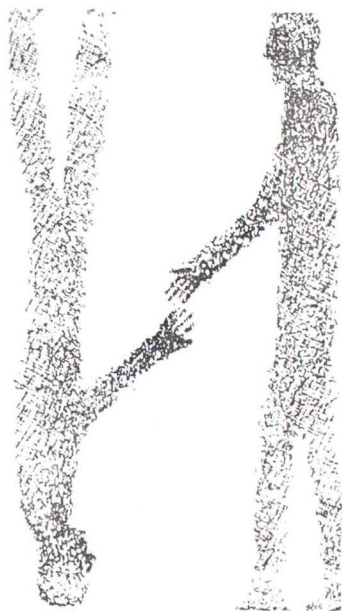


# Identitate și alteritate



Studii de imagologie

Editura Banatica  
Resita  
1996

**IDENTITATE ȘI ALTERITATE  
STUDII DE IMAGOLOGIE**

ISBN 973-97757-6-4

Consilier editorial: PETRU CĂLIN

Volumul reunește comunicările științifice prezentate la simpozionul  
SPAȚIILE ALTERITĂȚII care a avut loc la Lugoj  
în 30—31 mai 1996  
în organizarea  
UNIVERSITĂȚII BABEȘ-BOLYAI DIN CLUJ-NAPOCA  
MUZEUL DE ISTORIE AL JUDEȚULUI CARAȘ-SEVERIN DIN REȘIȚA  
MUZEUL MUNICIPIULUI LUGOJ

**IDENTITATE ȘI  
ALTERITATE**  
**Studii de imagologie**

**Coordonator: NICOLAE BOCȘAN  
VALERIU LEU**

**EDITURA BANATICA  
REȘIȚA  
1996**

**Coperta: Constantin Răducan**

## CUVÂNT ÎNAINTE

*Cercetările de imagologie și studiile de imaginar social au cunoscut o mare extensiune în istoriografia română, stimulate de explozia istoriografică din alte spații culturale, de excelențele rezultate obținute, de o firească nevoie de cunoaștere sau de progres în cunoașterea istorică. După Congresul internațional de istorie de la Stuttgart, imagologia și-a câștigat dreptul de existență în cetate, instituționalizându-se în universități, în programe academice, de doctorat sau masterat. Comisia de istoria mentalităților a Asociației istoricilor din Transilvania și Banat a inițiat organizarea unui simpozion dedicat celuilalt, Spațiile alterității sub autoritatea și în organizarea Universității „Babeș-Bolyai“, a Muzeului de istorie Reșița și a Muzeului de istorie și etnografie Lugoj. Organizat impecabil de Muzeul din Lugoj între 31 mai — 1 iunie 1996, prin grija doamnei directoare Luminița Wallner Bărbulescu și a echipei sale, simpozionul Spațiile alterității a reunit 25 de cercetători de la Cluj, Timișoara, Reșița, Lugoj, Deva, Oravița, București, Sibiu, care au dezvoltat diversele fațete ale alterității, metodologii distincte, perspective nebănuite de înțelegere și reprezentare a celuilalt. Domeniu major al istoriei mentalităților, imagologia și-a relevat valențele și importanța în cercetările de istorie comparată, istoria mentalităților, în studiile consacrate raporturilor dintre popoare și confesiuni, în istoria culturală sau socială și domeniile se pot multiplica.*

*Diversitatea și complexitatea tematică, perspectivele diverse pe care le propune, reclamă un efort considerabil de perfecționare metodologică, precizie terminologică, stabilizarea limbajului și nu în ultimul rând o mai precisă adecvare la rigorile reconstituirii istorice, fixarea granițelor domeniului și a limitelor acestuia.*

*Prezentul volum dorește să rețină atenția publicului asupra unui subiect ce câștigă tot mai mult teren în istoriografia românească în speranța instituționalizării acestui simpozion ca*

*o manifestare periodică a Comisiei de istoria mentalităților împreună cu muzeele bănățene și Universitatea Clujană.*

*Autorii mulțumesc și pe această cale directorilor Muzeelor din Lugoj și Reșița, Inspectoratelor pentru cultură ale județelor Timiș și Caraș-Severin, Consiliului județean Caraș-Severin și Consiliului orășenesc Lugoj pentru sprijinul acordat în organizarea simpozionului și apariția acestui volum.*

**Valeriu Leu  
Nicolae Bocșan**

**Biserica uitată.  
Imaginea bisericii ortodoxe răsăritene  
în scrierile călătorilor englezi  
din secolul al XVI-lea**

**Maria CRĂCIUN**

În scrierile protestante există un mit, în ceea ce privește asemănările dintre protestantism și ortodoxie. Aspectele subliniate în acest discurs sunt mai degrabă superficiale sau periferice corpusului de cunoștințe teologice. Cele mai frecvent menționate sunt comuniunea sub ambele specii, acordarea cupei laicilor și căsătoria clerului. Există o insistență asemănătoare asupra aspectelor instituționale, cum ar fi refuzul de a recunoaște autoritatea Papei drept cap al bisericii. Lăsând la o parte aspectele teoretice ne întrebăm ce se întâmpla în realitate în momentul în care protestanții obișnuiți, fără o pregătire teologică specială, aveau ocazia să-i observe pe ortodocși în propriul lor mediu. Într-o asemenea situație mai aveau protestanții disponibilitatea să recunoască asemănările între credința aleasă de ei și credința ortodoxă a bisericii răsăritene? Sau erau mai degrabă înclinați să observe diferențele evidente în ritualul și pietatea ortodoxă?

Scopul acestui studiu este să estimeze opiniile protestanților obișnuiți în momentul în care veneau efectiv în contact cu pietatea ortodoxă. Izvoarele sugerează că majoritatea călătorilor englezi aveau o credință protestantă puternică, care le influența în mod profund percepția pietății ortodoxe. Atitudinea lor era în general critică, mai degrabă decât înțelegătoare, și ei nu se puteau adapta obiceiurilor locale, alegând de multe ori să-și afirme cu fermitate propria credință și modelele devoționale.



În acest moment este probabil necesară o rezumare a esențelor discursului protestant care a dat formă credinței lor și care le-a indus probabil reacțiile. Protestanții erau obișnuiți cu o pietate cristocentrică, care excludea atât pietatea mariană, cât și adorarea sfinților. Ei credeau în mântuirea prin credință, minimalizând rolul faptelor bune și al unei omeniri active. Există un accent asupra scripturii și o respingere a tradiției. Serviciul divin și pietatea tind spre forme simplificate, ceea ce afectează ceremoniile și aspectele rituale. Serviciile pentru morți sunt descurajate. Protestanții preferau de asemenea un contact nemediat cu D-zeu, ceea ce afecta rolul clerului și modifica atitudinile față de funcția lui în societate. Toate acestea erau însoțite de o respingere a artei figurative în biserică.

Se pare că lipsa de informație și lipsa de familiaritate a dus în mod automat, la suspiciune și reticență. Posibilitatea de a-i converti pe alții la propria lor credință era întotdeauna o tentație. Aceasta era încurajată de faptul că în est călătorii se întâlneau atât cu creștini, cât și cu adepții altor religii: evrei, musulmani, religii extrem orientale și diverse nuanțe ale păgânismului. Această situație le consolida sentimentul misiunii.

Observațiile lor permit ieșirea la suprafață și a unor implicații politice, din moment ce comentariile se referă atât la creștini care trăiau sub stăpânirea musulmană în Asia Mică și în fostul Imperiu Bizantin, cât și la creștini ai bisericii ruse.

Atitudinea față de biserică greacă este influențată de statutul supus al acesteia, aflată sub stăpânirea „infidelilor”. Mult mai multă atenție este acordată, în consecință bisericii ruse, care este percepută ca o biserică liberă. Nenorocirile creștinătății răsăritene erau întâmpinate cu sentimente amestecate și provocau o reacție amivalentă. Simpatia pentru soarta lor este amestecată cu dispreț, atitudini intransigente (cu o nuanță ascunsă care sugerează că și-au meritat soarta) și o doză de condescendență. Mai multă atenție este acordată bisericii ruse ca instituție, aceasta operând în cadrul statului și fiind supusă numai autorității împăratului. Călătorii erau preocupați de control asupra problemelor spirituale și distribuirea autorității între împărat și mitropolit.

Sursele pe care le-am folosit sunt relatări de călătorie ale unor călători englezi, în marea lor majoritate protestanți, care, pe parcursul secolului al 16-lea, au vizitat mai multe teritorii

estice. În secolul al 16-lea nu erau numeroși protestanții care aveau efectiv posibilitatea să întâlnească credincioși ortodocși. Această oportunitate se ivea pentru negustori și navigatorii care călătoreau în răsărit în interesul coroanei și a noilor companii comerciale. Aceste scrieri captează opiniile unor oameni obișnuiți, care nu avea o implicare decisivă în biserică sau guvern, din care reprezentau totuși un segment receptiv și cult al populației. Ei pot fi considerați un segment adecvat pentru a estima vederile laicilor asupra pietății. Cultura lor este mai degrabă practică decât academică și în scrierile lor nu întâlnim o preocupare atentă pentru selectarea informației, citarea surselor, etc.

Acest dezavantaj este în mod categoric compensat de faptul că ei nu exprimă vederile unei elite intelectuale, ci pe cele ale unui spectru social mai larg. Ei nu au un interes special pentru biserică. Scopul lor era de a descrie în termeni generali țara vizitată și locuitorii ei. Putem asuma cu certitudine că ei au selectat detaliile care i-au șocat cel mai mult.

Pentru a putea face o comparație am folosit și unele surse catolice (una de secol XV și una de secol XVI) și mai multe surse protestante de secol XVI.

Este, în primul rând, important să estimăm adeziunea călătorilor la idealurile protestantismului, locul ocupat de religie în preocupările lor și dacă își asumau cu responsabilitate rolul lor de misionari. Dacă călătorii erau protestanți, trebuie să chestionăm forța convingerilor lor din moment ce acestea puteau explica reacția lor în observarea unor tipuri diferite de pietate.

Bazându-ne pe biografia lor, se poate afirma cu o oarecare siguranță că unii dintre acești scriitori au fost protestanți. De exemplu, se poate afirma despre Richard Chancellor că avea vederi protestante. Se presupune că el a fost crescut și educat de tatăl lui Philip Sidney. Acesta din urmă fusese membru al camerei private a regelui Edward VI. Familia este cunoscută pentru legăturile ei protestante și implicarea ei în cauza Reformei. Richard Hakluyt, pe de altă parte, a devenit preot în 1580 și, mai târziu (în 1589) a ocupat o prebendă vacantă la Westminster.

Sursele sugerează că majoritatea călătorilor păreau să aibă un sentiment puternic al misiunii lor. Ei doreau să implementeze religia adevărată, să condamne superstițiile și erorile. Un

text este dedicat lui Leicester, care este văzut ca un protector al preoților și pastorilor și al religiei adevărate<sup>1</sup>.

Ei aveau tendința să intre în competiție în mod natural cu alte denominații și să devină tot mai conștienți de diversele modele devoționale. Există o sugestie că ei ar fi înțeles faptul că ritualul exprimă concepte și credințe fundamentale. Apare la un moment dat o descriere a unui incident, mai degrabă ridicol, privind un franciscan care era iritat pentru că nu fusese invitat să cânte un „Te Deum“ pe corabie. El era foarte conștient de rolul său de cleric<sup>2</sup>. Izvoarele indică că atât catolicii, cât și protestanții, îl invocau pe D-zeu în bătălie. Inamicul era întotdeauna definit prin religie și, în consecință, conflictul era puternic ideologizat. Chiar și în acest context diferențele devoționale ieșeau la suprafață. Englezii remarcău persistent faptul că, catolicii invocau Fecioara în locul lui D-zeu<sup>3</sup>.

Relațiile dintre catolici și protestanți sunt relevante pentru că dovedesc importanța atașată de acești oameni credinței lor și tensiunile care se nășteau de aici. Relatările menționează un incident petrecut la bordul unei corăbii venetiene. În timpul unei furtuni, marinarii au acuzat un englez ca fiind cauza unei furtuni pentru că nu era un bun creștin. Ei se îndoiau de abilitatea englezului de a înțelege predica unui călugăr de pe vas. Tensiunea religioasă creștea în jurul faptului că fiecare denominație era convinsă de adevărul propriilor credințe și se definea drept unica cu adevărat creștină. Marinarii păreau iritați de comportamentul englezului, pentru că acesta nu respecta procesiunile, nu se închina imaginilor și nu se ruga Fecioarei sau Sfântului Marcu<sup>4</sup>. În mod evident, tensiunea se

---

<sup>1</sup> Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, vol. V. *Central and Southern Europe*, Edinburgh, 1887, p. 227, "Especially for preachers and Ministers of true religion: of which you have beene from time to time not onely a great favourer, but an earnest furtherer, and protectour".

<sup>2</sup> *The voyage of John Locke to Jerusalem, 1553*, in *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, Edinburgh, 1889, p. 164.

<sup>3</sup> *Idem*, vol. VII, *England's Naval Exploits against Spain*, Edinburgh 1888, p. 236, "...and to the honour of true religion:; "the foolish spaniards cried out according to their manner, not to God, but to our Lady (as they terme the Virgin Mary)".

<sup>4</sup> *John Locke*, in *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 182, "...that we are not indeede all good Christians, for there are in the ship some that hold very unchristian opinions... that I would not see when they said the procession, and honoured their images and prayed to Our Lady and St. Marke...".

năștea din practicile devoționale foarte diferite ale celor două grupuri, care nu puteau fi reconciliate. Animositatea italienilor față de englez era stimulată de atitudinea lui, de faptul că acesta respingea pietatea catolică a italienilor (pe care o considera ofensatoare față de D-zeu și destinată să atragă mânia divină) și nu se conforma modelelor lor devoționale. El refuza să cânte Ave Maria sau Salve Regina. El era convins că, în loc să se roage lui D-zeu și lui Isus, italienii se rugau altor sfinți cărora le solicitau ajutorul.

