut, *Pe culmile disperării* (1934), recompensată cu Premiul Comisiei pentru premiera scriitorilor tineri needitați, a fost urmată de acelea care l-au consacrat în România atât ca tânăr filosof dezamăgit existențial și spiritual (după cum se va arăta și în *Lacrimi și sfinți* – 1937, *Amurgul gândurilor* – 1940), cât și ca rebel al cauzei ridicării României la rangul de mare putere în Balcani și de cultură majoră în concertul națiunilor lumii (*Schimbarea la față a României* – 1936).

Ultima carte scrisă în românește, *Îndreptar pătimas* (1940) când filosoful se afla deja la Paris este dominată de figura melancolică a apatridului și pregătește adoptarea definitivă a limbii franceze care dincolo de un exercițiu de continuă perfecționare stilistică ce i-a adus notorietate, reprezintă pentru Emil Cioran o probă inițiativă și un act existențial civilizator, menit să tempereze angoasele trăite direct în experiența singurătății, a lecturii sau a muzicii, a insomniei cândva cu efecte devastatoare. Insomniile pariziene din vremea scrierii și rescrierii *Tratatului de descompunere* (până în 1949, când este publicat la Gallimard cu titlul *Précis de décomposition*) nu-i mai cauzează autorului nevroze care altădată erau impulsul „cultului închinat tiranilor” (*Histoire et utopie* – 1960), iar „sentințele” (modul lui Cioran de a ajunge direct la concluzie, trecând prin judecăți filosofice foarte personale, situate dincolo de logica obișnuită) sunt pronunțate pe tonul clemenței, și nu al condamnării. Cititorului introdus în filosofie, cărțile lui Cioran din această perioadă îi pot lăsa impresia că așa cum la Hegel și Dilthey lumea istorică se

naște din spirit, la Cioran aceasta se naște din stilistica textuală care nu este altceva decât o formă din ce în ce mai perfecționată de surprindere a devenirii cunoașterii de sine.

Temele meditației cioraniene rămân și după adoptarea limbii franceze acelea ale unui moralist dublat de un filosof al istoriei și culturii: raporturile dintre bine și rău, dintre afectivitate și uscăciunea sufletească, dintre dreptate și injustiție, dintre individ și societate, dintre crepuscul și înflorire, dintre progres (echivalentul modern al căderii potrivit opiniei filosofului) și mediocritate istorică, dintre plictis și entuziasm, dintre persoane marginale și mari personalități – examinate în context local sau universal, filtrate prin concepția destinală a istoriei.

Dacă una dintre regulile stabilite de Cioran în *Cartea amăgirilor* pentru a nu cădea pradă melancoliei stabilea „A dezlega teama de propriul tău destin“, în 1992, când filosoful s-a hotărât să nu mai scoată nici-o carte, după ce a folosit din abundență acest cuvânt, răspunde la întrebarea „Ce e, de fapt, destinul?“ prin concluzia unor repetate observații, și nu printr-o definiție: „E vizibil prin aceea că înaintezi sau nu. Majoritatea fapturilor umane duc o viață sterilă. Intelectualul fără conținut interior e un automat. Cei cu destin se recunosc după chemarea interioară, merg înainte, depășind eșecul“[22]. Ceea ce în viziunea lui Cioran (altfel contradictorie, pentru că destinul este un dat imuabil) se traduce, evident, nu prin reușita și succesele personale, cât prin dobândirea conștiinței păcatului originar care „arată că omul a început printr-o catastrofă (...) așa cum la fel de bine putea să aibă un început reușit, spiritual, să zicem“[23], și mai ales prin depășirea cumplitei consecințe a nesăbuiței luciferice a celor dintâi strămoși biblici.

Așadar, fără a fi original la acest capitol, Cioran acceptă că viața omului și istoria au același început, și anume alungarea din Rai, că păcatul originar este deopotrivă sinonimul căderii și al destinului – ceea ce poate fi tradus prin aceea că oamenii care se nasc în condiția istorică deja dobândită nu și l-au ales, ci se nasc oată cu el, dar îl pot aboli. Și aceasta nu numai adoptând soluția creștină a botezului, dar continuând să se sustragă fiecare repetării conștiinței a acestuia, înaintând într-o direcție spirituală. Care poate fi gnostică (tendința spre dobândirea unei cunoașteri cât mai înalte) sau agnostică, acceptând chiar planul Creației printr-o credință superioară, proprie spiritelor de elită – chiar dacă în viața de toate zilele puternicii acestei lumi nu dau pe ele nici-un ban.

Problema se complică atunci când Emil Cioran arată că așa cum există „persoane cu destin“, există și „popoare cu destin“ (precum odinioară Euripide, care credea, pe urmele lui Homer, că zeii nu se ocupă cu soarta oamenilor de rând, aceștia fiind abandonați hazardului). În cazul colectivității sintagma „a avea destin“ este asociată cu „voința de a face istorie“, vizibilă în ambiția oamenilor politici ce transformă angoasa în voință. Astfel, de exemplu, Rusia este pentru Cioran o țară cu destin (în primul rând datorită ortodoxiei prin care „concurează“ Apusul), Franța este o țară care și-a ratat destinul, Italia este compatibilă cu această noțiune numai ca urmașă a defunctei Rome, Spania și-a epuizat destinul religios în grandoarea secolelor trecute, Anglia ca și Germania au destin (potrivit paradoxalei definiții „progresiste“); evreii sunt geniali în măsura în care „au colonizat cerul“, iar americanii (pentru desemnarea cărora Cioran folosește și termenul de „yankeu“) fiind prea superficiali, sunt cu totul lipsiți de interes pentru filosof. În stadiul de gândire din *Shimbarea la față a României* (versiunea originală), țara natală apare drept „o țară care nu moare de foame, fiindcă mizeria este naturală, de secole încoace“. România rămâne „o țară de țărani urâți și nehrăniți“ și, departe de a-și legitima existența prin lupta pentru o idee istorică se complăce în „îngustimea de viziune a naționalismului“ care „pleacă din derivarea lui din antisemitism“, ceea ce face ca „o problemă periferică“ să devină sursă de mișcare și viziune [24]. Cum însă „națiunea este o fatalitate“, „infinutul negativ“ al psihologiei

românilor ar putea fi convertit, cu ajutorul unei dictaturi și într-un elan colectiv în „infiniul pozitiv care este eroismul“, ceea ce dă sens vieții, adăugând „un parfum de inutilitate“. Răspunsul dat peste ani de Emil Cioran în *Istorie și utopie* (replika rațională și universală la „antiutopia“ *Schimbarea la față a României*) la întrebarea despre supremația balcanică a României este unul cosmopolit, într-o istorie definită drept „destin în mers al omului“, în sensul că „poate fi comparată cu o viață care se manifestă și degenerază“[25].

Or, în termenii păcatului original, destinul este un dat al fiecărui om, și nu al colectivității. Este interesant de remarcat în acest sens că o colectivitate își proiectează începutul mai degrabă într-un act eroic, măcar că sângeros, monstruos chiar (legende, mitologii), decât într-un act de slăbiciune, altfel spus că înaintea în direcția unui destin pe care și l-a ales în condiția istorică deja dobândită de aceia care o alcătuiesc. Și în acest sens destinul este istoric: în măsura în care viața fiecărui individ (fragment temporal desprins prin cădere din atemporal) intră într-o altă limită, aceea impusă de colectivitatea din care face parte, la rândul ei încadrată în cercul istoriei lumii. Altfel spus, cultivarea individualității nu echivalează întotdeauna cu sustragerea totală din istorie – ceea ce înseamnă că onestitatea faptului trăit, experiența individuală (prin care avem acces la universal) presupune și istoricitatea, cel puțin pe aceea marcată de sancțiunea divină. Punând în raport de analogie destinul individual cu destinul umanității, și istoria fiecărui om cu istoria genului uman, Cioran propune o imagine a căderii și recuperării omului. Principiul acestei construcții realizate prin asamblarea polilor opuși este, în cazul lui Cioran, afectivitatea: în numele acesteia „scepticul de serviciu“ incriminează limitele filosofiei marcată de neputința de a sublima suferința umană; în numele acesteia filosoful elogiaza poezia și muzica; în numele acesteia bibliofagul încremenește realizând că cea mai mare parte a autorilor cărților așezate ordonat pe un raft – sunt morți; în numele acesteia moralistul istorist conchide că „o civilizație este atinsă atunci când delicații dau tonul“, marca epocilor decadente fiind tocmai uscăciunea afectivă: „Or, nu ne dedicăm lumii valorilor decât prin afectivitate, prin ea proiectăm vitalitatea în categorii și norme“. De aceea dorința de a cuprinde istoria universală într-o singură formulă, de a exprima și înțelege întregul proces în câteva cuvinte aproximative este iluzorie, dacă o comparăm cu domeniul afectivității. Omul nu este capabil să re trăiască, introspectiv sau retrospectiv, decât o mică parte din suferința universală, puterea lui de compasiune fiind limitată: „Toată puterea noastră stă în uitări și în incapacitatea de a ne reprezenta pluralitatea destinelor simultane“ [26].

Toate acestea pun sub semnul întrebării prejudecata critică potrivit căreia negația ar fi cheia hermeneuticii cioraniene. În limbajul lui Cioran negația este doar un agent stilistic al cărui rol se limitează la evitarea risipei verbale în ceea ce îl privește pe autor și a confuziei în ceea ce îl privește pe cititor.

Din această perspectivă, „ocolul istoriei“ care înfățișează „dynamismul victimelor“ și „degringolada civilizațiilor“ are rostul de a reconstitui din fragmentele temporalității ceea ce ar putea însemna identitatea individuală, urmărind în „conținutul concret“ al istoriei, „conținutul interior“, adică substanța care îl împlinește pe om și care, într-un mod poate neașteptat, nu este din această lume nici pentru un sceptic precum Cioran: „O viață obișnuită poate să se desfășoare fără substanță, dar, când posedăm și acel conținut, intrăm în transcendent, care ne poate invada și viața cotidiană“.