Această relatare servește ca să accentueze diferențele de ne-reconciliat dintre pietatea protestantă și cea catolică și adevărul fermă pe care călătorii o aveau față de aspectele rituale ale credinței lor.

Câteodată aveau loc incidente ușor provocatoare. Englezului i s-a oferit o imagine a Fecioarei pentru a o săruta. Realizând ceea ce se întâmpla, inclusiv natura provocatoare a invitației, el a încercat să o evite, dar fără succes, permițând ca incidentul să fie exploatat pe deplin. Englezul a fost acuzat de vederi luterane și tensiunea a dominat până când incidentul a fost uitat și animozitățile au fost calmate<sup>5</sup>.

Lucrurile au luat o întorsătură mai serioasă în Ormuz, unde catolicii i-au predat pe englezi autorităților cu acuzația că sunt spioni și eretici, care din nou era doar o definiție ideologică a inamicului<sup>6</sup>. În Goa, englezii au fost întemnițați și le-a fost cercetată credința. Rezultatul a fost că erau buni creștini catolici, dar ei au continuat să fie suspectați pentru că erau englezi, deci străini. Iezuiții erau de părere că ei ar fi trebuit să fie trimiși în Portugalia. Pentru că unul dintre ei era pictor, era nevoie de el pentru pictarea bisericii. El a fost în consecință adus în rândurile ordinului iezuit<sup>7</sup>. Cele două grupuri se suspectau reciproc. Iezuiții vedeau în englezi niște eretici și niște spioni. Englezul care se alăturase ordinului își regreta decizia de îndată ce tratamentul la care a fost supus l-a dezamăgit. El nu-și dorea să trăiască într-o mănăstire<sup>8</sup>. El însă

---

<sup>5</sup> John Locke, în *Idem*, vol. IX, Asia partea II, p. 181.

<sup>6</sup> *The manner of the entering of Soliman the great Turke, with his armie into Allepo in Syria, marching towards Persia against the Great Sophie, present at that time*, în *Idem*, vol. X, Asia partea III, p. 56.

<sup>7</sup> *Soliman to Allepo*, în *Idem*, vol. X, Asia partea III, p. 56-57, "They made the painter a Jesuite...".

<sup>8</sup> *Soliman to Allepo*, în *Idem*, vol. X, Asia, partea III, p. 60.

nu-și putea schimba hotărârea și, chiar mult mai târziu, se găsea în colegiul Sf. Paul din Goa<sup>9</sup>.

În consecință, sursele sugerează că, creștinii de indiferent ce denotație, în momentul în care vizitau estul erau înclinați să critice și nu erau în dispoziția cea mai tolerantă, din moment ce considerau propria lor nuanță de creștinism unica adevărată. Modul în care percepțiile lor personale au fost influențate de discursul la care au fost expuși a avut impact asupra atitudinii lor față de creștinătatea răsăriteană și față de soarta creștinilor care trăiau în Est.

Un grup de creștini care locuiau în Est erau membrii unor ordine religioase. Aceasta ridică, în primul rând, problema relațiilor cu populația indigenă. Ordinele mendicante (mai ales Frații Minci) au încercat să se facă utile răspândind creștinismul. O posibilitate era convertirea unor membri bogați și influenți ai comunității, care la rândul lor vor face alte convertiri<sup>10</sup>.

Relatările însă insistă, în general, pe varietatea tensiunilor existente. Uneori călugării au fost martirizați<sup>11</sup>. Martiriul putea fi rezultatul unor eforturi de a converti populația locală. Izvoarele sugerează că uneori frații acționau ca exorciști în numele lui Isus, care a murit pe cruce pentru mântuirea omenirii. Cei posedați erau aduși franciscanilor și, paralel cu exorcismul, ei încercau și o convertire a populației la creștinism, botezând-o în numele Domnului<sup>12</sup>. Indigenii ar fi trebuit să renunțe la idolii lor pe care îi cedau fraților. Această parte a relatării dă o impresie interesantă și suficient de clară a devoțiunii populare, a practicilor religioase populare și a obsta-

---

<sup>9</sup> *Soliman to Aleppo*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 65.

<sup>10</sup> În Fuso frații au convertit un om bogat și puternic la creștinism. "In the foresaid citie four of our friars had converted a mighty and riche man unto the faith of Christ" în "*Here begins the journall of Frier Odoricus, one of the order of the Minorites concerning strange things which he sawe among the Tartars of the East*" în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, 1889, p. 136; Odoricus comentează de asemenea asupra situației privilegiate a franciscanilor la curtea imperială, unde binecuvântarea lor era sollicitată. *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 140.

<sup>11</sup> De exemplu în Tana franciscanii. *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 124, Rămășițele fraților martirizați au fost transportate la Caitan, unde franciscanii aveau o reședință. "...unto which I transported the bones of the dead friars, which suffered martyrdom for the faith of Christ,..." în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 133-134.

<sup>12</sup> *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 147.

coleurilor cu care se confrunta misiunea creștină<sup>13</sup>. Idolii erau distruși în mod ritual prin foc. Dar diavolii din interiorul idolilor mureau numai după intervenția divină, după ce focul era stropit cu apă sfințită. Acesta este scenariul unei bătălii între creștinătate și credința cea veche, o bătălie care trebuia câștigată de creștinism. Pentru a accentua impactul asupra populației, arderea idolilor câștigă o dimensiune spectaculoasă, devenind o ceremonie cât mai publică<sup>14</sup>. Concluzia, foarte optimistă, a acestei relatări era aceea că frații misionari au avut succes și au botezat un număr de oameni<sup>15</sup>.

Există, pe de altă parte, o anumită tensiune între creștinii apuseni și nuanțele locale ale creștinismului. În Ianzu, de exemplu, exista o reședință a franciscanilor, dar și trei biserici ale creștinilor nestorienii<sup>16</sup>.

În Nicomedia, unde locuiau mulți greci, era evidentă o aversiune a acestora față de latini<sup>17</sup>. Relatările îi avertizau pe călători să evite contactul cu grecii, explicând dezamăgirea pe care ei au avut-o când i-au întâlnit. Ei au găsit mai multă loialitate în rândul turcilor. Acesta este un clișeu tipic care apare atunci când o imagine preconcepțuită este comparată cu realitatea și aceasta din urmă nu se conformează idealului elaborat. Relatarea remarcă că oamenii nu-i iubeau pe creștinii care aparțineau bisericii Romei. Loialitatea față de această biserică era oportună, dar nu neapărat sinceră. Papa îi declarase recent schismatici și îi condamnase într-un conciliu. Autoritatea era astfel invocată pentru a accentua această imagine negativă a creștinătății răsăritene<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> "...then the sayd friers kindle a fire in a public place (wherunto the people resort that they may see the false Gods of their neighbours burnt) and cast the sayd idols thereinto." *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 147.

<sup>14</sup> *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 147.

<sup>15</sup> *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 147.

<sup>16</sup> *Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 137, „in which cite there is our receptacle for the friers of our order, and there be also three churches of the Nestorians“.

<sup>17</sup> *Voyage d'outremer et Retour de Jerusalem en France par la voie de terre, pendant le cours des années 1432 et 1433, par Bertrandon de la Brocquiere, conseiller et premier ecuyer tranchant de Philippe le Bon, duc de Bourgogne, ouvrage extrait d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 164.

<sup>18</sup> *Bertrandon de la Brocquiere*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 165, "...le pape, dans un concile general, les avoit declaree schismatiques et maudits“.

O posibilitate de a evita tensiunea și conflictele care se puteau dezvolta din ea era segregarea. Pera, de exemplu, era locuită de greci, evrei și genovezi care beneficiau de o strictă segregare religioasă<sup>19</sup>. Existau tensiuni semnificative și între evrei și creștini în toate locurile vizitate de călători<sup>20</sup>. Este relatată la un moment dat o anecdotă amuzantă care accentuează tensiunea religioasă dintre creștini și evrei. Evreii găsiseră în una din clădirile lor o imagine a Domnului pe care o lapidaseră cu promptitudine. Drept răspuns, imaginea începu să sângereze. Impresionați de natura miraculoasă a fenomenului, ei au mers la episcop și au cedat casa lor pentru a fi transformată într-o biserică. Ideea accentuată de această istorioară este superioritatea creștinismului, recunoscută până și de inamicii lui<sup>21</sup>. Cu toate acestea, cele mai grave probleme în zonă erau create de relația dintre diversele religii dintr-un stat. Atât creștinii, cât și evreii, trăiau în mijlocul musulmanilor și, în ciuda segregării, tensiunea prevala. La Ierusalim, de exemplu, creștinii trăiau în cartiere speciale, „fontechi“, în spatele zidurilor și a porților închise. Intrarea și ieșirea erau complet interzise, mai ales vinerea, ziua de rugăciune pentru musulmani. Ideea dominantă era aceea că izolarea ajută la evitarea conflictelor<sup>22</sup>. Creștinilor, care trăiau în Cairo, li se interzisese să poarte culoarea verde, pentru că aceasta trebuia să rămână inaccesibilă infidelilor<sup>23</sup>.

Tot din Cairo provine și un alt exemplu care ilustrează tensiunile existente, deseori manifestate în polemica religioasă. O dispută teologică a avut loc între creștini și evrei, în care patriarhul ortodox, „un om cu adevărat sfânt“ a fost implicat. Într-un episod dramatic, patriarhului i s-a oferit otravă și el se

---

<sup>19</sup> *Bertrandon de la Brocquiere*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 163.

<sup>20</sup> *Frier Odoricus*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 124 Flandrina era locuită atât de evrei cât și de creștini.

<sup>21</sup> *Bertrandon de la Brocquiere*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 126.

<sup>22</sup> *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 196, "And by this means all parties are secure and void of feare: for in so doing the christians may sleep quietly and not feare nothing, and the Moores neede not doubt while they sleepe or pray, that the Cristians shou'd make any tumult, as in times past hath happened". Creștinii sunt urâți la Damasc, în *Idem*, vol. X, *Asia* partea III, p. 124.

<sup>23</sup> *A description of the yearly voyage or pilgrimage of the Mahomitans, Turkes and Moores into Mecca in Arabia*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 212.

presupunerea să se salveze prin forța credinței sale, care ar fi atras intervenția divină<sup>24</sup>.

Relatările subliziană, în general, incertitudinea vieții creștinilor în aceste teritorii. Chiar și atunci când erau bine tratați și se bucurau de anumite drepturi, așa cum era cazul portughezilor și a altor creștini din Negapatam, care aveau mai multe biserici și o mănăstire franciscană, exista întodeauna riscul resentimentelor și a conflictelor<sup>25</sup>. Conflictul și violența apăreau cu mai mare probabilitate într-o situație tensionată, când, atât creștinii, cât și evreii, riscu să devină țapi ispășitori. În mijlocul tensiunilor, ei erau mereu suspectați și riscu să-și piardă atât averile, cât și viețile. Segregarea lor religioasă și socială era frecvent remarcată de călători<sup>26</sup>.

În mod ciudat, simpatia pe care o atrăgeau era amestecată cu condescendență. Interesul pentru creștinătatea răsăriteană era marcat de conotații politice. Călătorii erau jenați de existența unei creștinătăți care trăia în supunere și dominată de necredincioși. Dependența față de turci era considerată o stare deplorabilă pentru un creștin<sup>27</sup>. Călătorii conștientizau starea lor privilegiată, pentru că nu trebuiau să suporte asemenea dificultăți. Ei se simțeau superiori din această cauză. Călătorii menționează explicit că puteau să se bucure de evanghelie sub protecția maiestății sale. Viețile pe care creștinii din Est trebuiau să le ducă sub conducerea principilor infideli puteau epica ignoranța lor și faptul că nu puteau să atingă aceeași cunoaștere a lui D-zeu. Călătorii exprimau speranța lor de a converti acești creștini, trădând astfel adeziunea lor la misiunea creștină. Ei sperau că, sub stăpânirea unui principe care profesa religia adevărată a lui Hristos, aceste popoare ar fi

---

<sup>24</sup> *A Description of the yearly voyage*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 202, "take and drinke this potion, which I will give thee: and if thy Christ be true Messlah and God, he will (sayd he) deliver thee from danger".

<sup>25</sup> *A Description of the yearly voyage*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 253, "yet for all this, they are amongst tyrants, which always at their pleasure may doe them some harm".

<sup>26</sup> *A Description of the Voyage to Constantinople and Syria, begun the 21st of March 1593 and ended the 9th of August 1595.*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 325.

<sup>27</sup> *Bertrandon de la Broquiere*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 187, "En verite, c'est pour la chretienete une grande honte, il faut en convenir qu'elle se laisse subjurer par de telles gens", p. 194, "Cette dependance me parut chose lamentable pour la chretienete".



putut fi stimulate să-l privească pe D-zeu în aceeași manieră cu ei<sup>28</sup>.

Condescendența era întărită de implicația că, creștinii din Est și-au dobândit această soartă prin comportamentul lor. Relatările sunt pline de anecdote moralizatoare care sugerează acest lucru. De exemplu, cele referitoare la creștinii din Cipru, care înainte de sosirea turcilor erau complet imorali și lipsiți de D-zeu. Ei intrau călare în biserică în timpul serviciului divin. Lecția pe care le-a dat-o D-zeu a fost transformarea bisericii într-o piață de către turci<sup>29</sup>. Relatările dezamăgesc ocazional pentru că furnizează cele mai restrânse informații despre viața religioasă în țările pe care le descriu. Câteodată, călătorii se comportau ca cei mai simpli și neatenți turiști. Există, în una din relatări, o descriere aproape turistică a Ierusalimului, cu un accent asupra locurilor semnificative legate de viața Mântuitorului<sup>30</sup>. Este menționată o mănăstire locuită de călugări greci în Chios<sup>31</sup>. Mai interesante sunt comentările legate de Hagia Sophia. Călătorii păreau conștienți că pe vremea împăraților creștini aceasta era biserica catedrală cea mai importantă<sup>32</sup>. Ei remarcă că în Constantinopol sunt mai multe biserici foarte frumoase. Cea mai remarcabilă este Hagia Sophia unde însuși patriarhul ține slujbă<sup>33</sup>.

Există o anumită doză de curiozitate privind slujba ca atare, și, în general, credințele acestor oameni. De exemplu, în cazul Constantinopolului călătorul admite curiozitatea în ceea ce privește slujba ortodoxă și, în consecință, a vizitat o biserică

---

<sup>28</sup> *Voyage to Constantinople ans Syria*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 330, "and yet I could wish that such amongst us as have enjoyed the Gospel with such great and admirable peace and prosperity under her Maiesties government this forty yeeres, and have not all this time brought forth better fruits of obedience to God, and thankfullnesse to her Maiesty, were there but a short time to beholde the miserable condition both of christians and others living under such an infidell prince, who not onely are wrapped in most palpable and grosse ignorance of minde, but are cleane without the means of the true knowledge of God".

<sup>29</sup> *Voyage to Constantinople and Syria*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 334, "...but beholde the Judgement of the righteous God, who payeth the sinner measure for measure".

<sup>30</sup> *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 183.

<sup>31</sup> *Voyage to Constantinople and Syria*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 333, "...and in it is a monastery of greekish caloieros".

<sup>32</sup> *Voyages to Constantinople and Syria*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 331.

<sup>33</sup> *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 167.

în ziua în care patriarhul fusese acolo pentru slujbă<sup>34</sup>. Există interes pentru tipul de creștinătate profesat de acești oameni și diferențele rituale și doctrinale care decurgeau de aici. Comentariile sunt superficiale pentru început, dar câștigă în profunzime pe măsură ce călătorii se familiarizează cu locurile. Primul comentariu se referă la creștinismul rudimentar al locuitorilor din zona Mării Negre<sup>35</sup>. La faptul că în biserica Pantocrator existau călugări asemănători cu observații francezi<sup>36</sup>. Se comentează de asemenea asupra faptului că, grecii nu acordau o importanță mai mare relicvelor decât latinii<sup>37</sup>. Că existau călugări pe muntele Sfânt<sup>38</sup>. Că negustorii aveau o biserică proprie unde liturghia se făcea după modelul catolic. Ei remarcă că Philipopoli era în cea mai mare parte locuit de bulgari care aderau la biserica greacă<sup>39</sup>. Ca în Albania oamenii aveau părul lung și bărbi ca semn al credinței lor ortodoxe. Și călătorii întâlniseră un episcop și un doctor în teologie<sup>40</sup>. Dar cele mai multe dintre observațiile călătorilor indică diferențele de ceremonial și ritual mai mult decât de doctrină. Există, de exemplu, un comentariu referitor la un sat locuit de sârbi. Călătorul a participat la slujba din ziua de Paști, a ascultat liturghia și a ajuns la concluzia că acești oameni erau supuși ai bisericii latine și că ceremoniile lor erau identice cu cele ale bisericii apusene<sup>41</sup>.

Comentariile asupra bisericii ruse sunt, în mod paradoxal, mai bogate decât cele asupra bisericii răsăritene în general. Mai mulți călători remarcă numărul bisericilor, obiceiul de a

<sup>34</sup> *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 166.

<sup>35</sup> *Idem*, vol. X, *Asia* partea III, p. 167.

<sup>36</sup> *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 170, "Dans le jolie eglise de Pantheacrotor, occupe par de religieus caloyers, qui sont ce que nous appellerions en France moines de l'osservance".

<sup>37</sup> *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 171.

<sup>38</sup> *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 171.

<sup>39</sup> *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 187, "Phillipopole est peuplé en grande partie de Bulgares qui tiennent la loi Gregoise (qui suivent la religion Grecque)".

<sup>40</sup> *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 191.

<sup>41</sup> *Bertrandon de la Brocquière*, în *Idem*, vol. X, *Asia*, partea III, p. 192, "Ce village est habité par des Rascienes. Le jour de Paques j'y entendis la messe en langue so'avonne. Il est dans l'observance de l'eglise Romaine, et leur ceremonies ne different en rien des notres".

avea mai multe biserici în incinta palatului și structura instituțională a bisericii<sup>42</sup>. Ei aveau tendința să fie impresionați de numărul semnificativ al mănăstirilor, de proprietățile pe care acestea le controlau, dar și de tendința împăratului de a supune mănăstirile autorității sale prin controlul exercitat asupra proprietăților acestora<sup>43</sup>. Mănăstirile erau locuite de un număr mare de călugări și frați. Ei păreau să fie destul de afluenți și își puteau permite să ofere ospitalitate călătorilor<sup>44</sup>.

Majoritatea bisericilor erau construite din lemn și acoperite cu șindrilă. Dar în palat erau și biserici de piatră<sup>45</sup>. Obiceiul care le părea cel mai ciudat călătorilor englezi era acela de a avea două biserici, una care putea fi încălzită pentru iarnă și una pentru vară<sup>46</sup>. Relațiile dintre Împărat și Mitropolit erau deseori comentate, probabil pentru că era una dintre problemele majore ale epocii. În fond, toate țările europene se confruntau cu relațiile dintre regalitate și biserică. Călătorii comentează astfel asupra responsabilității mitropolitului în toate problemele religioase și asupra respectului pe care împăratul părea să i-l acorde<sup>47</sup>. Mitropolitul avea puterea de a reforma problemele religioase, el judeca și voința lui era ascultată<sup>48</sup>. Împăratul recunoștea demnitatea superioară a mitropolitului care își datora autoritatea spirituală direct lui Dumnezeu. Împăratul era doar reprezentantul temporal. El, în consecință, se

---

<sup>42</sup> Nouă biserici și o mulțime de oameni religioși sunt menționați în *The booke of the great and mighty Emperor of Russia and Duke of Moscovia, and the dominions orders and commodities thereunto belonging*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe and Adjacent countries*, partea II, Edinburgh, 1886, p. 42; p. 64.

<sup>43</sup> *The Newe navigation and discoverie of the Kingdome of Moscovia, by the Northeast in the yeere 1553: entreprised by Sir Hugh Willoughbie Knight, and performed by Richard Chancellor Pilot maior of the voyage, written in Latin by Clement Adams*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 74, 75.

<sup>44</sup> *The first voyage of Master Anthony Jenkinson, from the cite of London toward the land of Russia, begun the twelfth of May of the yeere 1557*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 215.

<sup>45</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *Eastern Europe*, p. 75. *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200.

<sup>46</sup> *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 197.

<sup>47</sup> *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200—201, "The Metropolitan dealeth in matters of religion, as himself listeth whom the Emperor greatly henoreth".

<sup>48</sup> *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 214.

supunea mitropolitului în problemele religioase și era ascultător<sup>49</sup>.

După ce au comentat asupra poziției bisericii în societate și aspectele ei instituționale, călătorii s-au putut devota subiectului, mult mai interesant, al diferențelor religioase. Începând cu secolul al XVI-lea, probabil în legătură cu dezvoltarea și răspândirea ideilor protestante, oamenii erau mult mai conștienți de diferențele religioase. Discursul lor era marcat de intenții prozelite, mai înclinat în favoarea propriei denominații și tinzând să elimine religiile rivale<sup>50</sup>.

Când călătorii au venit în contact cu biserica răsăriteană, ei au comentat asupra structurii ei instituționale, asupra liturghiei, asupra ritualului și au remarcat pietatea și modelele devoționale ale membrilor ei. În ceea ce privește creștinii, în Asia Mică există un număr de comentarii interesante asupra bisericii siriene și maronite sau asupra georgienilor și nestorienilor. Sirienii țin liturghia după modelul grec, în timp ce maroniții aparțineau instituțional bisericii romane<sup>51</sup>. Georgienii erau și ei creștini ai bisericii grecești. Există unele comentarii, pur explicative, asupra structurii instituționale a bisericii lor, menite să asigure o mai bună înțelegere a acesteia. Ea aparținea ierarhic patriarhatului Antiohiei<sup>52</sup>. Comentariile asupra bisericii nestoriene sunt în general negative<sup>53</sup>.

Creștinii trăind în teritoriile musulmane, sub ocupația turcă, beneficiază de regulă de mai multă atenție. Călătorii considerau că acești creștini trebuiau întăriți în credința lor și ajutați<sup>54</sup>. În Constantinopol, ei au vizitat Hagia Sophia, care fu-

---

<sup>49</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 214.

<sup>50</sup> *Idem*, vol. VI, *Madeira and the Canaries ancient Asia, Africa*, Edinburgh, 1887, p. 40. "... and whil'est ech one thinke themselves to treade the staight pathe of everlasting blessednesse and contendeth with eigre mode and bitter dispute, that all other erre and be Iedde farre a wrie: and whil'est every man struglethe and striveth to spread and enlarge his owne secte, and overthrowe, others. Thei doe soe hate and envie, so persecute and annoy ech one and other, that at this daie a man cannot safely travaill from one country to another".

<sup>51</sup> Hakluyt, în *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 109.

<sup>52</sup> *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 147.

<sup>53</sup> *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 150, "...of the wicked sect of the Nestorians".

<sup>54</sup> *A briefe relation of the siege and taking of the cite of Rhodes, by Sultan Soliman the great Turke translated out of French into English at the motion of the Reverend Lord Thomas Dockwray, great Prior of the Order of Jerusalem in England, in the yeere 1524.* În *Idem*, vol. V, *Central and Southern Europe*, Edinburgh, p. 225.

sese cea mai mare biserică atunci când țara fusese creștină. În Cipru, la Famagusta, călătorii au vizitat o biserică pentru a vedea relicvele Sfântului Iacob. Apoi au vizitat o biserică greacă. Călugării, mai înainte preoți, fuseseră căsătoriți, dar, impresionați de numărul mare de mănăstiri, aparținând atât francezilor, cât și grecilor. Lângă oraș ei au vizitat o mănăstire greacă. Călugării, mai înainte preoți, fuseseră căsătoriți, dar, după primirea în cadrul ordinului, ei au dus o viață ascetică. Nu li se permitea să mănânce carne. Dacă nu respectau această regulă, nu li se permitea să citească liturghia. Remarcile privind castitatea și practicile ascetice ale grecilor sunt pozitive<sup>56</sup>. Într-un alt loc, relatările insistă asupra legendei unui loc sfânt suspendată în aer<sup>57</sup>. Relatările mai conțin și numeroase comentarii asupra bisericilor și mănăstirilor grecești<sup>58</sup>. Există informații despre structura bisericii din Cairo, unde existau doi patriarhi: unul al grecilor și altul al iacobiților<sup>59</sup>. În consecință, cele mai multe comentarii asupra bisericii răsăritene se limitează la descrieri. Cu toate acestea, câteodată relatările călătorilor sugerează și diferențe doctrinale și rituale. Cele mai interesante privesc biserica armeană. Primele remarci se ocupă de diferențele ce apar în anul liturgic, absența Crăciunului, a veghilor și a posturilor. Există o insistență specială asupra postului și mai multe explicații privind postul Paștelui<sup>60</sup>. Ei observă de asemenea ritualul postului. Următoarele comentarii privesc liturghia. În timpul postului, liturghia se ține atât sâmbăta, cât și duminica. Cupa folosită la liturghie era de sticlă și câteodată slujba se făcea fără odăjdii sau alte or-

---

<sup>55</sup> John Locke, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 169.

<sup>56</sup> John Locke, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 171, "These Greekish Friars are very continent and chast, and surely I have seldom seen (which I have well noted) any of them fat".

<sup>57</sup> John Locke, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 171.

<sup>58</sup> John Locke, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 175—177.

<sup>59</sup> *A Description of the yearly voyage*, în *Idem*, vol. IX, *Asia* partea II, p. 202.

<sup>60</sup> *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 148, "But they differed in many things, from the belief and faciones of the true church. They knew no Christmas dale, no vigilles, nor the four quarter fastes, which we call Imbruing dales. They fasted not in Easter even, because (saie thei) that Christ rose that daie aboute even tide. Upon everie Saturdaie, betwixte Easter and Whitsuntide, they did eate fleshe. They ware greate fasters, and beganne their Lente three weeks afore us: and so streightly fasted it, that upon the Wednesday and Fridaie, they neither eate any kinde of fishe, ne anythinge wherein was wine, or olla".

namente, în prezența diaconilor și a subdiaconilor. Este remarcată și absența purgatoriului. Și diferența doctrinală majoră, negarea existenței celor două naturi ale lui Hristos. Tonul este critic. Camăta și simonia sunt des menționate ca fiind în această biserică atât spirituale, cât și temporale, ca și în cazul georgienilor<sup>61</sup>.

John Locke comentează cel mai mult asupra bisericii grecești. El a vizitat bisericile ortodoxe din Zante și a devenit conștient de diferențele rituale. El remarcă altarele, prezența imaginilor și a altor ornamente. În Zante existau ambele religii. El întâlnește ambele feluri de creștini și catolicii păreau să aibă o biserică a lor, Santa Maria de la Croce. Catolicii aveau, de asemenea, o mănăstire aparținând fraților, dar relațiile dintre denumiri nu erau amicale. Ei evitau contactul din moment ce diferențele între religii erau atât de mari. Grupul de catolici pare să fi fost foarte mic. La Sf. Ilie, o altă abație a fraților, fuseseră numai doi călugări, dintre care unul murise recent<sup>62</sup>.