Ceea ce ne face să credem că o afirmație precum „Nu sunt insensibil la dimensiunea religioasă“ – nu este întâmplătoare, așa cum nu este un capriciu nici dezvoltarea acesteia: „Personal cred că religia merge mult mai adânc decât orice altă reflecție a spiritului uman și că adevărata viziune a vieții este religioasă. Omul care nu a trecut prin religie și care nu a cunoscut

tenația religioasă este un om vid“. De altfel, chiar și în *Lacrimi și sfinți* (1937) judecată în epocă drept o blasfemie (prin prisma unor aserțiuni de genul „Iisus a fost amantul oficial al sfințelor“), dar pe care autorul o consideră „cartea cea mai religioasă care a fost scrisă vreodată în Balcani“, Cioran era de părere că „tot ce e valabil în filosofie se reduce la împrumuturile din religie și la apelurile mistice“.

Emil Cioran s-a născut în aprilie 1911 în România și a murit în iunie 1995 la Paris. A fost un om al cărui destin istoric (cel puțin prin prisma condiției de exilat datorată rupturii politice a istoriei) s-a identificat cu destinul său cultural, prin aceea că în cărțile publicate este vizibilă înaintarea de la un stil de a gândi și a fi dominate de *hybris*, către smerenia celui care a înțeles că dacă începutul a fost urât, ca al tuturor oamenilor, sfârșitul trebuie să fie frumos, atât cât ține de efortul individual (și aici Cioran împărtășește concepția lui Eschil asupra destinului). Iar Cioran a reușit să încheie frumos, dincolo de abjecția bolii și a mizeriei fizice, cel puțin prin arta cuvântului său care arată cum se poate înainta în spirit.

Astfel, cultivând un soi de filosofie prezenteistă a istoriei, Cioran este în măsură să spună ceva despre esența istoriei ca domeniu al individualului și despre esența atemporală și utopică umană, prin rețineră gândurilor filosofice ale umanității din alt timp: „Marc Aureliu mi-a fost întotdeauna aproape. Chiar dacă nu sunt un emul al stoicilor, le împărtășesc în parte atitudinea (...) și mă simt întotdeauna în largul meu în compania acestor oameni, care se aflau fără scăpare la cheremul tuturor acelor smintii și autocrați, al tuturor acelor demenți care au condus imperiul roman. Am încercat multă vreme să înțeleg cum reacționau la diferitele evenimente acești oameni care nu se puteau converti la creștinism și știau că sunt hărăziți pieirii. Cred că situația noastră, atitudinea noastră, se aseamănă întrucâtva cu cea de altădată, cu singura deosebire că nu ne putem pune speranțele într-o nouă religie” [27].

„Re-trăirea” istoriei în gândurile sale prezente, îl ajută pe Cioran să actualizeze orice moment istoric și să-și construiască o patrie spirituală, atemporală și îl conduce totodată la ideile de „destin istoric” și „utopie”. Pentru Emil Cioran, „setea de utopie e o sete religioasă, o dorință de absolut”, având rolul de a pune în mișcare istoria, de a o stimula. Nu e mai puțin adevărat că Cioran sesizează și pericolul deturnării utopiei, al transformării ei în contrautopie. În acest spirit va constata mai târziu că „Tot ce face omul se întoarce împotriva lui: iată-i destinul și iată legea tragică a istoriei”. Nici chiar cei care sunt subiecți ai istoriei (adică aceia care o fac), nu se pot sustrage acestei legi: „Contemplând istoria universală, am putea crede că omul e un automat genial, care a inventat totul și a rămas totuși produsul destinului” [28].

Concluzii

Istoria este definită de Cioran ca „destin al omului”, sau ca „destin în mers” prin faptul că „poate fi comparată cu o viață care se manifestă și degenerează”. Cioran nu extrage aceste aserțiuni generale exclusiv din trăirile lui individuale, proiectându-și în universal, la dimensiunea condiției umane, drama lui personală de a fi fost aruncat într-un anumit timp și un anumit spațiu, de unde avea să cadă într-o altă istorie. În destinul Elisabetei de Austria, de exemplu, vede un simbol pentru istoria Austriei: „Sissi se potrivea atât de bine cu o civilizație aflată în declin (...). Temperamentul ei, avea fragilitatea monarhiei austro-ungare înseși”. Însuși personajul istoric invocat este în permanență preocupat de tema destinului. Și acest lucru are pentru Cioran o semnificație aparte: „Aș spune că ideea de destin începe, respectiv sfârșește la Viena”, în circumstanțele în care ideea destinului nefiind occidentală, Elisabeta de Austria „vorbește despre destin ca o țărăncă din Balcani”.

Se pare că Cioran însuși, după un lung ocol filosofic, revine la „matricea stilistică”, exprimându-și cu franchețe poziția: „După o existență în care am cunoscut destule țări și am citit

multe cărți, am ajuns la concluzia că țăranul român avea dreptate. Țăranul acela care nu crede în nimic, care crede că omul e pierdut, că nu e nimic de făcut, care se simte strivit de istorie. Ideologia asta de victimă este și concepția mea actuală, filosofia mea despre istorie” [29]. Iată o înțelegere îngăduitoare a atitudinii fataliste a românului pe care în tinerețe Cioran o disprețuia. Astfel, „Miorița”, baladă fondatoare, ar exprima nu o virtute, ci un viciu, „blestem poetic și național”, o manifestare a „unor deficiențe psihologice structurale”, care nu sunt produsul istoriei sale, ci, dimpotrivă, cauza acesteia [30]. Potrivit acestei interpretări, atașamentul la un scenariu mitic (aici, acceptarea destinului, a soartei omului pe pământ, căutându-și salvarea în „nunta cosmică”) furnizează date esențiale despre slăbiciunea psihologică ce amprentează identitatea poporului român.

Această concluzie rămâne discutabilă mai ales în actualele condiții istorice, i.e. în situația strategică din regiune care depinde prea puțin de voința românilor de a face istorie și de profilul lor identitar pacifist.

Referințe și citări

- [1] Aristotel. *Poetica*. 7-8. 1459 a.
- [2] Levinas, Emmanuel, 1971. *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, Paris. P. 253
- [3] Frenkian, Aram, 1969. *Înțelesul suferinței umane la Eschil, Sofocle și Euripide*. Editura pentru Literatură Universală, București. Pp. 19-93
- [4] Goldschmidt, Victor, 1969. “L’ancien Stoicisme”, *Histoire de la Philosophie I*, Encyclopedie de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- [5] Eliade, Mircea, 1988. *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Editura Științifică și Enciclopedică, București. Pp. 54-55
- [6] Vlăduțescu, Gheorghe, 1991. *Filosofia în Roma antică*, Editura Albatros, București. Pp. 240-248
- [7] Boetius și Salvianus, 1992. *Scrieri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București. Pp. 178;180
- [8] Heidegger, Martin, 1988. *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura politică, bucurești. P. 321
- [9] Berdiaev, Nikolai, 1993. *Adevăr și revelație*, Editura de Vest, Timișoara. Pp. 90-104
- [10] Liiceanu, Gabriel, 1994. *Despre limită*, Humanitas, București. P.75.
- [11] Cioran, Emil, 1969. *Le Mauvais Démon*, Paris, Gallimard, Paris. P. 137
- [12] Hegel, G.W.F., 1966. *Prelegeri de estetică*, Volumul 1, Traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei RSR, București. P. 511
- [13] Cioran, E.M., 1977. *Essai sur la pensée réactionnaire*, Fata Morgana- Bruno Roy, éditeur, Paris. P. 99
- [14] Cioran, Emil, 1991. *Amurgul gândurilor*, Humanitas, București. P. 30
- [15] Cioran, Emil, 1988. *Eseuri*, Traducere de Modest Morariu, Editura Cartea Românească, București. Page 58
- [16] Cioran, Emil, 1988. *Eseuri*, Traducere de Modest Morariu, Editura Cartea Românească, București. P. 56
- [17] Cioran, Emil, 1973. *Ecartèlement*, Gallimard, Paris. P. 17
- [18] Cioran, Emil, 1990. *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București. P. 74
- [19] Cioran, Emil, 1990. *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București. P. 59
- [20] Cioran, Emil, 1973. *Ecartèlement*, Gallimard, Paris. P. 39

- [21] Cioran, Emil, 1960. *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris. P. 117
- [22] Cioran, Emil, 1993., „Convorbire cu Branka Bogavac Le Comte, aprilie 1992“, in *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 265
- [23] Cioran, Emil, 1993., „Convorbire cu Branka Bogavac Le Comte, aprilie 1992“, in *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 265
- [24] Cioran, Emil, 1941. *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, București. P. 129
- [25] Cioran, Emil, 1960. *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris. P. 96
- [26] Cioran, Emil, 1988. *Eseuri*, Traducere de Modest Morariu, Editura Cartea Românească, București. P. 30
- [27] *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 249-250
- [28] *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 28
- [29] *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 146; 242; 141; 94; 79; 78; 19
- [30] Cioran, Emil, 1990. *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București. Page 60

**ASSUMPTIONS AND ASPECTS RELATING THE CONJUNCTION IN WHICH THE
DANUBE CROSSING OPERATION BY ALEXANDER MACEDON AND HIS ARMY
TOOK PLACE. ASSUMPTIONS AND ASPECTS RELATING THE CONJUNCTION IN
WHICH THE DANUBE CROSSING OPERATION BY ALEXANDER MACEDON
AND HIS ARMY TOOK PLACE**

**Vasile Dobref, Prof., PhD, "Mircea cel Bătrân" Naval Academy of Constanța;
Lorin Cantemir, Prof., PhD, Technical University of Iași; Edith-Hilde Kaiter,
"Mircea cel Bătrân" Naval Academy of Constanța**

Abstract: Numerous historical sources from antiquity tell about the Danube crossing operation by the Macedonian Army, operation that took place in the year 335 B.C. and at which Philip II attended, still found in royal duties.

The descriptions of the Danube crossing operation, according to the authors, represent unrealistically counterfeit copies of various authors, more or less competent and in good faith, fact that inadmissible attempts the historic reality and truth. Consequently, the work is an analysis of the crossing area and the existing conditions corresponding to that historical stage, namely 335 B.C.

Finally, there are appealed some aspects of the story belonging to the ancient historian Flavius Arianus who comes without important and realistic clarifications.