Există și o altă relatare a unei vizite la biserica greacă din Limisso, în Cipru. Scopul declarat al călătorului era să vadă și să înțeleagă ritul și ceremoniile acelei biserici. El se simțea tentat să comenteze asupra pietății și a devoțiunii, dar nu foarte pe larg, temându-se să nu jignească. Aceasta tinde să sugereze că remarcile sale ar fi fost mai degrabă critice. El comentează asupra faptului că, credincioșii nu îngenuncheau în timpul serviciului divin. Unele comentarii se referă la arta religioasă ortodoxă. Călătorul observă absența imaginilor sculptate sau gravate în aceste biserici și prezența abundentă a picturii. El comentează asupra modelului devoțional, asupra lumânărilor aprinse în fața icoanelor și asupra închinării la icoane. El discută modul în care congregația este aranjată în biserică, bărbații și femeile separați, femeile aproape de intrarea în biserică<sup>63</sup>.

Călătorii englezi erau la fel de preocupați de serviciul divin din biserica rusă. Ei erau dornici să evedențieze aspectele care o deosebeau de restul creștinătății. Comentariile

---

<sup>61</sup> *Idem*, vol. VI, *Madeira*, p. 148, "They were all busy usurers and simonites bothe spirituall and temporall, as the Georgians were. Their priests studied sothesaieng and Nigromancie".

<sup>62</sup> *John Locke*, în *Idem*, Vol. IX, *Asia*, partea II, p. 158.

<sup>63</sup> *John Locke*, în *Idem*, vol. IX, *Asia*, partea II, p. 161, „Their women are always separated from the men, and generally they are in the lower end of the church“.

asupra pietății rușilor sunt mult mai explicite în dezaprobarea lor. Se pare că scriitorii au lăsat la o parte teama de a jigni prin comentariile lor și, în consecință, au lăsat descrieri mult mai detaliate ale modelelor devoționale.

Pentru început, toate diferențele erau remarcate și, în mod obișnuit, călătorii menționau că rușii aveau aceeași religie cu grecii. Impresiile erau critice iar „excesele” și „superstițiile” des menționate<sup>64</sup>.

Rușii păreau să țină slujba zilnic în bisericile lor, foarte devreme dimineața, cu cel puțin două ore înainte de răsăritul soarelui. Ei țineau apoi liturghia la ora 9<sup>65</sup>. În timpul slujbei, erau liniștiți și respectuoși<sup>66</sup>. Cele mai multe remarci privesc slujba ținută în vernacular, o remarcă la care ne putem aștepta de la un comentator protestant. Folosirea vernacularului în liturghie este o trăsătură a bisericii ortodoxe care este recepțată pozitiv de observatorii protestanți ce comentează ca atare asupra ei<sup>67</sup>. De asemenea, în mod suficient de previzibil, călătorii protestanți erau interesați de euharist și comentau asupra comuniunii sub ambele specii, dar și asupra excesului de ceremonial, atât de difert de obiceiurile din biserica engleză. Credințioșilor se pare că li se acorda comuniunea fără restricții<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, Vol. III, *North Eastern Europe*, p. 49—50, „They doe observe the lawe of the Greeks with such excesse of superstition, as the like has not bene heard of.”; p. 72, p. 76. Sursa noastră observă și faptul că rușii scriau într-o manieră similară cu grecii., *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200. Ei constată că ritul este asemănător cu cel al bisericii grecești; p. 217. Ei permit numai exercițiul religiei grecești în țara lor.

<sup>65</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe* partea II, p. 51.

<sup>66</sup> *Richard Chancellor*, written by *Clement Adams*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 73, „...but in the time of the rest of the service they use great silence and reverence and behave themselves very modestly, and in good sorte”.

<sup>67</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 73, „Their divine service is all done and said in their owne language, that every man may understand it...”, *Anthony, Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, 217, „All their service is in the russe tongue...”.

<sup>68</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, „They have the sacrament of the Lords Supper in both kindes, and more ceremonies than we have. They present them in a dish in both kindes together, and carrie them rounde about the church upon the Priestes head, and so doe minister at all such times as any shall require”.

Ei foloseau pâinea dospită pentru împărțanie<sup>69</sup> și o ofereau tuturor amestecată cu vin.

Călătorii protestanți, în schimb, nu erau foarte impresionați de cunoștințele religioase ale credincioșilor. Cu toate că excesiv de devotați, rușii tindeau să ignore conceptele fundamentale ale creștinismului. În ciuda audierii liturghiei în propria lor limbă, ei persistau în „ignoranța” și în „superstițiile” lor. Aceasta era, în parte, din vina clerului care citea neinteligibil, în timp ce credincioșii pur și simplu nu ascultau. Ei aveau tendința să vorbească între ei în timp ce preotul citea<sup>70</sup>

Ei foloseau atât Vechiul, cât și Noul Testament, pe care îl citeau zilnic și, cu toate acestea, cunoștințele lor religioase nu se îmbunătățeau. Acest tip de afirmație trădează din nou un punct de vedere protestant, care în mod evident asociază lectura Bibliei cu o epurare religioasă, cu eliminarea superstițiilor și cu o familiaritate crescută cu adevărata credință creștină. După toate aparențele, credința rezulta din înțelegere, iar înțelegerea depindea de cunoaștere<sup>71</sup>. Citirea scripturii, cu toate că se făcea în rusă, era atât de inadecvată, încât chiar cititorul nu înțelegea ce citește, în timp ce ascultătorii îl ignorau complet<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 73, "they recieve the Lords Supper with leavened bread, and after the consecration, they cary it about the church in a saucer, and prohibite no man from reciving and taking of it, that is willing so to doe."; *Anthony Jenkinson* în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 217, "they minister the communion with bread and wine after our order, but he breaketh the bread and putteth it into the cup unto the wine, and commonly some are partakers with them, and they take the bread out againe with a spoon together with part of the wine, and so take it themselves, and give it to others that receive with them".

<sup>70</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "For when the Priests doe reade, they have such tricks in their reading, that no man can understand them, nor no man giveth eare to them. For all the while the Priest readeth, the people sit downe and one talk with another".

<sup>71</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 49—50, "They have the olde and newe Testament, which are daily read among them, and yet thair superstition is no less".

<sup>72</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 73, "They use both the Olde and the Newe Testament, and read both in their own language, but so confusedly that they themselves that doe reade, understand not what themselves doe say, and while any part of either Testament is read, there is liberty given by coustome to prattle, talke, and make a noise..."



Relatările sugerează că rușii, deși foarte devotați și pioși, nu se rugau foarte mult și aveau noțiuni religioase foarte precare. Singura rugăciune pe care o repetau în biserică era „Doamne miluiește-ne“ și cei mai mulți dintre ei nu cunoșteau Tatăl Nostru. Acest lucru trebuie să fi fost în mod particular șocant pentru călătorii protestanți din moment ce Tatăl Nostru câștigase o foarte mare importanță în lumea reformată<sup>73</sup>. Același lucru era adevărat pentru crez și pentru cele 10 porunci pe care rușii tindeau să le ignore<sup>74</sup>. Ei aveau înclinația să justifice această atitudine în două moduri. În primul rând spunând că aceste lucruri erau misterioase și sacre și nu trebuiau discutate în afara bisericii de oameni obișnuiți. Și, în al doilea rând, prin sugestia că cele 10 porunci care au fost date de Moise în lege au fost abolite prin patimile și moartea lui Hristos. În consecință, ei nu mai considerau necesar să se supună acestor porunci<sup>75</sup>. Relatările sugerează că acest lucru era adevărat, deoarece credincioșii examinați în privința legii și a poruncilor nu erau de acord decât cu puține dintre acestea<sup>76</sup>. Rușii nu vorbeau decât propria lor limbă, respingeau studiile și scrierile umaniste și ignorau latina, greaca și ebraica<sup>77</sup>. Faptul că nu aveau destui preoți care să instruiască poporul era responsabil, în primul rând, pentru această situație. Foarte mulți oameni credeau că fiecare imagine este un D-zeu<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "For the tenth man within the land cannot say the Pater Noster".

<sup>74</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 217.

<sup>75</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "And as for the Creed, no man may be so bolde as to meddle therewith but in the church: for they say it shoulde not bee spoken of but in the churches. Speake to them of the commandements, and they will say they were given to Moses in the law, which Christ has now aborgated by his precious death and passion: therefore (say they) we observe little or none thereof.", p. 73.

<sup>76</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, partea II, p. 50, "For if they were examined of their lawe and commandments together, they shoulde agree but in fewe poynts".

<sup>77</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, Vol. III, *North Eastern Europe*, p. 73, "...all studies and letters of humanitie they bitterly refuse: concerning the latine Greeke and Hebrew tongues, they are altogether ignorant in them".

<sup>78</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, Vol. III, *North Eastern Europe*, p. 216, "...so that there are many, and the most part of the poore in the who if one aske them how many gods there be, they will say a great many, meaning that every image with they have is a God. ..."

Devotamentul față de imagini este comentat într-un mod destul de previzibil și indicând, din nou, un punct de vedere protestant. Relatările sugerează că rușii nu permiteau imagini sculptate sau gravate în bisericile lor, pentru că nu doreau să încalce poruncile divine. Dar, în schimb, aveau picturi în biserică. Ei se închinau imaginilor pictate, un obicei pe care călătorii nu-l cunoșteau în propria lor țară. Rușii, pe de altă parte, nu se închinau decât imaginilor produse în Rusia și se rugau lor numai după ce acestea fuseseră sfințite<sup>79</sup>. Ceremoniile de închinare erau comentate critic de către călători. Ei remarcă lumânările, banii oferiți imaginilor, excesul de ceremonial. Tonul lor sugerează de multe ori lipsa de familiaritate cu arta sacră în general și, în special, cu icoanele. Cuvântul icoană nici măcar nu este folosit, scriitorii menționând mai ales „imagini pictate pe table și scânduri”. Ei erau conștienți că închinarea la icoane era legată de cultul sfinților, că oamenii se închinau imaginilor sfinților pictate pe aceste table de lemn<sup>80</sup>. Relatările nu permit să ne facem o impresie despre un nivel mai larg al pietății, comentând asupra prezenței icoanelor în casele private. Aceasta ne permite, într-o oarecare măsură să luăm în considerare pietatea individuală. Izvoarele folosite sugerează că oamenii țineau icoane ale sfântului patron în casele lor, de obicei plasate în cel mai întunecat colț. Deși comentariile călătorilor denotă lipsa de înțelegere în fața atitudinilor locale, ele sugerează totuși intensitatea respectului arătat icoanelor acestor sfinți patroni. Un vizitator care intra într-o casă trebuia să salute mai întâi sfinții, cu toate că nu putea să-i vadă<sup>81</sup>. Sf. Nicolae pare să fi fost unul dintre sfinții cei mai populari<sup>82</sup>. Există câteva comentarii referitoare la pictura morală. Călătorii erau surprinși că pereții bisericilor erau

---

<sup>79</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 49—50.

<sup>80</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 72. "... but their pictures painted on tables they have in great abundance, which they do adore and offer unto, and burne waxe candles before them, and cast holy water upon them, without other honour..."

<sup>81</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 73; p. 133.

<sup>82</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200—201.

complet acoperiți de pictură, chiar și tavanul. Imaginea principală era cea a Fecioarei<sup>83</sup>.

Imaginile, sau mai degrabă sfinții, păreau să aibă o funcție intercesorie. Călătorii au observat că oamenii cereau ajutorul acestor imagini în efortul lor zilnic<sup>84</sup>. Oamenilor li se cerea prin lege să aibă imagini în casele lor și deasupra porții fiecărui oraș, ceea ce sugerează și un rol protector al icoanei. Rușii considerau un păcat atingerea părții pictate a icoanei<sup>85</sup>.

O parte a interesului călătorilor, în pietatea rusă este relevată de comentariile referitoare la intensitatea și durata lungă a posturilor. Cei mai mulți menționează că rușii aveau patru posturi pe parcursul anului lor liturgic<sup>86</sup>. Postul începea de vreme, în general într-o luni, și era în mod evident legat de mântuire. Cei care nu posteau nu puteau să speră să pătrundă în Împărăția Cerurilor<sup>87</sup>. Postul Paștelui este descris cu un interes aproape antropologic. În cel de al patrulea post oamenii posteau pentru Sf. Martin, Sf. Filip, Sf. Petru, Sf. Nicolae și Sf. Clement<sup>88</sup>. De-a lungul anului, oamenii posteau miercurea și vinerea. Cei mai mulți oameni religioși, mai ales călugării, nu mâncau niciodată carne, ci numai pește, unt și lapte<sup>89</sup>. Pare să fi existat un interes mare pentru obiceiurile dietetice ale călugărilor. Se menționează că aceștia mâncau varză și castraveți, ridichi și alte rădăcini, dar beau și

---

<sup>83</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 215, "They shewed me the church, wherein were as many images as could hang about, and even the roofo of the church was painted full of images. The chiefe image was of our Ladie, which was garnished with gold, rubies, saphires and other rich stones abundantly".

<sup>84</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 216, "... for all the country and the Emperor's maiesty himself will blesse and bowe, and knocke their heads before their images, in so much that they will crie earnestly unto thier images to help them to the things which they need".

<sup>85</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 217.

<sup>86</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 200—201.

<sup>87</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 50—51; p. 73, "If they should breake that fast, their believe is they should not come in at heaven gates".

<sup>88</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 50—51.

<sup>89</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 51.