Under the reign of Philip II, the kingdom of Macedonia becomes the Hegemon of the Greek world, it is adjacent to Thessaly in the southern part, to Epirus and Illyria to the west and northwest and to the north to Thrace, inhabited by free Thracians, who towards north came to the Danube and across it there were the Geto-Dacians. The free Thracians lived similar to the Celts on the hills and tops of hills, which they hardened and from where they offered stout resistance to the earlier attempts of Macedonia to conquer them. A grim episode of this resistance is narrated by Ptolemaeus Lagines an historian scribe of Philip II army.

Macedonia was therefore travelling an auspicious time, being probably the greatest military and administrative power of the Balkans, trying to expand its influence. From this perspective a future leader was sought, Philip II having already reigned for 20 years. In this context it can be assumed that crossing the Danube by the Macedonian army, from which Alexander the Great was part of, was a test of their driving skills; the test was not simple and easy, because from Macedonia to the Danube there was a distance of at least 350-400 km which had to be gone through by a large army, which we appreciate to be around 3,000-4,000 fighters, most of them being footmen who went on roads that went through all forms of relief. The northern area of the Rhodope Mountains, the upper Thracian Plain, the Srednia Zagora mountains, Stara Planina and some edge of the Prebalkan Plateau, this was the possible route to reach the Danube Valley, as it is natural in the mountainous areas, the roads were following the valleys and the water courses. Among them we can mention the Iskar River, which flows from the Balkan Mountains and which after approx. 350 km, flows into the Danube, but a few km

before it washes the ancient colony-city Oescos now called Gigen Caim Bulgana. Almost mirroring, across the Danube there is the old Dacian village called Sucidava, which became Castrum during Roman times and later Valahul Celeiu, next to Corabia.

In connection with the town Sucidava, it existed also during the Byzantine Empire and long before, when it limited its borders during an Avar-Slavic attack and it was conquered, destroyed and deserted at the end of the 7th century our era. Its remains assured the appearance of other smaller towns in the area.

Under the reign of Alexander the Great, the Macedonian kingdom had an important army, estimated at about 10,000 fighters who were well trained, organized and led by competent commanders whose names have gone down in history ever since. Under these circumstances, we believe that crossing the Danube was not done under the command of Alexander Macedon, but under the command of professional generals and owners of the necessary experience. But on the line of counterfeiting reality related to the Danube crossing, we will express ourselves with discretion concerning the narrative of the crossing deployment. Thus it was argued that the Danube crossing took place in one night what we consider to be an aberration of some mentally disordered and incapable scribes, idea which has to be absolutely contradicted for reasons which we shall set out: so starting from the area of Iron Gates, where the Danube banks are close to each other and the distance between them is 1 km. From here the Danube riverbed permanently widens throughout its entire route and it is thought that whatever the crossing point would be, the distance between its banks was at least 1.3-1.4 km. Even assuming a serene night with a full moon, the perception of the bank which had to be reached was not easy or safe. To this we would add the thrust produced by the water stream whose average speed is estimated at 1.2 m/ s, which leads to an oblique crossing, with 2-3 km longer. Even by daytime, this was not a rational possible crossing and more, in the absence of necessary resources, such as rafts and bridges vessels, which had to be built, transported and assembled on the water stream. In their absence, the scribe accompanying the Macedonian army mentioned the use of monoxile boats belonging to the locals. Even this theoretically possible solution, could not practically solve the problem only partially. Who believes that the monoxile boat was a solution then he has never seen a monoxile boat and doesn't know what transport options it has.

As the name suggests, the monoxile boat is a craft, hollowed from a single timber, meaning from a single tree trunk. From here it obviously results the simple fact that a monoxile boat can carry loads that can enter the hollow space, which depends on the length of the tree trunk and of its diameter. To appreciate these dimensions today, we must consider the reality in line with the time considered for this purpose. A first assessment will be based on archaeological traces found on Dacian territory.

Thus, according to Mr. Cristian Crăciunoiu in the book "Ancient Sailing Ships" Ed. Sport-Tourism Bucharest 1983, the first records of monoxile boats are found at the Lower Danube Museum in Călărași, where there is an incised ceramic crock, incision interpreted as a primitive craft (monoxile boat) considered to be performed in the Neolithic of the 4th millennium within the space of Hamangia culture.

Also in the area of the Danube, at the Archaeology Museum of Oltenița, there is an exhibit, a clay model of a vessel called monoxile boat, which is considered to be similar to an analogous pattern, found in the city of Ur in Mesopotamia, which is dated as of year 3500 B.C. The two archaeological tokens confirm only that within the Lower Danube area there were crafts used without providing constructive information on their destination. Maybe this was not possible.

Along with this information resulted from the existence of artifacts, we will use a story that comes from a chronicle written by the Burgundian Knight Walerand de Wawrin, participant in the expedition made by the crusaders knights found on the Danubian track together with the papal fleet in 1445, in the attempt to stop the advance of the Ottomans towards Europe, which had already occupied a number of cities – Danubian cities. Thus, the fleet led by Walerand de Wawrin forming a coalition with the papal fleet led by Cardinal Condolmieri Francesco, shall coordinate their forces with Iancu de Hunedoara and Prince Vlad Dracul of Romania, the successor of Mircea cel Bătrân (Mircea the Elder), who military supported the crusaders fleet with 40-50 monoxile boats, according to the records of Walerand. At this juncture, it is firstly recorded the use by Romania of guns called bombards, which fired with stone or iron cannonballs. Bombards were used in the siege which had as purpose the retaking of the city of Giurgiu; subsequently the crusaders fleet withdrew.

In 1456 Iancu de Hunedoara takes part in the naval battle of Belgrade. On July 14, 1456 the naval battle at Salankemen occurs. On the Danube, Iancu de Hunedoara's fleet defeats the Turkish fleet, thus managing to send aids to the besieged Belgrade, which launches a vigorous Christian counterattack that puts to rout the army of Mohammed II.

Iancu de Hunedoara achieves a brilliant victory and Pope Callixtus the 3rd calls Iancu de Hunedoara "Christ's most powerful athlete". At this historic juncture, the role of navigation and the need for a fleet becomes increasingly clear. Moldavia cannot understand this, and even more on 30 March 1392 Roman, Prince of Moldavia called himself "the great one world ruler of God's mercy, Lord, Io Roman-Prince, which owns the land Moldavia from the mountain to the sea". The historiography records a brief reign of Roman I between 1392 and March 1394. In this respect it is not thought that Roman-Prince-Vodă could do something notable in the field of Moldavian navigational aids. Actually the hydrographic network of Moldavia could not be compared to that of the Land of the Romanians, where the Danube represented an area of deployment of many events, especially military ones. Of these we will present those carried out during Michael the Brave (Mihai Viteazul), who had great concerns for shipbuilding, the use and development of navigation, steps which were officially recorded. Thus, an English report of 22 March 1595, states that Michael's craft, armed with soldiers, attacked all along the Danube the trafficking in ammunition and supplies sent from Hungary and sent to the Ottoman army.

Also, an Italian source of 29 March 1599, coming from Girolamo Capello, the Venetian envoy to the Sublime Porte, who claimed that Michael the Brave's army had captured from the Turks three galleys that he used along with approx. 80 boats "unseen before, called *ici*"; we notice that the boats are, and were already built of planks, so it was another stage of boat construction, which means the abandon of the hollowing technology and therefore the use of boards produced by sawmills, the abandon of the monoxile boat whose transport capacity was limited by the dimensions of the tree trunk imposed by the species of the used tree and by his age.

Thus the monoxile boat remains a wooden kayak, commonly used individually, so having no other enclosed spaces for other transport tasks than that of the single boater.

Choosing the tree trunk as raw material required even from the start a carrying capacity conditioned by the volume which had to be hollowed in the trunk, which, depending on species and age, allowed the completion of a hollowed area whose sizes depend on the trunk diameter and the adopted length. Thus, for rivers, the length of the monoxile boat depended on the characteristics of the watercourse flow path.

Thus, a riverbed containing irregularities and obstacles requires a short boat, easily manoeuvrable, ultimately the capacity of the boat's handling and manoeuvrability depending on

the ratio between its length and width. In conclusion, the completion of the craft depends on what the nature in that area offers us, depending on the geographical and forestry conditions.

Thus, in most Dacian space characterized by plains, plateaus and Pre-Carpathians areas, the oak tree was predominant, which under normal growth conditions reaches diameters of 0.6-0.8 meters. Only secular oaks exceeded the diameter of 1 meter; of course secular oaks are not to be found everywhere, but the abundance of forest oaks vegetation found on the Dacian territory explains that most of the monoxile boats debris found so far were made of oak, a hardwood which has withstood time and which was easy to find. Perhaps other monoxile boats that were made from other species did not withstand time. Thus in the Danube area of meadows, the oak does not grow, but white poplar does and it can reach up to 2 meters in diameter. However, the specific gravity of the white poplar is lower than the one of the oak in a percentage of 40% and in the same report with the specific gravity there is also the density of the wooden material and the time resistance capacity -degradation- and therefore the disappearance of archaeological traces. The fact that there were not found any remains of the monoxile boats belonging to the Danube fishermen from the area is understandable and natural. Of course, the causes that generated the lack of archaeological evidence of real monoxile boats may have other explanations; we will mention a few examples: such an indirect cause could be the usage of different names than the usual attested ones, which because of the lack of information or education, had an area of limited use. Thus the long narrow boat used in most cases individually is known to have come from India, where it was called "log canoe" and it is known as monoxile boat within the European area. In Esse, in the Netherlands there were discovered traces of a modest monoxile boat, made of a pine trunk of 3 meters length and with a circumference of 44 centimetres. We emphasize that the hollow of the trees trunks was not the privilege of the Europeans, the necessary tools being found everywhere: stone axes, chisels, scrapers and drills for lighting the fire, which was used for carving by means of limited firing.

The existence of the hollowed boats is known all over the world, both in Australia, New Zealand, Oceania, and the two Americas (especially in South America) where log canoes were the means of transportation of the nomad populations; we will only notice the unusual length of monoxile boats which often reached 18 meters.

Krieger, the explorer, notes that the populations on the south-eastern coast of Alaska Peninsula were itching after carving the log canoes of cedar and the Indians of Alaska equipped their monoxile boats with carvings of mythical or totemic animals, realizing the process of carving in a careful and painstaking way. In East Africa on Tanganyika Lake, all fishermen had monoxile boats. Finally we say that most discoveries related to water transport come from Egypt, the eastern Mediterranean, and Europe.

The oldest boat discovered and made from a hollowed log dates from the year 7200 BC for the European zone.

Monoxile boats found on the Dacian territory

A monoxile boat called "dubas" was found in September 1992 on the left bank of the Dniester, just below Tighina-Bender, the city's beach, Republic of Moldova. There was found a fragment of a boat hollowed out of an oak, fragment which is now kept in the museum of the city mentioned above. This fragment is part of a larger boat, estimated as being 9 meters and the fragment was named *Dubas* (a larger boat). The word comes from Slavonic and it was founded on the word "dub" which in Russian and Ukrainian means tree-processed wood, hollowed; in European language it would be called monoxile boat. In all likelihood the *Dubas* and its achievement was an activity and a real concern for many people, as there were two villages on

the left bank of the Dniester. At 40 kilometres above Tighina-Bender there is the village Dubăsarii Vechi and even further above, at other 15 km one can find Dubăsari town, the “district center”.

The origin of Dubăsari and Dubas is blurred by the lack of documents. The situation is normal, nearly normal for the territories seized and mastered by the Soviet power, especially in border areas.

Our only option is to use what there is, general information and especially that which is persistent and stable in time. The toponyms and their etymology, as well as those resulting logically are transmitted directly by customs, traditions, myths or stories – which are told from generation to generation; thus the Bessarabian writer Tudor Colac in his volume “Crăuleni’s Land” - ethnofolkloric cradle, states that after a legend, some time ago on these lands (where the Dubasari villages are) there were some stray needy fishermen, their only wealth being some old log canoes, almost obsolete, called *dubasuri*. They loved the hill which housed them and not far from there, the oak forest was murmuring. They didn’t use the old log canoes too much; they raised them on the shore and left them to their fate. The place where they made their huts was called Dubăsarii Vechi. The story is logical and natural, so even possible and of course it should be continued. Also logical and natural is to consider that fishermen remain fishermen, thing that urged them to make new boat, *dubasuri*, which apparently raised the locals’ interest, for Dubăsarii Vechi grew and flourished, becoming an important settlement. It is believed that this condition is not only due to fisheries. We believe that a more important revenue source was building and selling their *dubasuri*.

Next, the authors will present some assumptions based on the reality that has been documented.

After the name given to the craft, nor canoe or small boat, or monoxile boat, it seems that those needy fishermen were Ukrainian-Slavs. They lived between Bug and Dnieper, or maybe in a smaller area, only between the Bug and Dniester, where it is known that the Slavs tribes called *anți* lived; they were defeated by the Avars, who in the year 562, under the leadership of the khan called Baian, reached the Danube.

We will also mention other influences and cohabitation between Slavs and Pechenegs, who participated in the campaign of Igor, King of Kiev, who arrived in Dobruja in 944 our era and the Pechenegs were mentioned in Moldova. We also state that in 968, Svetoslav, King of Kiev, debarked in the delta, leading an army of 60,000 people; but he was defeated.

To all these aspects we will add the fact that the Slavs came from east and spread and inhabit the space around Kiev, from the northern part of Novgorod and to the Dniester, where there was (already) the Geto-Dacian population, who established many towns; these towns’ names contained the specific Dacian phoneme *dava*.

It is also known that at the formation of the Kievlean state, an important contribution was brought by the Varangians – the Vikings’ eastern branch. It is certified that the Slavs settled on the river banks, which forced them to live from fishing and therefore to deal with boatbuilding, a field that they had certainly learned before from the Varangians.

Turning to the two Dniester towns Dubăsari, the authors’ assumption and belief is the following: probably that Dubăsarii Vechi was a Slavic settlement which grew on account of the construction of monoxile boats, which were called *dubasuri* and which were very much-needed particularly in the Moldova of Mușat family (Peter I, Roman I, Alexander the Great, Stephen the Great); Moldova was crossed from north to south by an important network of waterways that had to be both crossed and used. In this regard we believe that the interest of Mușat voivodes was

manifested for these monoxile boats-*dubasuri*, as we would explain below: we will present the arguments of the past and current reality.

Thus, from Dubasarii Vechi, below the Dniester River, at just 4 km far, the place suggestively called “Vadul lui Vodă”, a toponym generated by a reality, as we think. We will state that the title of “Vodă” is specific to Moldovan statehood. The first of the Mușat voivodes who used it, Roman I called himself “Io-Roman Voivode” – meaning *Vodă* and no king or prince. So *Vodă* is a nickname used by Moldovans from the right bank of the Dniester River and this is it. In our opinion, a Mușat *Vodă*, went several times to see for himself the *dubas* and deal with the *dubas* craftsmen.

These technical wonders of the 14th and 15th century and even till the current construction of log canoes, plank boats, possibly due to the emergence of sawmills, human driven or equine and which the historical sources consider them a Germanic accomplishment, origin inferred by the term sawmill, derived from the German term *Säger* which means *saw* and which came around 1500s or earlier in Transylvania and in the Land of Romanians, probably via Saxons.

It is natural that once with the advent of sawmills and of planks to abandon the construction by hollowing the *dubas*; the new plank boats received different names, but basically they kept the main dimensions of monoxile boats and also some specific constructive elements. Thus the ends of monoxile boats are usually identical, aspect kept at the boats called *lotcă*, which are great fishing boats, with a length of 9 meters – close to the 10 meters of the hollow space of the monoxile boat found on Dacian territory.

We will also specify that the emergence of abandoning the monoxile boat construction once with the appearance of the sawmill in the Romanian Principalities (approx. 1500) has not prevented or removed the usage of the already constructed monoxile boats, whose usage is attested by the beginning of the 9th century and even later. Thus in 1974, it was found in the Village of Scoposeni Commune of Gorban, Iași County, a monoxile boat made of poplar wood of 6.3m, made by a craftsman named Oghina. The great advantage of this boat is its simple construction, with a technology accessible to everybody.

Throughout the paper, the authors presented a reverse practical material, designed to allow the reader to find out how Alexander Macedon, who was at the beginning of his ascension managed a performance, so that some historical sources, as the authors believe, consider it an exaggeration. Below, in order to get closer to a possible reality, we have developed an explanatory postscript, which is based on an account delivered by Flavius Arianus, a well known ancient historian.

Most sources found by the authors were children who had the same subjectively counterfeit story. We had the chance to find the account of the historian Flavius Arianus, whose description seems more accurate and closer to the facts. Consequently we will consider this account which we will use, partially reproducing it and in an effort to enhance the borders; the Macedonian royalty decides to trigger a campaign of repercussion and intimidation against the Thracian-Getae, established on the left bank of the Danube.

To this end the Macedonian army was brought on the right bank of the Danube. Alexander, son of Philip II was also part of the Macedonian Army, but historical sources do not indicate the position officially held by Alexander, his plan of crossing the Danube being not known.

Arianus, the historical scribe, claims that Alexander withdrew his ships, probably because on the opposite bank the Thracian-Getae had gathered in large numbers to prevent passage. The

Macedonian Army was estimated at about 4,000 horsemen and over 10,000 foot soldiers. On one of the ships Alexander climbed too. Meanwhile, Alexander changed his route plan.

Thus he ordered that the skin of the soldierly tents to be used for confectioning pleated tubes filled with straw, as rafts. The authors believe that this solution for floating was not known. Until then they knew only the rafts made of simple pleated tubes, filled only with air, but less secure. In parallel the Macedonians stole from locals monoxile boats, carved in tree trunks. The authors think these monoxile boats were less used to transport soldiers, serving merely as guides for crossing the river. As Arianus stated, monoxile boats were used for fishing, for crossing the Danube, but also for piracy. Eventually, Arianus considered that the number of those crossing the Danube was not only about 1,500 horsemen and 4,000 foot soldiers, so not the entire army, as other historians put it. Crossing the Danube was still done overnight. The Macedonians went through the abundant standing corn, so as not to be seen, the progression being done on the left bank of the Danube. With dawn, the Macedonians started treading the wheat with their lances tilted, until they reached the uncultivated sites. But as they left the field, Alexander himself took the cavalry in the left wing and he ordered Nicomar (general) to bring the formation in square position. But the Gets couldn't resist even to the first attack of cavalry. They were amazed by the crossing of Danube at night and by the number and serious organization of the phalanx. Under these circumstances the Getae-Thracians began to flee to a city that lies at a distance of Istrude, a "parasanga". The authors have translated this word as representing a distance slightly larger than the beating of an arrow. Analyzing some data and from some correlations, the authors consider that this city can be considered the old Geto-Dacian settlement called Sucidava, located not far from the present location Corabia, specifically in the area of Lake Celeiu. The Dacians left the so-called city that was not confirmed. Alexander easily conquered the locality from where he took a rich capture and pleased with his deed, crossed happily the Istra in the Macedonian camp, in the same day, located on the right bank of Istra. Sure, this story seems true and possible; it illustrates the direct strategic capabilities of Alexander, who had not yet become "the Great".

Some clarifications needed: the crossing Danube operation was made in 335 B.C. when King Philip II was alive. He was assassinated a year later. The authors consider their approach as a liability towards the truth of real history and not to that counterfeit by some historians.

By their concerns, the authors have the power needed to restore the historical truth.

BIBLIOGRAPHY:

1. Crăciunoiu, Cristian, *Construcția corăbii străbune*, Editura Sport-Turism, București, 1983.
2. Furtună, Alexandru, *Basarabia și basarabenii*, Chișinău, Uniunea scriitorilor din Moldova, 1991.
3. Matei, Mona, *O istorie a lumii antice*, Editura Albatros, București, 1984.
4. Oxlade, Chris, *All about Ships, Southwater* Hong Kong
5. Van Loon, Henrik, *Istoria navigației*, Imprimeria Coressi București.