„quass“<sup>90</sup>. În timpul postului, oamenii se vizitau unii pe alții și își manifestau iubirea aproapelui și înțelegerea creștină. Ei se împărtășeau mai des și petreceau mult timp în rugăciune<sup>91</sup>. Ei credeau că în timpul postului Paștelui, care începea cu 8 săptămâni înainte de Paști, mitropolitul petrece 7 zile fără să mănânce de loc. Ei erau convingși că mulți oameni religioși exersau acest tip de practică ascetică<sup>92</sup>. Împăratul însuși postea foarte strict. Oamenii aveau tendința să nu iasă mult din casă în acest timp, așa încât străzile erau mai mult goale<sup>93</sup>. Cu toate acestea, în aceste relatări apare deseori o nota critică. În ciuda postului sever, majoritatea rușilor se bucurau de băutura și de alte plăceri ale vieții. Călătorii comentau asupra înclinației lor spre băutura<sup>94</sup>. Se sugerează că observarea strictă a formei nu îi face pe ruși creștini mai buni. Împăratul însuși era foarte pios și respecta toate posturile la fel ca și călugării<sup>95</sup>.

În aceste scrieri apare și o preocupare pentru moarte și mântuire. Călătorii englezi critică în mod deschis și în termeni foarte expliți credința rușilor în nevoia morților de a se prezenta la porțile raiului cu o dovadă că au trăit ca adevărați creștini ruși, respectând legea strămoșilor lor. Lor li se dădea în consecință o hârtie care le atesta credința<sup>96</sup>. Că-

---

<sup>90</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 51; p. 75; *Anthony Jenkinson* în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 216.

<sup>91</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 74.

<sup>92</sup> *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 209.

<sup>93</sup> *Anthony Jenkinson*, în *Idem*, Vol. III, *North Eastern Europe*, p. 209.

<sup>94</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 50 "Howbeit I believe there be in no other countrey the like people for drunkenness"; p. 51 "As for whoredome and drunkenness there be none such living..."; p. 74 "...but after that seventh nights fast is once past, there they returne to their olde intemperance of drinking, un comentariu foarte sugestiv referitor la aplicarea lor spre băutura necontrolată.

<sup>95</sup> *A briefe Treatise of the great Duke of Moscovia, his genealogie, being taken out of the Moscovites manuscript chronicles written by a Polache*. în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 12.

<sup>96</sup> *Richard Chancellor*, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 50—51 "And when any of them die, they have a testimonial with them in the coffin, that when the soule commeth to Heaven gates it may deliver the same to saint Peter, which declareth that the partie is a true and holy Russian."; p. 73 "There is one use and custome amongst them, which is trange and rare, but yet it is very ridicu-

lătorii considerau acest obicei ridicol. Când cineva murea, el era înmormântat cu o pereche nouă de pantofi pentru călătoria îndelungată, era pus într-un sicriu de lemn și însoțit la mormânt de oameni care duceau lumânări<sup>97</sup>. Oamenii care erau condamnați la spânzurătoare sau erau decapitați nu primeau o mărturisire a credinței lor. Această credință destul de înduioșătoare aruncă lumină asupra atitudinilor religioase ruse și indică o legătură între acțiunile individului și probabilitatea de a se mântui, sugerând responsabilitatea individuală în timpul vieții. Această credință nu era însă percepută în acest mod de scriitorii englezi contemporani. Aceștia, crezând probabil că mântuirea se obține numai prin credință, comentau sarcastic naivitatea rusă<sup>98</sup>.

Există mai multe comentarii asupra poziției și comportamentului clerului. Probabil cu un subiectivism de tip protestant, există mai multe remarci asupra egalității de statut dintre laici și clerici. Clerul nu purta veșminte distinctive, așa încât nu arăta diferit de laici. Li se permitea să se căsătorească, alt punct de interes pentru protestanți, dar dacă rămăneau văduvi nu li se permitea o a doua căsătorie. Ei deveneau călugări și li se recomanda din acel moment castitatea pentru tot restul vieții<sup>99</sup>.

Călugării erau respectați de împărat. Când luau masa cu el, ei erau serviți într-o manieră similară cu împăratul însuși. Împăratul, fiind el însuși foarte religios, plasa oamenii săi religioși deasupra nobililor săi și îi respecta mai mult<sup>100</sup>. În-

---

lous... they take the dead body and put it in a coffine or chest, and in the hand of the corpse they put a little scrolle, and in the same there are these words written, that same man died a Russe of Russes having received the faith and died in the same. This writing or letter they say they send to S. Peter, who receiving it (as they affirme) reads it, and by and by admits him into heaven,..."

<sup>97</sup> Anthony Jenkinson, in *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 221 "And put a new paire of shoes on his feete, because he hath a greate journey to goe,... but they forget not to put a testimonie in his right hand, which the priest giveth him, to testifie unto S. Nicholas that he died a Cristian man or woman".

<sup>98</sup> Anthony Jenkinson, in *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 221 "They that be hanged or such like, have no testimonie with them, how they are received into heaven, it is a wonder without their passport".

<sup>99</sup> Richard Chancellor, in *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 73; Anthony Jenkinson in *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 204.

<sup>100</sup> Anthony Jenkinson, in *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 204—205.

păratul nu se amesteca în problemele religioase. El le lăsa în seama mitropolitului. Acesta era în rang imediat după D-zeu, cu posibila excepție a Fecioarei și a Sfântului Nicolae<sup>101</sup>. Călugării purtau veșminte negre. În mănăstirile lor erau foarte ospitalieri, dând de mâncare tuturor călătorilor<sup>102</sup>. Preoții capabili să instruiască credincioșii erau însă foarte puțini. Preoții purtau o tichie pe cap. Ei își rădeau creștetul, dar restul părului și al bărbilor lor creșteau neatînse. Părul și barba lungă erau un semn distinctiv al clerului ortodox<sup>103</sup>.

Biserica rusă părea să organizeze un număr de procesiuni care marcau cele mai semnificative momente ale anului liturgic: În Ianuarie, de Bobotează, Împăratul mergea la biserică cu o procesiune condusă de mitropolit. Când ieșeau din biserică, procesiunea se îndrepta spre râu. Se făcea o gaură în gheață, așa încât apa să poată fi sfințită. Mitropolitul sfințea apa într-o slujbă solemnă. Apoi stropea cu apă sfințită împăratul și nobilii. După aceea oamenii umpleau vase cu apă pentru a le duce acasă. Atât copii cât, și alți oameni, erau aruncați în apa sfințită. Mai mulți tătari erau botezați sub privirile împăratului, chiar și caii împăratului erau aduși la râu pentru a bea din apa sfințită<sup>104</sup>. Lumânări și felinare erau purtate de procesiune alături de crucifixe și icoane, mai ales ale Fecioarei și Sf. Nicolae. Ordinea preoților în procesiune părea să fie importantă. Împăratul îl urma pe mitropolit și era, la rândul lui, urmat de nobili, în ordine ierarhică. Când ajungeau la gaura din gheață mitropolitul era singurul care se așeza. Împăratul rămânea în picioare<sup>105</sup>. Comentariile călătorilor referitoare la obiceiul de a face caii să bea din apa sfințită erau sarcastice<sup>106</sup>.

---

<sup>101</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 214 „The Metropolitan is next to God, Our Lady and S. Nicholas excepted“.

<sup>102</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 216.

<sup>103</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 217.

<sup>104</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 199—200, „Also there were brought the Emperors best horses, to drink at the sayd hallowed water“.

<sup>105</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 202—209.

<sup>106</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 209, „...and horses were brought to drinke of the same water, and likewise many other men brought their horses thither to drinke, and by that means they make their horses as holy as themselves“.

O altă procesiune majoră avea loc în Duminica Florilor. Un pom era împodobit cu fructe, în timp ce 5 băieți îmbrăcați în alb cântau. Lumânari, icoane și felinare erau purtate de procesiune. Preoții veneau în urma pomului, apoi nobilii, apoi împăratul și mitropolitul. Un cal era travestit în măgar și mitropolitul era așezat pe el, ținând o carte și un crucifix în mână. Împăratul însuși conducea măgarul. Ei mergeu de la o biserică la alta în incinta castelului. Apoi se întorcea la biserica imperială, unde se ținea slujba. După aceea, împăratul și nobilii luau masa cu mitropolitul. Restul săptămânii până la Paști era respectată în mod solemn. Oamenii stăteau acasă, iar împăratul se împărțăsea<sup>107</sup>.

Vinerea mare era petrecută în meditație și rugăciune. În fiecare an, în vinerea mare un prizonier era eliberat în locul lui Barabas. Oamenii mergeu la biserică unde rămăneau până a doua zi<sup>108</sup>. Un alt obicei al bisericii ortodoxe este amintit în contextul sărbătorilor de Paști și anume vopsirea ouălor. Fiecare om îi dădea preotului un ou. De asemenea, își dădeau unii altora ouă roșii ca un semn de iubire și ca să-și amintească învierea lui Hristos<sup>109</sup>.

Alte observații se referă la botez și căsătorie. Diferențele sunt remarcate, cum ar fi faptul că fiecare copil are mai mulți nași, că era botezat prin stropire, nu prin scufundare, și că era uns cu mir într-o ceremonie complicată, că nașii renunțau la diavol în numele copilului și că protecția sfinților era solicitată prin intermediul icoanelor. Nașii promiteau să crească copilul în credință, cu frica lui Dumnezeu, să aibă devotament față de icoane. Unul dintre ei îi dădea copilului o cruce pe care acesta se presupunea să o poarte întotdeauna. Un rus care nu purta crucea nu era considerat creștin<sup>110</sup>.

Căsătoria era și ea un ritual complicat, care implica promisiuni și daruri și protecția bisericii. Oamenii se căsătoreau

---

<sup>107</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 211.

<sup>108</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 211.

<sup>109</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 211.

<sup>110</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 218, "...then one of Godfathers must hang a crosse about the necke of the childe, which he must always ware, for that Russe which has not a crosse about his necke they esteem as no christian man".

tineri și soțiile duceau o viață izolată, ieșind numai pentru a se duce la biserică sau la prieteni<sup>111</sup>.

Dacă călătorii englezi erau critici față de ruși, atitudinea lor era reciprocă. Este evident din aceste texte că rușii nu aveau o părere prea bună despre pietatea protestantă, pe care o percepeau nu doar ca diferită, ci și inferioară. Ei considerau că englezii erau numai pe jumătate creștini și credeau că ei sunt mai sfinți decât englezii<sup>112</sup>. Ei se considerau superiori și creștinilor bisericii latine. Biserica rusă era singura biserică adevărată și perfectă. Ei detestau latina și nu vroiau să afbă de a face cu papa<sup>113</sup>. Ei se credeau adepții unei credințe și religii mai sincere. În mod evident, călătorii îi disprețuiau pentru această convingere<sup>114</sup>.

Deci, din punctul lor de vedere protestant, călătorii observau mai mult ritualul decât diferențele doctrinale ale bisericii răsăritene.

Izvoarele pe care le-am examinat sugerează că, catolicii erau mai preocupați de convertirea păgânilor și, în același timp, erau suficient de ostili față de ortodocși. Această atitudine continuă, pur și simplu, atitudini mai vechi (ale secolului XV). Relatarea scrisă de Betrandon de la Brocquiere sugerează că, catolicii nu erau mai toleranți față de ortodocși. Între ei și biserica răsăriteană existau numeroase tensiuni. În acest sens, s-ar putea specula că protestanții au moștenit o tradiție a intoleranței.

Atitudinea condescendentă este și ea în mare măsură moștenită. Ea este prezentă atât la călătorii protestanți, cât și la cei catolici, și perpetuează vederile secolelor precedente. O percepție a ortodoxiei la un nivel pur descriptiv exista atât în scrierile catolice, cât și în cele protestante. Sentimentul misiunii printre creștinii din est este mai puternic la sfârșitul

---

<sup>111</sup> Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 219—220.

<sup>112</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 49—50, "They say we be but halfe Christians: because we observe not part of the olde law with the Turks. Therefore they call themselves more holy then us"; Anthony Jenkinson, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 218—220.

<sup>113</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 138.

<sup>114</sup> Richard Chancellor, în *Idem*, vol. III, *North Eastern Europe*, p. 75, "...they hold opinion that we are but halfe christians, and themselves onely to be the true and perfect church: these are the foolish and childish dotages of such ignorant barbarians".



decât la începutul secolului al XVI-lea. Și este mult mai puternic la protestanți, decât la catolici. În final, pentru a răspunde la întrebarea principală, o metodă adecvată ar fi să comparăm remarcile pozitive făcute de călătorii protestanți, atunci când menționau asemănările dintre cele două religii, cu remarcile critice pe care le făceau când comentau asupra diferențelor.

La o privire superficială, reacția negativă o depășește cu mult pe cea pozitivă. În general, călătorii remarcau în mod critic excesul de ceremonial și adeziunea față de formele tradiționale ale religiei pe care ei le considerau superstiție. Ei criticau și formele diferite în care se oficiau botezul sau căsătoria. Dezaprobau lipsa implicării individuale în religie, atât de clară în modelele devoționale ruse (lipsa rugăciunilor, singura rugăciune fiind o cerere de îndurare; devotament excesiv față de imagini, considerat idolatrie, cultul sfinților și credința în rolul intercesor al acestora, procesiunile, apa sfințită) și faptul că, atât credincioșii, cât și clerul, considerau pregătirea pentru împărtășanie inutilă. Se accentuează de mai multe ori lipsa de restricții în primirea împărtășaniei de către credincioși. Călătorii sunt critici față de nivelul cunoștințelor religioase, comportamentul congregației în biserică și convingerea lor fermă că religia este o problemă a bisericii. Ei sunt critici față de statutul și rolul clerului rus, care era în general incapabil să-și îndeplinească responsabilitățile, mai ales aceea a instruirii credincioșilor.

În final, un număr de comentarii critice privesc concepția ortodoxă despre mântuire. Observatorii protestanți nu sunt capabili să accepte credința că postul sau alte practici ascetice ar putea obține mântuirea. Ei nu numai că condamnă legătura pe care ortocșii o stabilesc între acțiunile din timpul vieții și mântuire, dar și resping toate practicile privind morții și rolul intercesor pe care biserica îl joacă în schema mântuirii. În mod surprinzător, nu există nici un comentariu asupra rolului major al tradiției. Rușii trebuiau să dovedească că au trăit în credința strămoșilor lor. Există chiar o critică neașteptată a faptului că rușii își vorbeau numai propria limbă și respingeau studiile umaniste. Ei disprețuiau modul în care rușii se mândreau cu nuanța lor superioară de creștinism.

Comparativ cu toate aceste critici, există foarte puține comentarii pozitive. Ele sunt făcute de pe poziții protestante, fiind deseori previzibile, cum ar fi: folosirea vernacularului în liturgie, comuniunea sub ambele specii (ton foarte neutru-pri-

vind pâinea dospită), faptul că ambele testamente erau citite zilnic, egalitatea de statut și căsătoria clerului.

Cu toate că respectul ortodox pentru liturghie este remarcat, nu pare să fi existat înțelegere față de faptul că rolul central al liturghiei este o particularitate majoră a credinței ortodoxe, o trăsătură distinctivă, diferită de accentul protestant asupra predicii.

Există mai multe comentarii neutre asupra postului, deși este observat rolul lui în economia mântuirii. Pare de asemenea să fi existat un interes pentru faptul că religia era exprimată prin forme exterioare de comportament, de exemplu: strictețea postului, frecvența împărtășaniei, prezența la biserică și durata timpului petrecut în rugăciune.

Este evident că cele mai multe critici s-au făcut de pe poziții protestante și călătorii protestanți sunt cei care furnizează descrierile cele mai detaliate și directe ale pietății ortodoxe.

În concluzie, izvoarele examinate par să sugereze că protestanții care au venit în contact cu biserica ortodoxă erau mult mai înclinați să observe diferențele de rit și pietate, decât asemănările des invocate în discursul teologic protestant.

## Românii în sensibilitatea săsească și austriacă la sfârșitul sec. XVII și în sec. XVIII: clișee și stereotipuri

Toader Nicoară

Spațiu multiethnic și multiconfesional — spațiu multicultural deci — Transilvania a fost în epoca modernității locul în care s-au construit și coagulat într-un dialog continuu și după o alchimie ale cărei determinații interioare sunt greu de descifrat, identități naționale specifice. Fiecare din etniile aflate în acest spațiu și-a construit și alimentat la nivelul imaginarului, imagini de sine și identități proprii, în dialog și mai ales în contradicție cu ceilalți, și-a alimentat identitatea cu elemente valorizate pozitiv, în timp ce calitățile negative ale acelorași valori erau atribuite celorlalți. În realitatea transilvană imaginile reciproce au avut ca atare, un rol însemnat în dezvoltarea identității<sup>1</sup>.

În fața unei realități etnico-confesionale complexe și contradictorii, derutante și tulburătoare, istoriografia tradițională a rămas multă vreme într-o perspectivă etnocentrică, comodă de altfel, fiecare încercând să facă, cu mai mult sau mai puțin talent, un discurs paralel, în fapt, o pledoarie pro domo sua.

Pentru istoricul care vrea să pătrundă în profunzimea fenomenelor istorice din acest spațiu la sfârșitul secolului al XVII-lea și în secolul al XVIII-lea faptul se dovedește a fi deosebit de dificil. Episoadele dramatice și confruntările vic-

---

<sup>1</sup> vezi, Maurice Agulhon, *L'Imaginaires de nations; reflexions preliminaires sur l'expérience française*, în Claude Gilbert Dubois, editeur *L'Imaginaire de la Nation 1792—1992*. Presses Universitaires de Bordeaux, 1993, pp. 13—18; B. Anderson, *Imagined Communities*, New York-London, Versa, 1991; E. Geller, *Nations et nationalisme*, Paris Payot, 1989, Eric Hobsbawn, *Nation et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.

lente dintre comunitățile etnico-confesionale au reprezentat o realitate cvasi-cotidiană, iar violența în lumea rurală o componentă de bază a mentalității unei civilizații<sup>2</sup>.

Restituirea imaginilor reciproce pe care comunitățile și le-au construit și apoi alimentat mereu, unele despre celelalte, construcții subiective, care țin de domeniul imaginarului, poate oferi o cale de înțelegere a acestei realități. Într-o asemenea analiză se cuvin restituite mecanismele care prezidează construirea acestor imagini, elementele din real care le-au alimentat, speranțele și iluziile, orgoliul și infatuarea, spaimile și angoasele cu privire la propria condiție, la propriile origini, dar și cu privire la ale celorlalți.

Imaginea dușmanului secular s-a cristalizat nu numai ca urmare a unor episoade dramatice, ci mai ales prin maniera în care aceste episoade au fost asumate la nivelul sensibilității și imaginarului, alimentând apoi neliniștile și incertitudinile proprii. Imaginea românilor în imaginarul colectiv maghiar, secui sau saxon este din acest punct de vedere relevant pentru maniera de percepție a celuilalt. Așa cum este cunoscut, aceste entități etnico-naționale și etnico-confesionale, maghiarii, secuii, sașii și românii s-au aflat în contacte directe locuind împreună în acest spațiu în zone determinate; românii și ungurii în comitatele nobiliare ale Transilvaniei, în Partium, românii cu secuii în scaunele secuiești, românii cu sașii pe pământul regesc, fiind astfel prin forța împrejurărilor constrânși să conviețuiască laolaltă. Dar în afara spațiului comun o mulțime de alte elemente de natură obiectivă și subiectivă au grevat asupra raporturilor dintre ele, în subsidiar asupra imaginilor despre ceilalți.

Din punct de vedere juridico-instituțional cele patru comunități beneficiau de un statut radical diferit: maghiarii, sașii, secuii, — aveau calitatea de stări privilegiate — deși din punct de vedere cantitativ reprezentau fiecare în parte o minoritate demografică, pe când românii răspândiți peste tot, erau excluși ca și comunitate etnică de la drepturile politice, reprezentând dacă putem spune o „majoritate marginală“.

„Constituțiile“ principatului elaborate în secolele precedente și conservând stări de fapt medievale, au fost recunoscute de Habsburgi prin diploma leopoldină din 4 dec. 1691. Acestea excludeau de la viața politică și de la celelalte beneficii pe

---

<sup>2</sup> Robert Muchembled, *La violence au village*, Paris, Brepols 1992.

care le invoca pentru ceilalți „fii ai patriei“ pe români ca entitate etnică. „Deși neamul Valahilor nu a fost socotit în această țară nici între stări și nici între religiile recepte, cu toate acestea, pentru folosul țării atâta vreme cât sunt tolerați. . .“<sup>3</sup>.

„Deși națiunea română nu s-a numărat între staturi (stări, națiunile regnicolare) și nici religiunea ei nu s-a admis între religiunile recunoscute prin lege (receptae) cu toate acestea se suferă aici spre folosul țării“<sup>4</sup>.

„Națiunea valahă a fost admisă în această țară pentru binele public“<sup>5</sup>.

O asemenea condiție juridică, care-i excludea de la drepturile și libertățile politice făcea din români o comunitate de stare inferioară, îi transforma practic într-o „majoritate marginală“ care deși contribuia la bunul mers al treburilor principatului, nu aveau nici un cuvânt de spus în forurile publice, locale și centrale ale țării.

Explicația unei asemenea stări de lucruri era relativ simplă în viziunea celorlalte națiuni. „Națiunilor regnicolare“ le era frică de numărul mare al românilor și de consecințele acestui fapt în eventualitatea unei egale îndreptățiri. Mărturii numeroase converg în acest sens. Astfel în chiar întâmpinarea pe care stările și ordinele transilvane o fac la 1744 ca răspuns la cererea împărătesei Maria Terezia de înmatriculare a românilor greco-catolici între stări — ca unii ce prin unirea cu biserica romană făceau parte din statusul catolic — își face loc această opinie ca un loc comun în mentalitatea colectivă a stărilor: „Acestia (românii) deși locuiesc din vechime în principat, totuși firea și facultățile lor fizice și psihice, sarea lor de jos și alte împrejurări îi fac cu totul incapabili de drepturi și privilegii. Subt niște pribegi și nestatornici. . . care se leapădă de unire. . . și pot deveni un dezastru penru monarhie . .

Tocmai din cauza acesta, regii și principii țării pe valahi nu i-au făcut părtași la privilegii ci i-au considerat numai suferiți (tolerați)“<sup>6</sup>.

În mentalitatea saxonă mândră de privilegiile sale seculare, faptul va deveni un loc comun, o convingere și o axiomă

<sup>3</sup> *Aprobatae constitutiones*, titlu! VIII, art. 1—4.

<sup>4</sup> *Ibidem*, titlu! I, art. 8.1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, titlu! IX, art. 1 *Despre valahi*, în Mitropolia Ardealului, 4—5, 1976, p. 472.

<sup>6</sup> Hurmuzaki, *Documente*, VI, p. 575; vezi și Augustin Buncea, *Episcopul I. Inochentie-Klein*, Blaj, 1900, pp. 103—105.

politică ce va fi susținută cu încrâncenare de reprezentanții națiunii săsești.

„Poporul valah a fost tratat în Transilvania ca un popor destinat, încă de la originea sa servituții, atât pe pământul crăiesc, cât și pe cel al nobililor... Mulțimea sa în raport cu celelalte popoare ale Transilvaniei... a indicat patriei dintotdeauna — potrivit legilor — această înțelepciune, ca să-l mențină într-o stare de înjosire și în frâu, să nu ajungă să-și cunoască propriile avantaje și puterea. În acest sens au fost alcătuite legile țării în privința lor ca și celelalte instituții”<sup>7</sup>.

Se adaugă acestor incompatibilități de statut politic, altele, numeroase și semnificative; deosebiri lingvistice, religioase, moravuri și moduri de viață diferite. Sașii cu o vocație urban-citadină, românii preponderent rurali, maghiarii și secuii cu un orgoliu nobiliar exacerbant, mândri de privilegiile lor. Sașii minoritari din punct de vedere demografic dar organizați în comunități închise, puțin sau deloc permeabile, mândri de privilegiile lor, vor manifesta o psihologie de cetate asediată, tocmai datorită punerii în cauză a acestor privilegii după venirea Habsburgilor. Ungurii și secuii vor fi prea mândri și siguri de sine pentru a-și face probleme din cauza disprețuitei „plebe valahe“.

Ori, toate aceste elemente își vor pune amprenta pe maniera de a-i percepe pe ceilalți, în ocurență pe români. Așa cum o evidențiază cercetările de imagologie, imaginile despre români sunt în egală măsură rezultatul contactelor directe, ale observației, dar și a prejudecăților de tot felul. Dar ele sunt de asemenea rezultatul alimentării sensibilității și imaginărilor cu aceste prejudecăți și presupoziiții, prin sedimentări și stratificări care se operează lent prin interiorizarea și subiectivizarea unor experiențe obiective ale unei conviețuiri dramatice.

Unul din elementele care revin obsesiv în conturarea unui portret robot al românilor în sensibilitatea săsească este cea a unui popor marginal, care se plasează în afara regimului de stări al societății tripartite transilvane. Clișeul acesta nu este desigur o creație a secolului al XVIII-lea. El vine din secolele precedente, dar va deveni acum, datorită unor stimuli, un loc comun în mentalitatea sașilor. Astfel eruditul saxon Johan Troester în lucrarea sa DAS ALT UND NEUE TEUTCHE

---

<sup>7</sup> Michael Conrad de Heydendorf, *Selbst Biographie*, în *Izvoarele răscoalei lui Horea, B, Izvoare narative*, București, Ed. Academiei, 1983, I, p. 37.

DACIA, scrisă la 1666 remarca cu privire la români: „Acest popor este atât de puțin respectat în țară, cât nici nu este socotit între stările țării, nu are nici un oraș, castel sau casă care să fie numai a lui, ci, ori cutreieră de colo-colo prin lanțul de munți care înconjoară țara, ori își datorește colibecele din satele și mărcile germanilor și ungurilor, milei acestora, în calitate de supuși ai lor... .. în Transilvania... ei nu se bucură de nici un privilegiu, ci sunt toți păstori și pălmași...“<sup>8</sup>.

La fel cum, un secol și jumătate mai târziu, baronul Samuel Brukenthal, care în calitate de guvernator al Transilvaniei, informa, la 1772 curtea vieneză despre stările de lucruri din marele principat, nu va face decât să reia aceste locuri comune, clișeele și stereotipurile care impregnau mentalitatea săsească cu privire la condiția românilor.

„Comitatele formează aproape două părți din țară, locuitorii lor, țărani iobagi sunt în cea mai mare parte valahi, cam puțini unguri, printre care și mai puțini sași...“

Valahii nu formează o națiune în sensul legal, ci nimei plebs, popor simplu. Din partea legilor sunt numai tolerați, iar de la drepturile și libertățile celorlalte națiuni sunt eschiși. Nu formează nici stat (stare) separat, nici district separat, ci sunt răsfițați printre celelalte națiuni și districte. Altfel, locuiesc parte în sate separate, parte împreună cu ceilalți, și nici datini naționale nu au, ci trăiesc amăsurat datinilor și legilor națiunii în mijlocul căreia se află, dar pentru acea există la ei o atracție naturală spre confundarea virtuților cu păcatele și aceasta îi deosebește de ceilalți locuitori ai Transilvaniei<sup>9</sup>.

„... Un popor de țărani și de păstori...“

Una din imaginile clișeu care vor deveni un leitmotiv în toate scrierile și istoriile cronicarilor și erudiților saxoni din Transilvania cu privire la români, este cea de țărani iobagi sau de păstori. Încă în secolul al XVI-lea umanistul sas Christian Sechaeus în opera sa *RUINAE PANNONICAE*, retipărită de altfel de către Carl Josef Eder la 1797 în atmosfera generată de disputele Supplexului, se desprinde imaginea aspră de păstor disgrațios și hirust, demnă de dispreț a românului.