THE ICON, BETWEEN TRADITION AND POSTMODERNITY. CANON 82 OF THE TRULLO COUNCIL, CANONICAL TESTIMONY OF THE TRANSITION, FROM THE SYMBOLIC TO THE REALISTIC FIGURATIVE REPRESENTATION IN ICONOGRAPHY

Maxim Vlad
Assist., PhD, Pr., University of Constanța

Abstract: Icons are not mere religious pictures or portraits/genre scenes but symbols of a higher reality, and because of this they cannot be painted in a realistic Christian art has gradually developed a so-called Canon: the system of symbols and approved ways of representation of Jesus Christ, his Mother, saints, and various themes. Its primary function is to ensure that the images are made in accordance with the Scriptures and the liturgical tradition; an iconographer is not completely free to express herself. However, the Canon is not something fixed as everything permanently fixed is ultimately devoid of life; various iconographers have contributed to it and continue doing so. The Quinisext Council is also known as the Trullan Council, or Council in Trullo or the 5th and 6th ecumenical councils, and marks the beginning of icon theology. The most important ruling was canon 82. It forbade the use of symbolic representations of Christ. For the first time the connection was made between images of Christ and his incarnation. The theme of the incarnation was to become the very foundation of all icon theology. Canon 82 of the Trullo Council is canonical testimony of the transition, from the symbolic to the realistic figurative representation in iconography.

Keywords: Icon, Canon 82, Christ, iconography, Council.

1. INTRODUCTION

The word "icon" means "image", but since the early centuries of Christianity, the word "icon" is normally used to refer to images with a religious content, meaning and use. Most icons are two-dimensional [1]; mosaics, paintings, enamels, miniatures, but ancient three dimensional icons also exist. Many people assume an icon must be in a Byzantine or Russian style. Many icons are, but many are not; other Orthodox Christian cultures have their own traditional styles of art, and many icons exist painted in a Western style. It is not style that makes a painting an icon, it is subject, meaning and use. In our postmodern world we have to rearticulate the meaning of icon painting in order to avoid any misunderstandings. According to Orthodox Tradition, which is declared by the Seventh Ecumenical Council and the fathers of the iconoclastic era, icon painting is an art with specific goals and character. For that purpose this art elaborates and transforms the

form under one condition, the image must always be recognizable by the faithful beholder. First, the painter removes all elements that are inappropriate and satisfy only human curiosity, but do not serve the sacred mission of the icon.

The first symbolic Christian images appeared within the first two centuries [2] after the birth of the religion, and the earliest known icons on wooden panels are dated from the 6th century. The main purpose of an icon is to provide a devotee with a focus of attention while praying; icons also, through their beauty, are reminders of another reality which is beyond the material world. In the Eastern Orthodox tradition icons are treated with special veneration, however, such an attitude is actually directed to who is represented. Icons are not mere religious pictures or portraits/genre scenes but symbols of a higher reality, and because of this they cannot be painted in a realistic Christian art has gradually developed a so-called Canon: the system of symbols and approved ways of representation of Jesus Christ, his Mother, saints, and various themes. Its primary function is to ensure that the images are made in accordance with the Scriptures and the liturgical tradition [3]; an iconographer is not completely free to express herself. However, the Canon is not something fixed as everything permanently fixed is ultimately devoid of life; various iconographers have contributed to it and continue doing so.

An icon is always the representation of a religious subject, but not every representation of a religious subject is an icon. Not are sentimental or even erotic portraits of models or historical figures masquerading as images of the saints, and unfortunately such paintings are very common in Western Christian religious art. An icon is not simply the representation of a religious subject, it is a representation with a religious meaning, and if it is an Orthodox icon it must have an orthodox meaning.

It may seem surprising that an image can be unorthodox. But consider for a moment: an image represents something - or it misrepresents something, or perhaps it represents a mere fiction. An image can mislead and it can lie - or it can be inadequate. It is for this reason Orthodox tradition forbids certain kinds of religious image.

The Iconoclasts tried to abolish icons from the Church's life, but failed [4]. They accused the icon-worshippers of idolatry, and claimed the making and worship of images was forbidden in the Bible. The Church's response is firm and clear; the making of images is permissible - even in the Old Testament, God Himself commanded the making of certain images (e.g. the Cherubim on the cover of the Ark, (Exod.25,19) and if they are images of Christ and His saints, then they are to be treated with reverence and veneration. We do not adore images; adoration [*latreia*] is due to God alone, but we do venerate and reverence them. The saints, as deified human beings are also worshipped, and with a higher kind of worship than are their images, but no saint, not even the Theotokos herself, is ever adored.

Icons allow us a glimpse of the Kingdom of God, a vision the Word of God in human form, of humanity deified in the saints, of matter transfigured by the power of the Spirit. Icons are windows onto aspects of reality we cannot normally see, and help us awake our spiritual senses so that we become more vividly aware of the Divine energies that suffuse and uphold all Creation. The theology of the icon is based on the Incarnation, the revelation of the Image of God

in the human form of Jesus Christ [5]. This first icon was one made without human hands and revealed in the temple of Christ's body. By imitating the divine artist, the iconographer not only participates in sacred creation, but theologically asserts the reality of Jesus humanity.

The icon of God likewise exists in each of us, for we, too, are made in God's image. This gives man the ability to communicate with God, to be transformed by his presence, and become like God, participating in his divine character. As a bridge of prayer between God and the human person, an icon gives the viewer the occasion to commune with the divine. Icons of the sacred not only set an atmosphere for prayer, but by contemplating the holiness of the person represented in the icon, one can experience the presence of God which is "contagious". One becomes aware of praying and worshipping in the presence of angels and saints. Icons are used to enhance the beauty of the church, but also to teach us about our faith initially and then to remind us of this teaching. By bringing us in contact with holy persons, we are enthused to imitate them, helping to transform and sanctify us [6]. Ultimately the icon is a means of worshipping God and venerating his saints.

The painted wood or wall has no value in itself if the believer is not put in a relationship with God. The icon is not just a symbol or reminder of a holy person, but has the character of an epiphany, manifesting the presence of God through the transfigured subject of the icon who is shown as redeemed and participating in God's light. These people revealed the image of God in their lives in an eminent way. Now they invite the viewer into a communion with them and through them with God. Bringing us into living encounter with the person represented, an icon becomes a door to sacred time and space. An iconographer by definition is Christian, for he attempts to portray the dogmas of his faith. Because the artist does not reproduce what he sees but what he understands about the essence of life, he has to be a person transformed by prayer in order to perceive a universe that has been transfigured through Christ. God is asked to inspire the artist and guide his hand. Because God is the true artist, icons are not signed by the iconographer.

2. ANALYSIS

The art of Icons in the Orthodox Church is called "hagiography" or "holy painting", because it depicts holy persons and subjects. The painter, or "hagiographer" is not simply a craftsman executing a painted representation of a religious subject: he has a spiritual office, which he fulfils in the church, just like the priest, and the preache [7]. The liturgical Icon has a theological meaning. It is not, as we have said, a painting made to delight our eyes, or even to remind us of holy persons, like the pictures we keep at home to remind us of our beloved relatives and friends; it is painted in such a way as to elevate us above the corrupt world. It therefore has nothing in common with paintings that portray people in a material manner, including Saints, as we see in the religious art of the West. In the liturgical icon, holy persons are portrayed in their purity.

For this reason, liturgical art does not change like other human affairs, for it is immutable, like the Church of Christ to which it gives expression. The holy tradition is the column of fire that leads the church through the wilderness of the unstable world. This comes as a surprise to men of

the present century, who are not prepared to plunge into the depths of the spiritual sea, but swim on the surface of the senses, carried away by the currents and eddies of the waters. Liturgical art nourishes the believer with spiritual sights and sounds, filtering what enters through the gates of the senses, delighting his soul with the heavenly wine, and bestowing upon him peace of mind. Technical skill in this art is not merely a mechanical matter, but partakes of the spirituality and sanctity of the things it wishes to portray [8]. For this reason, the technical vocabulary of religious painting, the names of the tools and the expressions used for all aspects of it, have a religious character. The very materials used by the religious painter are blessed, humble, fragrant, delicate.

The beauty of liturgical painting is a beauty of the spirit, not of the flesh. The art is abstinent and austere [9], expressing richness through poverty, and just as the Gospels and the Old Testament are concise and laconic, so Orthodox religious painting is plain, lacking in excessive ornamentation and vain displays. The old religious painters fasted when they worked, and when they began an icon they changed their underclothes, so as to be pure both internally and externally. As they worked, they chanted psalms, so that their work would be executed in a spirit of contrition and so as to prevent their mind dwelling on worldly matters.

In holy icons, "the flesh is crucified along with passions and desires". Our understanding of icons will rest on these foregoing observations regarding Orthodox theology. Indeed, before the iconoclastic controversy, almost nothing was written by the Fathers about icons, except that they existed. It was not until iconoclasm, a heresy, surfaced that the Fathers of the Church devoted any extended attention to the veneration of sacred images. And when they did speak, what they wrote was typical of the Orthodox way of theologizing: laconic and reticent. Thus, while the Fathers teach that the honor which an icon is shown is transmitted to its prototype (to the holy person or event which it represents), they do not tell us how this is done [10]. And how it is that an icon conveys Grace, sanctifying those who venerate it - this also is not explained. These mysterious processes are defined in response to heretical challenges to their validity or salutary worth, but a healthy respect for the limitations of human logic and language-indeed, of the human mind - prevents any probing in great depth.

In formulating a theology of icons, the Fathers addressed two distinct periods of iconoclastic misbelief: the first extending from the outbreak of officially supported iconoclasm to the Seventh Oecumenical Synod (730-787); the second period beginning about 815 and ending with the restoration of the images under the empress St. Theodora (843). During the first period, the main spokesman for the iconodules, though by no means the only one, was St. John of Damascus [11] (ca. 675-ca. 749). In the second period, the same can be said about St. Theodore the Studite (759-826).

Hence there are three stages in God's post-lapsarian relations to man. The first is depicted in the Old Testament and is characterized by symbol and shadow – symbolic [12]. prefigurations of the "good things to come". The second stage is embodied in the New Testament, which is characterized by the iconic (by image). Here we have the "true form [eikon, or icon] of these realities". The third stage of this relationship will, of course, be the Kingdom of God to come, in

which man will see reality itself, "face to face". Clearly, with regard to iconography, the "symbolic" can occupy only a secondary position, since the significant quality of an icon par excellence is the fact that it constitutes a real image of that which it depicts [13]. The image is in some way a "true" form of the prototype, participating in it and integrally bound to it. In the second stage of the iconographic controversy, St. Theodore the Studite elucidated this profound relationship between image and prototype [14].

By mouth synods and bishops mission, the church is watching over the authenticity of "divine art". She "has not been created by painters, but instead is a rule confirmed a tradition of the Church". Synod in Trullo or Quinisext of 692 formulates rules, thus providing a safe criterion for judging the value of iconographic images. Canonical tradition of the Orthodox Church was expressed by Canon 82 of the Synod of Trullo in this sense: At the Council of Trullo, held in 692, the 82nd canon declared: *In certain reproductions of venerable images, the Forerunner is pictured pointing to the lamb with his finger. This representation was adopted as a symbol of grace. It was a hidden figure of that true Lamb who is Christ our God, shown to us according to the Law. Having thus welcomed these ancient figures and shadows as symbols of the truth transmitted to the Church, we prefer today grace and truth themselves, as a fulfilment of the Law. Therefore, in order to expose the sight of all, at least with the help of painting, that which is perfect, we decree that henceforth, Christ our God be represented in His human form, and not in the form of the ancient lamb. We understand this to be the elevation of the humility of God the Word, and we are led to remembering His life in the flesh, His Passion, His salvific death, and thus, deliverance which took place for the world* [15].

In other words, for the bishops who attended the council, the image of Christ was in itself a confession of the physical reality of Jesus Christ's incarnation in the flesh. Icons of the god-man Jesus Christ reaffirmed this, whereas images of a lamb did not. Nevertheless, the effects of the Council of Trullo might not have spread very far if it were not for the subsequent iconoclastic heresy, which began in the 700 years. Thus, the image of Christ already implied for the fathers of the Council in Trullo a confession of faith in the historical Incarnation, which could not be properly expressed in the symbolic figure of a lamb and needed an image of Jesus "in His human form".

We make pictures of the invisible God because God first took on human flesh and made Himself visible as the person Jesus Christ. This argument ultimately prevailed, and as such the canons of Trullo were included in the Seventh Ecumenical Council. Those canons included the prohibition of images of the Lamb of God. The older images of the Lamb of God, such as those in Ravenna survived because the Fathers of the Seventh Ecumenical Council were not "image-smashers", yet new images of Jesus Christ as "the Lamb" were not allowed.

The true job of the iconographer is to lead the image-making faculties out of their bondage to home-made illusions, so that they can truly mirror the image-making faculty of God the creator. This is part of the gift of being made in the image of God. The icon fights against our interior addiction to the symbol making game which distorts our contact with reality. In Duodecimum Saeculum, John Paul II's letter to Bishops on the twelfth centenary of Nicea II

(1987), the Pope underlines the importance of rediscovering the Christian icon: "The rediscovery of the Christian icon will also help in raising the awareness of the urgency of reacting against the depersonalising and at times degrading effects of the many images that condition our lives in advertisements and the media, for it is an image that turns towards us the look of Another invisible one and gives us access to the reality of the spiritual and eschatological world [16]".

The first sentence of the canon explains the situation existing at that time. It speaks of St. John the Baptist (the "Precursor") pointing out Christ, who is represented as a lamb. We know that the realistic image of Christ, His adequate portrait, existed from the beginning, and it is this portrait which is the true witness of His incarnation. In addition, there were also larger cycles representing subjects from the Old and New Testaments, particularly those of our major feasts, where Christ was represented in His human form. And yet symbolic representations replacing the human image of Christ also existed in the seventh century. This attachment to the biblical prefigurations, in particular to the image of the lamb, was particularly widespread in the West. It was necessary, however, to guide the faithful towards the stand adopted by the Church, and this is what Canon 82 of the Quinisext Council does.

Because it is the truth which came through Jesus Christ, it is not a matter of translating a word into images, but of showing the truth itself, the fulfilment of the words. Indeed, when he was speaking of "the Lamb who takes away the sin of the world", it was not a lamb at which St. John the Baptist was pointing but rather Jesus Christ Himself, the Son of God who became Man and came to the world to fulfil the law and to offer Himself in sacrifice. It is He who was prefigured by the lamb of the Old Testament. It is this fulfilment, this reality, this truth which had to be shown to everyone. Thus the truth is revealed not only by the word, but it is also shown by the image. The text of the canon implies an absolute denial of all abstractions and of all metaphysical conceptions of religion. Truth has its own image. For it is not an idea or an abstract formula, it is concrete and living, it is a Person, the Person, "crucified under Pontius Pilate". When Pilate asks Christ, "What is truth?" (John 18:38), Christ answers by remaining silent before him. Pilate leaves, without even awaiting an answer, knowing that a whole multitude of answers can be given to this question without one of them being valid. For it is the Church alone which possesses the answer to the question of Pilate. Christ says to His apostles: "I am the way, and the truth, and the life" (John 14:6). The correct question is not "What is truth?" but rather "Who is the truth?" Truth is a person, and it has an image. This is why the Church not only speaks of the truth, but also shows the truth: the image of Jesus Christ.

The council orders that the symbols of the Old Testament, used in the first centuries of Christianity, be replaced by direct representations of the truth they prefigured. It calls for the unveiling of their meaning. The image contained in the symbols of the Old Testament becomes reality in the incarnation. Since the Word became flesh and lived among us, the image must directly show that which happened in time and became visible, representable and describable [17]. Thus the ancient symbols are suppressed because a direct image now, exists and, in relation to this direct image, these symbols are belated manifestations of "Jewish immaturity". As long as the wheat was not ripe, their existence was justified, even indispensable, since they contributed to

its maturation. But in "the wheat ripe with truth", their role was no longer constructive. They even became a negative force because they reduced the principal importance and role of the direct image. As soon as a direct image is replaced by a symbol, it loses the absolute importance it embodies. The Fathers and the Christological councils had found clear and precise dogmatic formulas to express, as much as it was possible to do in words, the teaching of the Church on the incarnation of God. But words were not enough: The truth still had to be defended for a long time against those who did not accept it, in spite of the extreme clarity of conciliar decrees and patristic formulas. It was not only necessary to speak the truth, it was also necessary to show it. In the realm of the image, it was also necessary to make a rigorous confession which would stand up against the obscure and confused doctrines which everyone could accept equivocally, but which were not true. It was not a matter of finding a compromise to satisfy everyone, but of clearly confessing the truth, so "that this fulfilment might be seen by all", according to the words of Canon 82 [18].

Thus Canon 82 of the Quinisext Council expresses, for the first time, the teaching of the Church on the icon and simultaneously indicates the possibility of conveying a reflection of the divine glory through the means of art and with the help of some symbolism. It emphasises all the importance of historical reality, acknowledging the realistic image, but only one which is represented in a special way, with the help of a symbolic language that reveals the spiritual reality which only the Orthodox teaching conveys. It considers that the symbols, "the figures and shadows", do not express the fullness of grace, although they are worthy of respect and may correspond to the needs of a given epoch. But this iconographic symbolism is relegated to its secondary place and never replaces the direct image.

Canon 82 expresses, for the first time, what we call the iconographic canon, i.e. a set criterion for the liturgical quality of an image, just as the "canon of Scripture" establishes the liturgical quality of a text. The iconographic canon is a principle allowing us to judge whether an image is an icon or not. It establishes the conformity of the icon with Holy Scripture and defines what this conformity consists in: the authenticity of the transmission of the divine revelation in historical reality, by means of what we call symbolic realism, and in a way that truly reflects the Kingdom of God.

We understand this to be the elevation of the humility of God the Word, and we are led to remembering his life in the flesh, His passion, His saving death and, thus deliverance which took place for the world.

This is an extraordinary passage - the elevation of the humility of the God the Word. The painter must paint the icon of Christ in a way which enables the viewer to remember both the historical events "in the flesh" and the fact that this is God the Word in the flesh" [19]. Immediately the iconographer is ordered to find a way to paint a paradox. The iconographer is also directed to show "the deliverance of the world" - so it is not only the life of Christ which is to be painted, but the saints and the rest of the material creation. Furthermore they are to be painted in way which shows they are "delivered" - how do we paint material creation in way which shows it is delivered?

The history of iconography after 692 is a history of the response to this challenge. This canon demands the formation of a method of painting - neither a symbolic language nor photographic realism - which elevates the humility of God the Word. So as we paint the incarnation, the passion, and the acts of deliverance culminating in the postresurrection events we have to paint them simultaneously in two ways. We must paint the humility - the humanity - in such a way that the divinity is not forgotten: and we must signpost the divinity without making it appear that it belongs to a drifting insubstantial nonincarnate world. The precise technique of the iconographic brushstroke, the way of drawing so that the figure is lifted upward, and the later Russian method of *petit lac* which dialogues between the insubstantial and the precise line, all evolve from this canon. In this canon we have the origin of the whole experiment with anti-natural folds of garments, complementary colour discords in highlighting garments, reversed perspective, non-natural colours for animals and the *petit lac* illumination of landscapes.

The intention of the canon is very precise, and cannot be departed from without departing from the faith, but the method remains in evolution. We cannot say that the method is completed until the second coming itself. We can only say that certain practical ways have evolved which are an indispensable basis. They are the foundations of the iconographic language and are taught by the iconographic schools. This is the language of the Church's art - utterly unique and one like no other. It is created solely to express the unique Christian revelation.

However, like any form of language or music, a lot depends on how you put it together - a great poet or composer can put their language together in a way a mediocre composer can never aspire to. Some will always be performers - even virtuoso and brilliant performers in music and the arts - rather than composers. The true mark of genius is not in endlessly inventing new compositions or new methods but in the way you put the language together. This is what creates a Theophanes or a Rublev.

Also, nine centuries later, the Stoglav Council in 1551, has resumed the subject of the art of painting of icons, and in the content of canonical dispositions, said that rules should take into account the painters when they paint an icon [20].

Icon painters were told to be humble and live piously, not quarrel or drink and, above all, to follow strictly the icon-painting manual. The Church, not the artist, was to decide how an icon should be painted and what a saint should look like. The high clergy was told to insist that ancient icons should serve as models and not let painters get involved in their own inventions, disregarding the letter of the manual. Rublev was pointed to as a good example to follow [21]. However, the new generation of iconographers was unable to reach the artistic level of Rublev and Dionisii, despite the more favorable conditions that prevailed during most of the 16th century. Many of Stoglav's decisions remained on paper, or were only partially put into effect, and it could not have been otherwise.