<sup>8</sup> apud Klaus Heitman, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, București, Ed. Univers, 1995, p. 265.

<sup>9</sup> apud T. V. Păcățian, *Cartea de aur*, I, pp. 73–74.

„Turmele-și paște pe câmpuri valahul nemernic,  
Barbar, ce plin de cruzime viața-și trăiește sălbatic,  
Înveșmântat în sarici din piele de capră flocoasă,  
Deosebit de poporul din jur, și prin trai și prin lege,  
Fără să-i pese de crivăț și nici de-a iernilor geruri,  
El se hrănește cu lapte și cu mălaie făcute,  
Dintr-o făină de mei, ce e coaptă în spuza fierbinte,  
Iară cu cruda slănină, foalele-i place să-și umfle“<sup>10</sup>.

Imaginea românilor necultivați și „sălbatici“ va subzista mereu în arierplanul psihologiei colective saxone chiar și atunci când narațiunea despre români capătă accente bucolice. Astfel în notele lui Johann Troester românii sunt prezentați în aceiași calitate de păstori singuratici, cântăreți din fluier: „Valahii se ocupă îndeosebi cu creșterea vitelor și agricultura, dar cea mai mare plăcere o au în păscutul oilor, cu care pleacă vara în munții răcoroși; ei se alungesc în iarba mănoasă ca adevărați Tytiri; pe când caprele botoase și mieii dolofani pasc pe pășuni și se cațără pe stânci, Corydonul valah, cătnă din fluierul său lung de un cot și jumătate, o doină pentru verișoara sau ciobănița lui, așa încât cu greu l-ar putea egala chiar și zeul Pan cu toți spiridușii săi din pădure“<sup>11</sup>.

Calitatea de păstori este mereu evidențiată de observatorii saxoni, determinând mereu observații malițioase. Michael Liebrecht, într-o schiță carecterologică asupra națiunilor din Transilvania, publicată la 1791 scria cu privire la români;

„Cea mai mare parte (a românilor) tândălește la spatele oilor, o alta rătăcește prin țară cu căruțele. Foarte puțini cultivă cu oarecare osârdie ogoarele și viile, dar rareori mai mult decât au nevoie pentru hrana lor zgârcită pentru îmbrăcăminte și dări“. În ce privește calitățile de meșteșugari și talentul același Liebrecht nu acordă nici cea mai mică șansă românilor: „... În districtul Tâlmaci, câteva mii se ocupă cu tăbăcăriia, dar sunt doar cărpaci și dau rasol. Din toate aceste activități respiră indolența și delăsarea“<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> apud Ștefan Bezdechi, *Christian Schesaeus despre români*, în Anuarul Institutului de Istorie Națională, IV, (1926—1927), Cluj, pp. 498—499.

<sup>11</sup> Adolf Armbruster, *Docoromania-saxonica*, București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1980, pp. 116—117.

<sup>12</sup> M. Liebrecht, *Über die National Charakter der in Siebenburgen befindlichen Nationen*, Wien, 1792, p. 88, Klaus Heitmann, *op. cit.*, pp. 137—138.



Unul din aspectele îngrijorătoare, care preocupă în cel mai înalt grad populația saxonă este numărul mare, copleșitor din punct de vedere demografic al românilor. Un aviz din 1701 al dietei Transilvaniei remarcă cu privire la români că sunt o „... *barbara et prologica natio*...“<sup>13</sup>. La fel cum toate sursele remarcă numărul mare de copii din familiile românilor. În timp ce unii autori pun acest fapt pe seama căsătoriilor timpurii ale românilor (Liebrecht) alții constată că de vină ar fi pentru a asemenea situație... consumul excesiv de mămăligă<sup>14</sup>. (!!!) Obsesia acestei prolificității a românilor trimite în arierplanul mentalităților colective la o iminentă preponderență demografică și trădează o creștere în intensitate a sentimentului de îngrijorare și teamă. Acest sentiment de neliniște și spaimă chiar, devine presant pentru sași, în ajunul vizitelor împăratului Iosif al II-lea în Transilvania, în cadrul atmosferei generate de dezbaterile privind acordarea concivilității românilor de pe pământul crăiesc.

*„Mai marii țării, aceia care se află în fruntea națiunilor, cercurilor și scaunelor, nobilimea, magistratii și clerul tuturor religiunilor așteaptă între teamă și speranță o nouă reglementare a constitutiei țării, recunoașterea ei nemodificată, limitarea sau pierderea privilegiilor lor, a servitutii și a puterii după idea pe care monarhul și-a făcut-o despre ei și spre binele provinciei.*

*Iobagul și indeosebi plebea valahă speră în întregime la o schimbare în avantajul soartei sale, primul o reducere a slujbei iobăgești, cea de-a doua admiterea la drepturi egale cu ceilalți locuitori ai țării și desființarea stării sale plebeve veșnice“<sup>15</sup>.*

Decretarea concivilității pentru români de pe pământul crăiesc prin decretul imperial din 22 martie 1781 și considerarea lor ca „cetățeni ai patriei“ va transforma grija și teama sașilor în certitudine amenințătoare:

*„Nu este în intenția mea să judec potrivit legilor omenești și ale patrii această hotărâre regească. Dar vremurile care vor veni, vor dovedi urmașilor dacă primejdia care îngrijorează celelalte națiuni ale Transilvaniei, de pe urma acestu fapt, se vor împlini. Ca urmare poporul valah, deveni mai îndrăznet,*

<sup>13</sup> Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 161.

<sup>14</sup> Nicolae Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, București, 1981, p. 424.

<sup>15</sup> Michael Conrad de Heydendorf, *Eine Selbstbiographie*, ed. Rudolph Theil, în *Archiv*, XVI, p. 653, apud, Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Dacia, Cluj, 1994, p. 246.

*arogant, și-și manifesta față de stăpânii de pământ nesupunerea, și pe pământul crăiesc, intenția de a lua locul sașilor*<sup>16</sup>.

Sentimentele națiunii săsești devin disperate în fața pierderii privilegiilor. „Acum îmi doresc din toată inima să nu mai trăiesc” — notează consilierul Hannenheim, în timp ce Johann von Hermann considera o asemenea măsură „cea mai importantă și cea mai îngrijorătoare care a venit de la tron în cei 500 de ani de când locuim pământul nostru regesc liber”<sup>17</sup>. Comunitatea săsească considera că „modul său de viață nu era compatibil nici cu modul de gândire și de viață a nobilimii maghiare și nici cu moravurile stirpei valahe, ținută până acum departe de orașe și de uniunea stărilor politice” și se vedea „dintr-o dată aruncată într-o oală cu celelalte două”<sup>18</sup>. O conviețuire cu „speța umană valahă care nu a aparținut nicicând celor trei stări, care s-a strecurat aici doar treptat și nu a avut niciodată nici o înțelegere pentru educația morală” li se părea sașilor neconceput și de neacceptat. Frica de o invazie a românilor în orașele săsești este puternic resimțită la nivelul sensibilității colective. Într-o asemenea eventualitate „Mediașul va deveni un oraș armenesc, Sibiuul armenesc și românesc, iar... Brașovul va deveni un oraș valah”<sup>19</sup>.

### „Calități” și „defecte”

Dar alături de realitățile politice și sociale rezultate din îngrijorarea și teama în fața diluării sau chiar pierderii unui statut juridico-politic privilegiat, care a oferit secole de-a rândul prosperitate materială și un sentiment securizant, imaginile saxone despre români oferă ipostazele cele mai diverse. Aproape toate „istoriile” erudite și savante ca și notațiile ocazionale despre români nu lasă la o parte problema originilor. Faptul nu este deloc surprinzător, dacă avem în vedere că mitul originilor a reprezentat unul din elementele esențiale, care alături de limbă a contribuit în mod deosebit la conturarea imaginii de sine, la construirea imaginii moderne de națiune. Ori, o origine ilustră este mereu invocată de toate colectivitățile etnice, care se trezesc la conștiința de sine, acum

<sup>16</sup> *Idem*, în *Izvoarele răscoalei lui Horea. B. izviare narative*, I, p. 37.

<sup>17</sup> apud Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 247.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 247.

în zorile modernității<sup>20</sup>. Astfel sașii își vor asuma o ilustră ascendență în geții — goții antichității (pe baza unei voite sau accidentale) confuzii semantice între goți și geți, și vor face din originea dacică unul din motivele de orgollu „național”<sup>21</sup>, în timp ce maghiarii și secuii își vor alimenta orgoliul cu o incertă dar ilustră ascendență huno-scitică<sup>22</sup>. Din acest punct de vedere, națiunea română, pe cale de a se trezi la conștiința de sine va găsi în acest element fundamental al imaginarului națiunii unul din puținele elemente incontestabile: ilustra origine romană! În chiar secolele precedente teza originii latine a românilor va fi mereu vehiculată de erudiții și istoricii saxoni din Transilvania<sup>23</sup>.

Originii romane i se asociază uneori, vechile calități și virtuți ale strămoșilor iluștri. Astfel raportul Clary din 1772 vehiculează „opinia comună” după care „*valahul ar avea însușiri admirabile, ceva ales în agerimea spiritului și în tăria sa, acestea oarecum ca moștenire a descendenței sale romane*”<sup>24</sup>.

Dar în atmosfera tensională și plină de neliniște, generată de problema concivilității și mai apoi de dezbaterile Supplexului se vor ridica semne de întrebare chiar și asupra acestui element atât de însemnat din patrimoniul imaginar al românilor: originea romană și latinitatea limbii. Eruditul Michael Liebrecht, la 1791 va pune la îndoială în a sa schiță caracterologică, un opuscul publicat la Viena, exact aceste elemente fundamentale ale unei imagini de sine confortabile. „*Valahii băștinași — notează Liebrecht — se autonumeau Rumanii. Acest nume, precum și limba pe jumătate romană (latină) precum și alte câteva elemente au fost deja foarte ispititoare pentru a-i privi drept resturi ai coloniștilor care, sub Traian au pătruns în Dacia*”. După argumente și demonstrații savante, concluzia eruditului saxon apare limpede și tranșantă: „...*deci, și-au atribuit acest nume uzurpat, romani. Cu toate că au o limbă pe jumătate latină, învățată de la tovarășii lor de conviețuire la care se adaugă alte câteva obiceiuri deprinse tot de la aceștia, este mai mult decât probabil că avem de-a face cu*

---

<sup>20</sup> Arlette Jouanna, *Ordre social; Mythe et hierarchies dans la France du XVI-e siècle*, Paris, Hachettes, 1977.

<sup>21</sup> Adolf Armbruster, *Dacoromano-saxonica*, pp. 91, 94—95, 117, 120, 122.

<sup>22</sup> vezi Pal Judit, *O legendă a istoriei; priblema originii hunice a secuilor*, în *Studii de istorie a Transilvaniei*, Cluj, 1994, pp. 97—104.

<sup>23</sup> Idem, *Romanitatea Românilor, Istoria unei idei*, București, Ed. Enciclopedică. 1993.

<sup>24</sup> Mathias Bernath, *op. cit.*, pp. 222—223.

o greșeală, nu unica, în istoria popoarelor<sup>25</sup>. Astfel pe măsură ce românii își descopereau originea ilustră și încercau să o invoce în favoarea unei condiții social-politice decente chiar și aceste elemente le vor fi contestate<sup>26</sup>.

Începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea odată cu participarea masivă a românilor la războaiele casei de Habsburg cu Prusia, și după organizarea regimentelor românești de graniță, încep să li se recunoască românilor calitățile de buni militari, care trimiteau în imaginar la același virtuți militare ale strămoșilor romani. „Aceia care intră în starea soldățească cum ar fi valahii de altfel, sunt curajoși și inimoși” (Thoman, 1773), iar „odată obișnuiți cu ordinea militară și disciplina, sunt oameni la locul lor, bravi și inimoși. Ei se disting prin disprețul față de moarte, ceea ce-i face buni soldați”<sup>27</sup>. Un călător german, Johann Lehman, remarca de asemenea la 1782 înflorirea satelor grănicerești, programul școlilor, asimilarea limbii germane de către elevii români. El constată de asemenea calitatea de buni soldați, dar adaugă că uneori vitejia este folosită pentru a răzbuna jignirile<sup>28</sup>. Dar cu totul altfel sunt valorizate aceste calități de către sașii din Transilvania. Același M. Liebrecht concede că „în general, ei au fost socotiți buni soldați, deși la drept vorbind sunt numai buni bătauși. Îndrăzneala lor e doar o furie prostească, dar când pericolul crește le pierе curajul. E adevărat, viclenie au destulă și sunt buni pentru ambuscade, însă cu ordinea și buna regulă nu pot fi decât cu mare greutate obișnuiți. E greu de imaginat de câtă osteneală a fost nevoie pentru a aduce la un anumit grad de disciplină trupa grănicerească”<sup>29</sup>.

În cei privește pe românii de rând, imaginea acestora în sensibilitatea saxonă este grevată de aceleași prejudecăți și clișee. Călătorind prin Transilvania, eruditul Carl Josef Eder, autorul adnotărilor răutăcioase la *Supplex Libellus* din 1791, îi vede pe români „gospodari răi, aplecați spre hoție și răutăcioși”. Îi consideră „oameni vrednici de compătimire, lipsiți de

---

<sup>25</sup> Michael Liebrecht, *Über die National Charakter...* p. 84.

<sup>26</sup> vezi *Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae iura tribus receptis nationibus communia postlimino sibi adseni postulatum*, cum notis historico-criticis, I. C. E (der) Civis Transilvani, Claudiopolii, XDCCXCI.

<sup>27</sup> Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 212.

<sup>28</sup> Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, pp. 245—246.