Synod of the Hundred Chapters in 1551 requires bishops to watch, "each in his diocese with a tireless care and attention, as iconography to restrain from Imagination, following the tradition ... At which God deprived of gift, to be stopped from painting icons ...". Icon of God should not be entrusted to those who disfigure and dishonor it. Mastery and talent, although

necessary, are far from sufficient. It was requested a third condition: the sanctity of life, an artist soul purified by prayer and asceticism and doubled by a contemplative faculty. An icon can never down below a certain artistic level; this is the minimum they instrumental. Theological place, it is also praise, singing, poetry in color. Iconographer must have a sense of color, hearing musical consonance of lines and shapes, perfect mastery the means by which will be described heaven. Above this level, opens the infinite of the vision inspired. However, the icon is not so beautiful as it is Truth that go down into it and clothe its forms. Every finite is, mathematically, the ratio between two infinities. Similarly, any image corresponding to two infinities: the divine light and the human spirit. Church tradition cultivated style and taste with a perfect refinement. Iconographic canon has stipulate the broad principles regarding the form and content. Brief remarks can be found in podlinniki (authentic texts), books serving as guides iconographers. Some were “illustrated” and presented schematic models of traditional compositions; others “explanatory” technical precepts contained. These learned about preparing plasters, about fixing colors, especially gold, the presentation of certain symbolic details about the order of the paintings in a church [22].

3. CONCLUSIONS

As we have seen in our overview of the icon in Orthodox society and worship and in its historical context, the terms “symbol” and “icon” have very specific applications in Orthodox thought. During the first period of the iconoclastic era, we saw the first systematic attempt to distinguish between the symbolic and iconic. St. John of Damascus, seeing this distinction in the Old Testamental understanding of God in symbolic terms and the New Testamental encounter with God in image, in iconic form, centers his defense of the veneration of icons on a very vivid distinction between symbol and icon. In keeping with the apophatic principles of Orthodox theology, his argument is that symbolic representations of God in the Old Testament (for example, as a voice or as the burning bush) are not God as such, the symbol expressing a negative statement about the reality of God in symbols which He cannot be (God cannot, of course, be a burning bush or a voice, since He is absolutely transcendent and ineffable, constantly expressing this unknowable nature in Old Testamental affirmations of man's inability to “see” God “no man has seen God and lived”, or, that is, no man can maintain personal existence within the vision of the essence of Being itself). It is essential that we understand this point, for it brings us to a more precise definition of what symbol means in iconographic nomenclature. We should not imagine, here, that apophatic language expresses mere negative analogical theological concepts. Not at all. It is not as though God were “like” some symbol, in apophatic thinking [23], yet beyond it, but simply that God is not that symbol.

Unlike a symbol, an icon brings one to participation in the reality which the icon “represents”. The image and its prototype, “symbol” and “reality”, as it were, are brought together. In essence, we can address the question of why the veneration of an icon reaches up to its prototype by responding that it is in the intrinsic character, in the hypostatic identity of an icon, that veneration of the image reaches up to the prototype.

We must make a final rejoinder, here, related to language as it is used in contemporary Orthodox theology. We have presented a distinction between symbol and icon in classical Orthodox terminology deriving from the iconoclastic period. Some modern writers, such as L. Ouspensky, have spoken of a notion of "symbolic realism" or, to use the words of the famous Greek iconographer, Fotis (Photios) Kontoglou, "anagogic" symbol, or symbol leading upward and away from itself. A careful reading of these experts in iconographic history and philosophy clearly shows that they are using these special definitions of symbol in the way that it might be understood in contemporary art history, liturgics, or phenomenological circles. They are simply attempting to address the unique Orthodox concept of the iconic in less specific historical terms than we have used. At any rate, their use of language certainly points to the iconic, not to symbol as the iconodules understood it, and focuses itself on the iconic as it is inextricably tied to the Incarnation. Their references, then, should all be understood in terms of the theoretical definitions that we have set forth in these summary comments.

Canon 82 is directed mainly against "Jewish immaturity" and abolishing the "figures and shadows" of the Old Testament. Instead, Canon 100 of Quinisext Council is directed against "immaturity pagan". Here is the text: *"Let thine eyes behold the thing which is right" orders Wisdom, "and keep thine heart with all care". For the bodily senses easily bring their own impressions into the soul. Therefore we order that henceforth there shall in no way be made pictures, whether they are in paintings or in what way so ever, which attract the eye and corrupt the mind, and incite it to the enkindling of base pleasures. And if any one shall attempt to do this he is to be cut off* [15].

It's hard to believe that the church will be made representations "to provoke shameful pleasures". But there were still the time of the Council, along with liturgical feasts, certain pagan holidays, such as Brumalia - festivities in honor of Bacchus - dancing and celebrating ancient deities like Canon 62 of the Synod which forbids. These pagan celebrations were naturally reflected in art, sometimes in the form of images gross indecency. It was normal for the Church to be declared fit removal of its members under the corrupting influence of such representations, the more so as some elements of art that were entering the sacred art, darkening his Christian background. Canon 100 proves that the Church asks its members a certain asceticism is not only life but art that reflects and influences both this life. Concern for the moral aspect of art proves how important was this aspect in the life of the Church. Canon reflected, as we shall see later, the fundamental principle that crosses all around the patristic writings and sacred art. By Canon 82, the Church responds to attack the Jews of that time, against the Christian image, and in Canon 100, removes any vestige of Hellenistic art which could negatively influence the human mind, predisposing it to immorality [24].

The language of Christian iconography is a faith language in a process of evolution - an evolution which moves at the pace of the church and the society it witnesses to. This brings us back to the missionary aspect of art. We are not just doing our own thing to have people admire our inventiveness and artistic genius. Iconography is a service industry. The canon imposes the duty to expose to the sight of all, with the help of painting, that which is perfect so that the viewer

will be led to remember. This imposes on us the duty to paint in a way that others can understand. This involves "speaking" visually in a way that the mass of church goers can hear. This will involve catechesis in the language of iconography, which supports the bible and creed, as it involves catechesis in the bible and the creed. We are responsible, through our art, for the faith formation of our fellow christians.

In naturalistic painting, developed in Western Europe after the Renaissance, the ideal for painters was to create an illusionistic painting that gives the spectator the impression that there exists a different iconic reality behind the surface of the painting. They thought that in this way the painting would be a real substitute of reality. But the consequences were very serious. In this way they created two separated realities that did not communicate. A real one and a false one. The reality of iconography [illusionist religious painting] was the false one. Christ and the saints appear as if they live in a different reality, away from our reality. The Body of Christ, the Church, seemed to be broken in pieces. The absence of Christ was evident to anyone who entered a church and could see a naturalistic painting. Christ was there as a painting but the spectator had the impression that the person was absent. So there were ecclesiological consequences.

In Byzantine painting, the mode chosen by the Orthodox Church for the rendering of icons, things were different. As I have already mentioned, the first and primarily goal was to visualize the unity of the Church, so that the spectator entering the church could immediately feel this truth. For that reason the pictorial space of the icon should be in front of the picture field and not behind. The space and time of the person depicted on the icons should be the same with the spectators. Therefore, the painters following this need avoided the iconic reality of exaggerated illusionism and created a real iconicity. In my opinion this is the basic difference between naturalistic painting and Byzantine painting.

REFERENCES

- [1] Forest, J., *Icoana în rugăciune*, Trad. Mavrichi Ionuț, Edit. Pro Vita, Cluj Napoca, 39, 2007.
- [2] Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană, secolele II-IV*, trad. de Elena Buculei și Ana Boros, Edit. Meridiane, București, 15-131, 2002.
- [3] Iuliana, Monahia, *Truda Iconarului*, trad. Evdochia Șavga, Edit. Sofia, București, 55-57, 2001.
- [4] Grabar, A., *Iconoclasmul bizantin*, trad. Daniel Barbu, Edit. Meridiane, București, 185-200, 1991.
- [5] Schonborn, C., *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, trad. Pr. Dr. Vasile Raducă, Edit. Anastasia, București, 141-145, 1996.
- [6] Semen, P., Chifăr, N., *Icoana, teologie în imagini*, Edit. Corson, Iași, 238, 1999.
- [7] Florenski, P., *Iconostasul*, trad. Boris Buzilă, Edit. Anastasia, 177, 1994.
- [8] Krug, G., *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanelor*, trad. Carmen și Florin Caragiu, Adrian Tănăsescu Vlas, Edit. Sophia, București, 48, 2002.

- [9] Larchet J. C., *Iconarul și artistul*, trad. Marinela Bojin, Edit. Sofia, București, 14-15, 2012.
- [10] Bulgakov, S., *Icoana și cinstirea Sfintelor Icoane*, trad. Ierom Paulin Lecca, Edit. Anstasia, București, p 32.
- [11] Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Edit. IBM al BOR, 43-44, 1998.
- [12] Ouspensky, L., *The Theology of the Icon*. Crestwood, N.Y., 52, 55, 1978.
- [13] Vanca, D., *Icoană și Cateheză*, Edit. Reîntregirea, Alba Iulia, 54-55, 2005.
- [14] Sf Teodor Studitul, *Iisus Hristos Prototip al Icoanei sale*, trad. Diac. Ioan I.Ică. jr, Edit. Deisis, Alba Iulia, 110-111, 1994.
- [15] Floca, N. I., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 151, 1992.
- [16] https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1987/documents/hf_jp-ii_apl_19871204_duodecimum-saeculum.html.
- [17] Meyendorff, J., *Teologia Bizantină*, trad. Pr. Dr. Conf., Alexandru I. Stan, Edit. IBM al BOR, 64-68, 1996.
- [18] Meyendorff, J., *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolae Buga, Edit. IBM al BOR, București, 191, 1997.
- [19] Sf. Iosif de Volokolamsk, *Epistolă către iconar*, trad. Evdochia Șavga, Edit. Sophia, București, 85, 2010.
- [20] *** *Le Stoglav ou les Cent Chapitres, Recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551*, traduction, Avec Introduction et Commentaire par E. Duchesne, Paris (VI), Librairie Ancienne Honore, Édité. Edouard Champion, Quai Malaquais, 133, 1920.
- [21] Tarabukin, N. M., *Sensul Icoanei*, trad. Vladimir Bulat, Edit. Sophia, București, 120-121, 2008.
- [22] Evdokimov, P., *Ortodoxia*, trad. PS. Dr. Irineu Ioan Popa, Edit. IBM al BOR, București, 235-236, 1996.
- [23] Lossky, V., *Vederea lui Dumnezeu*, Trad. Maria Cornelia Oros, Edit. Deisis, Sibiu, 124, 1995.
- [24] Uspensky, L., *Teologia Icoanei în Biserica Ortodoxă*, Trad. Teodor Baconsky, Edit. Anastasia, București, 62-63, 1994.

NAVIGATION AND PRIMITIVE CRAFTS – NECESSITY AND CREATION OF HOMO SAPIENS

**Vasile Dobref, Prof., PhD, "Mircea cel Bătrân" Naval Academy of Constanța;
Lorin Cantemir, Prof., PhD, Technical University of Iași; Edith-Hilde Kaiter,
"Mircea cel Bătrân" Naval Academy of Constanța**

Abstract: The essence of the paper is given by the generalized finding that Homo-sapiens, as an exponent of the superior organized living matter, benefits from the mobility property that he is bound to manifest in his life environment characterized by the existence of land, water and air. Consequently, he must find concrete solutions to benefit from mobility.

The hereby paper presents aspects of primitive means they used in order to enjoy mobility in the aquatic environment: rafts and hollowed tree trunks, called in different ways by the craftsmen.

The man was born free; since then he has done all possible efforts to keep this condition, considered as a natural and ancestral right.

Under this right, condition that he didn't quite realize for a while, he practiced migration and, as an aggressive form, the invasions. Under these conditions, the man had to find ways to exercise his condition of freedom of movement. Hence, he came into contact with the three states of nature: earth, water and air. The history has confirmed that Homo sapiens have been able to find solutions so that he shouldn't be restricted in exercising his condition of freedom. Born on Earth, the man adapted himself as best and fast as he could to this environment, even if it wasn't always beneficial and hospitable. More difficult was the problem of water, especially when this was in important quantities and volumes and when it flowed influenced by gravity. As in most cases, Mother Nature has provided the solution – floating of tree trunks. The primitive man could not explain it to himself, but he used it successfully.

Today science and the measurements explain that the majority of trees' species weigh less than water. From this difference, it results the ability of wood to float.

The first means of navigation, or of using the water way, was demonstrated by nature by means of floating bodies which were lighter than water, various kinds and types of existing wood such as trees or stems, twigs, branches or other tubular shaped vegetation, more or less woody but resistant, similar to bamboo or cane, which was stiffened by binding, weaving or even soaking, as found in the Euphrates area, Kuwait or Oman. The oldest traces come from As-Sabiyah in Kuwait. Of course, we do not know exactly how these ways of navigation were used; we do not know what and how they were carrying, or how their propulsion and movement were achieved. The logic tells us that they used sticks, pipes and in some cases even arms, legs and palms. Subsequently, the improved propulsion of palms led to the appearance of shovels, oars, paddles, rotating blades and of the rotating hub with multiple blades, which much later turned into a wheel paddle.

Of all the navigation means that nature suggested to man, the raft was the preferred option. Through its ruggedness and its floating ability, it represents the surest navigation means; we have to appreciate that completing a raft requires a simple technology, possible to be used in Neolithic. The tree trunks could be achieved by carving, using stone axes, and by combining it with cutting, the latter process being performed with the help of flint blades whose blade presented a natural irregular toothing, which could be used for a more superficial cutting of the chips derived from the chopping axe. Of course, cutting

a tree trunk couldn't be made quickly and easily, so it is believed that the first rafts were made of thinner young trees.

About the composition of rafts

Typically a raft contains a variable number of logs; their number is conditioned by the specific of the sailing route, so on a lake, where the waters are calmer and the banks are wide, a raft can contain between 15 and 30 logs. The limit is determined by the necessary pulling force and by the handling typically required by the length of the log, commonly of 10-15 m, and their diameters may vary between 0.6 and 0.8 m.

To prevent the dispersal of logs and ensuring their consistent behaviour, the rafts are transversally reinforced by 2-3 beams attached to the raft's longitudinal trunks, by means of iron staples or nails in the Iron Age.

The first representation of a log raft appears on a Mesopotamian bas-relief, which dates from the 7th century B.C. Of course, neither the bas-reliefs nor the pictographs detail the way in which the raft's logs are laterally connected. Sources dealing with this issue mention various ways that differ from area to area.

The authors will mention some solutions that seem to depend on the local conditions. Generally, in the absence of iron, there were used belts or leather straps, or various types of ropes and strings made of in a traditional way or created from yak hair. Most rafts were made of tree trunks, a solution which involved the simplest technology, by means of using stone tools, axes and flint blades with naturally toothed edges of 40-50 cm long; a lot of time and high energy consumption was demanded, but not only tree trunks were used as navigational aids.

Thus some credible sources asserted that the natives of New Guinea used, as floating bodies, roots of large trees, which were thus more stable and afloat. Coming back to the traditional rafts made of tree trunks, their use and existence is recorded both in documents and artifacts, so the work "De bellum Galane-Julius Caesar" reports that during the conquest campaign of Gallia Comata, the Gallo-Celtic population used rafts for crossing watercourses. We will also state that the conquest campaign of Gallia Comata / Gaul by the Romans took place during 58-52 B.C.; later, after about two centuries, there were found the remains of two log rafts on the banks of the Rhine. Thus it is known that the Celts were great craftsmen, who used iron tools, more effective than the stone ones that were used by the Romans, both to improve various types of carts and to build ships of boards which were bound with iron nails. It is believed that the Roman army arrived in Britain using boats or rafts made by Celt craftsmen from Gallia, helped by the Roman artisans; it is possible that there were used rafts to sail to cross the English Channel. The known historical sources do not refer to how the Roman legions came to Britain in 43 B.C. What is undeniable is the fact that traditional rafts allowed the existence of significant buoyancy and Gallia Comata (meaning forested) used to have sufficient forests.

To get an idea about a possible performance regarding the buoyancy of a raft, we will consider first a single easy tree trunk, for example fir, larch, pine or spruce. For our estimation, we will choose a spruce trunk of 5 m length and with a diameter of 0.3 m and, as a rough guide, we will mention the specific weights of the related tree species considering their humidity in a percentage of 15%. The specific weight will be expressed in g/cm³:

- Fir: 0.45
- Spruce: 0.48
- Larch: 0.6
- Pine: 0.52

We will mention that in Romania the normal humidity is considered to be 16%. We will emphasize that the specific gravity of water at 0° C is 0.99987 kg / dm³ and 0.0097 g / cm³, so higher

than in most wood species. It follows that at a higher humidity level, the specific weight of the wet wood will increase and buoyancy will be reduced.

Further on we will present the density ρ (kg / m³) of softwoods with a humidity of ρ_u (5%) and ρ_u (95%) as well as the percentage increase in specific weight

	ρ_u (5%)	ρ_u (95%)	Weight increase %
Fir	400	480	20%
Larch	500	600	20%
Spruce	375	440	17,3%
Pinus Sylvestris	430	560	30%

Resinous densities depending on humidity

As it can be noticed, the woody essences mentioned above are specific to areas with temperate climate which is characteristic for Europe. But we cannot neglect the other areas, particularly the hot area where balsa grows, the wood with the lowest specific gravity of 0.17 g/ cm³ and bamboo, a species very resistant from the mechanical point of view, with a specific lightweight situated between 0.3 and 0.4 g/ cm³. These qualities favourable to good buoyancy convinced the Huari Indians from South America to devise a minimum raft, made only of nine bamboo sticks, arranged crosswise, which ensured a good stability; and the Aymara Indians, created floating bridges out of bamboo sticks.

About floating-buoyancy

The floating capability of some bodies was found and perceived only by visual observation and understood from a physical point of view by the great Archimedes through stating his principle. Essentially, Archimedes formulated the principle of rejecting the introduction of a body in a fluid (in the first stage a liquid that opposes this action with a force of antigravitational sense created by a pressure produced by the weight of the water volume displaced by that body). It follows therefore that if the weight of the body subjected to gravitational force is greater than the reaction force generated by the weight of the displaced water volume, the body will sink in the liquid, and vice versa, if the weight of the displaced liquid volume is greater than the weight of the submerged body, the submerged body will float. These two situations are expressed by two inequalities, namely:

When:

- a. $-G_{es} > G_{vad}$ appears sinking
- b. $-G_{es} < G_{vac}$ appears floating to the surface

In the two inequalities the terms have the following meanings:

G_{es} = weight of the submerged body

G_{vad} = weight of displaced water volume

Finally, the following situation appears: $G_{es} = G_{vad}$ where the body floats inside the liquid at a certain depth.

Finally, the three cases can be discussed helped by the following explanations: both G_{es} and G_{vad} can be expressed through the volume V_{cs} body multiplied by the adequate specific gravity ρ_{cs} of the submerged body and ρ_{vad} = specific weight of the displaced liquid volume.

$$\text{It appears that: } V_{cs} \times \rho_{cs} = V_{vad} \times \rho_{vad}.$$

How the two volumes are identical, it results that the three cases discussed depend only on the specific weights. Hence, water of a greater specific gravity helps buoyancy. Thus specific seawater gravity is greater than that of freshwater courses. Thus the Black Sea water contains 1770 mg/litre of salt water, the Mediterranean Sea water contains 3370 mg/litre and the Dead Sea waters contain 23,200 mg/litre.

BIBLIOGRAPHY:

1. Crăciunoiu, Cristian, *Corăbii străbune*, Ed. Sport și turism, 1983.
2. Lips, Iulius, *Obârșia Lucrurilor*, Ed. Științifică, 1960.
3. Matei, Paul, *Mecanica Fluidelor și Mașini hidraulice*, Lito. Rotaprint I.P. Iași.
4. XXX Manualul Inginerului, vol.2, Ed. Tehnică, 1955.
5. XXXX Buletinul Construcțiilor în cerc, vol. 14/2004.