<sup>29</sup> Michael Liebrecht, *op. cit.*, p. 82.

orice fel de învățătură, învăluți într-o cumplită neștiință și disprețuiți de toată lumea<sup>30</sup>.

Una din „calitățile“ valorizate negativ constată aplecarea aproape naturală a românilor către băutură și excese de tot felul. DESCRIEREA ȚĂRII din 1775 notează că, „valahii trăiesc după simțurile și înclinațiile lor, sunt dedați băuturii uraticii, răzbunători, tentați să emigreze. Le place trândăveala și sunt delăsători<sup>31</sup>. Cu privire la înclinația spre băutură, Francesco Grisellini, care i-a cunoscut de aproape pe românii din Banat remarcă aproape aceleași lucruri. „...*Ei beau vin, bere și rachiu până la exces... Dacă valahii nu s-ar destrăbăla atât de băuturi tari nu li s-ar putea tăgădui elogiul frugalității...<sup>32</sup> Un alt călător german de la sfârșitul secolului al XVIII-lea îi percepe ca „...*desfrânați, bețivi, răzbunători și ușuratici, bucuroși să treacă dintr-un loc în altul, leneși la munca câmpului, grozav și chiar dezgustător de murdari<sup>33</sup>. Cu privire la predispoziția spre băutură și alcoolism a românilor, mărturiile sunt numeroase, convergente, organizându-se într-un clișeu durabil, ce se va dovedi greu de dizlocat. „*Cu ploșca de vinars în mână, țăranul valah ia parte la faptele lui Caesar și Traian*“ notează cu ironie malițioasă Schwantner în cartea sa despre români<sup>34</sup>.**

În aceste circumstanțe, câștigă în aprecieri mai ales femeile române, cărora li se recunosc calități fizice și morale. Mai ales călătorii din spațiul german, remarcă hărnicia și frumusețea româncelor. La 1655—1657 un călător danez Hildebrand remarcă hărnicia româncelor din Bihor: „*Româncele torc și țes haine pentru toți ai casei. Româncelor torc din mers, au furca cu caierul înfipt în brâu și torc cu fusul<sup>35</sup>. „Femeile românce sunt prietenoase, frumoase și harnice“ remarcă Johann Lehmann la 1782. Dar printre aceste remărci binevoitoare sare în ochi condiția de totală subordonare a femeii, supusă bu-*

---

<sup>30</sup> Nicolae Iorga, *Mărunțișuri istorice culese din Ungaria*, București, 1906, p. 56.

<sup>31</sup> Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 212.

<sup>32</sup> F. Grisellini, *Incercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei*, prefață, note, traducere de Costin Feneșan, Timișoara, Facla, 1984, vezi și Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 106.

<sup>33</sup> apud Nicolae Iorga, *Mărunțișuri istorice... pp. 32—35*.

<sup>34</sup> apud P. Suci, *Situația culturală a țăranimii noastre ardelenice în trecut*, în *Societatea de mâine*, IV, nr. 17, 1927, p. 223.

<sup>35</sup> Paul Simionescu, *Mărturii ale unor călători străini în țările române în sec. XVII—XVIII*, în *Revista de etnografie și folclor*, nr. 4, 1971, p. 292.

nului plac al bărbatului, „singura care muncește și întreține casa, crește copiii, muncește la câmp, în timp ce bărbatul este leneș și bețiv”<sup>36</sup>. În comparație cu bărbații lor, femeilor române li se recunosc deci un plus de calitate. „Pe când bărbații români pierd în comparație cu alții, pe atâta câștigă femeile alăturate cu cele de seama lor, din alte părți. Românele sunt în toate smerite, prietenoase și plăcute în purtări, și foarte sârguincioase”<sup>37</sup>.

Dar în ciuda acestor minime concesii în care calitățile apar mai degrabă ca potențiale, imaginea care rămâne dominantă la nivelul sensibilității saxone rămâne prevalent negativă. Sub pana unor erudiți saxoni ca „învățatul” Carl Josef Eder sau Michael Liebrecht această imagine capătă accente și dimensiuni psihognomice. În schița caracterologică asupra națiunilor din Transilvania, Liebrecht remarcă adevărate tare genetice cu privire la români: „Valahul rămâne pe mai departe o specie umană foarte caracteristică din munții în care locuiește cu predilecție, teribil de neglijat de natura mașteră. În afara chipului de om, mulți dintre ei abia dacă au ceva omenesc într-ânsii, dar și atunci sunt schimonosiți și desfigurați de gușă și de alte anomalii ale naturii”<sup>38</sup>. Anticipând cu mai bine de un secol achizițiile „științifice” ale lui Lombroso, Liebrecht face românilor un portret fără drept de apel. „Întreaga lor înfățișare trădează înclinarea spre excese. Fruntea mică, prematur încrețită, părul castaniu, nepieptănat, căzând peste ochi și tuns la ceafă, sprâncenele groase și stufoase, ochii mici, iscoditori, obrajii scofâlciți, inundați de barbă și mustăți, trupul scund și ciolănos, sunt într-o totală consonanță cu spiritul lor necultivat”<sup>39</sup>. Ori Liebrecht nu este în această privință o voce singulară<sup>40</sup>. În atmosfera de retragere a reformelor iosefine, încordată de mișcarea Supplexului, elita saxonă se va strădui să demonstreze cu argumente dintre cele mai „științifice” calitățile nației, valorizate preponderent negativ, spre a o face nedemnă de grația împărătească și de o șansă la egala îndreptățire cu națiunile regnicolare ale Transilvaniei. Ora revolu-

<sup>36</sup> apud, A. Rusu, C-tin Rudneanu, *Călătorii străini despre Banat și Timișoara sec. XVIII—XIX*, în Studii de istorie a Banatului, II, 1971, pp. 142—143.

<sup>37</sup> Nicolae Iorga, *Călătorii străini...* p. 420—425, M. Liebrecht, *op. cit.*, p. 90.

<sup>38</sup> M. Liebrecht, *op. cit.*, p. 86.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>40</sup>vezi opiniile asemănătoare ale lui Grisellini, Sulzer etc., la Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 212.

ției franceze încă nu bătuse în acest spațiu al Europei centrale!

Dar nu la fel stau lucrurile și în ce privește viziunea pe care și-o vor face cercurile aulice vieneze despre realitățile transilvane și despre români. La instalarea lor în Transilvania (1686—1691) Habsburgii i-au „descoperit“ pe români ca una dintre etniile cele mai numeroase care populau provincia, dar care nu se numărau printre stările și ordinele țării. Cercurile aulice vieneze vor realiza destul de repede de însemnătatea și imensele avantaje potențiale pe care le putea oferi imperiului această situație. Această mulțime de oameni putea oferi brațe de muncă pentru punerea în valoare a resurselor țării, venituri însemnate pentru camera imperială, ca și suflete „schismatice“ de salvat, prin convertire la credința catolică, ai cărui campioni erau împărații de la Viena. Numeroși emisari vor constata pe teren această situație. Părintele iezuit Andreas Freyberger va constata la 1701 că românii „sunt răspândiți în toată Transilvania, între secui și pe pământurile și scaunele săsești. Nu e sat, nu e oraș, nu e suburbiu din care să lipsească românii. Un popor de țărani și de păstori, pe care-i poți deosebi de orice alt cetățean al Transilvaniei după hainele lor părăoase de lână de oaie, însemnat în ce privește numărul, trec de 200 000“<sup>41</sup>.

În numeroasele DESCRIERI ALE ȚĂRII realizate de ofițeri superiori, sau de emisari veniți în misiuni de prospectare — Francesco Griselin, naturalistul Hacquet — ca și de funcționari din administrația aulică se conturează o altă imagine cu privire la români decât cea a națiunilor recepte ale Transilvaniei. Prima constatare este cea privitoare la preponderența demografică a românilor. Astfel rapoartele consilierilor guberniali remarcă faptul că românii „constituie mai mult de jumătate din totalul locuitorilor Transilvaniei, 677000“ (Thomann la 1775 și 1781)<sup>42</sup>. Dar, deși constituie doar o stare a supușilor, „poporul valah nu locuiește în anumite districte, ci este răspândit în tot locul, amestecat în toate localitățile cu celelalte națiuni ale Transilvaniei“<sup>43</sup>.

Griselin, la rândul-i remarcă pentru Banat același lucru. „Dintre neamurile care muncesc în Banat, valahii sunt cei mai numeroși. Urmași ai renumitului popor care mânuia în

---

<sup>41</sup> apud Nicolae Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria bisericii române*, Budapesta, 1906, pp. 63—64.

<sup>42</sup> Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 212.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 222—223.

aceiași măsură plugul și sabia, ei au decăzut în ziua de astăzi într-o barbarie adâncă... primitivi și ignoranți, plini de cusururi fizice și morale... Un lucru este sigur. Acest popor nu-și dă niciodată singur numele de „valah“. Ei se numesc rumuj sau rumagnesch, adică romuli sau romani și dovedesc îndeajuns prin limba lor că sunt de origine romană<sup>44</sup>. Condiția politică și socială inferioară și marginală sare în ochi observatorilor. „Neamul acesta neglijat și asuprit are parte de pământurile cele mai rele din întreaga țară... Sunt surghuniți de celelalte neamuri din principat pe pământurile cele mai pustii și mai părăsite, dar chiar și acestea li se răpesc îndată ce sunt lăzuite și desfundate de români cu sudoara feței lor pentru cultura porumbului.

Fiecare sas sau ungur poate lua în stăpânire aceste locuri chiar dacă românul le-a stăpânit cu familia sa, unde nu găsește nimic decât stânci sau chiar silindu-l să iasă din țară“.

Condiția marginală este evidențiată prin toate mijloacele. „Dacă un sat românesc este așezat în vecinătatea unui sat sășesc sau unguresc, valahul nu are voie să se apropie de satele acestor două națiuni privilegiate mai aproape ca țiganii ci el trebuie să se oprească ca o lepădătură, ca la o bătaie de pușcă la gardul de mărăciniș care înconjoară satele sășești sau ungurești.

Cu valahul nu se leagă nici o prietenie și el este sortit pentru munca cea mai grea și cea mai umilitoare. Ei nu aud nici un cuvânt bun din gura cuiva și n-are niciodată zile de sărbătoare<sup>45</sup>.

În raportul Clary, realizat la 1772 pentru a informa și pregăti vizita împăratului Iosif II în Transilvania remarcăm aceeași situație: „Brațele valahilor întrețin străzile și drumurile, ei aduc spre folosința locuitorilor produsele din munții îndepărtați, ei cultivă cea mai mare parte a câmpului și a viei, ei sunt cauza principală a comunicației, de la ei se scurge partea cea mai mare a contribuției în casele stăpânului țării, din aceleași mâini primim cele mai multe venituri camerale, prin creșterea vitelor și prin mănarea lor la pășunat... cu mijloacele lor se fac considerabile transporturi de sare și acest popor este acela care scormonește munții și prăpăștiile pen-

---

<sup>44</sup> Francesco Grisellini, op. cit. p. 171.

<sup>45</sup> Hacquet, *Reisen*... p. 89; 112; 173.



tru a aduce la iveală din pântecul pământului valoroase minerale spre binele satului și a principelui. . .<sup>46</sup>

Hărnicia românilor și suportarea celor mai grele sarcini sunt elementele care se desprind din toate descrierile. Cu privire la românii din Banat, Griselini remarcă că ei sunt „singura națiune care se dedă la tot felul de munci. Ei participă la săparea canalelor, pentru clădirile cezaro-crăiești<sup>47</sup>. Românii sunt întâlniți peste tot, la toate muncile, „sunt buni la orice și oriunde pot câștiga ceva“. „Căci faptul că nu le lipsește industria (îndemânarea) este dovedit din plin de casa și uneltele lor, care sunt toate de mâna lor durate<sup>48</sup>. Christoph Seipp remarcă de asemenea hărnicia și aplecarea către muncă a românilor bănățeni. „Cum ar arăta Banatul dacă n-ar fi locuit de români. Tot pământul e lucrat și toate ogoarele sunt pline de roade. Pot ele crește de la sine. Sunt ele produse de micul număr de germani și încă și mai micul număr de locuitori unguri?<sup>49</sup>

Ca mod de viață și îmbrăcăminte românii se deosebesc de toți ceilalți locuitori ai țării. „Unii poartă pe cap un fel de căciulă aspră, lungă și păroasă, alții una rotundă de sub care atârnă plete lungi. . . alții poartă un fel de căciulă rotundă albastră asemănătoare căciulilor olandeze, alții în sfârșit, poartă o căciulă țuguiață, asemănătoare dervișilor din Pera. Vara poartă de obicei, numai cămașă, pe care o încing cu sfoară, de care stă atârnată în partea stângă o bucată de postav, pe care o numesc glugă, cu care-și acoperă capul când plouă<sup>50</sup>.

În ce-i privește pe românii din Banat, Griselini remarcă cu privire la aspectul fizic. „Românii din Banat sunt puternici și bine făcuți la trup, cel mai adesea cu o înfățișare plăcută și bărbătească. Ei poartă părul lung, cu cărare deasupra frunții. La tâmplă părul le atârnă atât de mult, încât nu arareori trece cu o jumătate de palmă de bărbie. În unele părți e un semn de frumusețe în plus dacă își înoadă capetele cozilor de păr. Toți lasă să le crească mustața dar barba și-o

<sup>46</sup> Mathias Bernath, op. cit., pp. 222—223.

<sup>47</sup> Francesco Griselini, op. cit., p. 173.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 174, vezi și Gerhardt, *Beschreibung des Banats*, 1789, p. 49.

<sup>49</sup> Christoph Seipp, *Reisen von Presburg . . .* Frankfurt, Leipzig, 1793, p. 422.

<sup>50</sup> Paul Simionescu. *Mărturii ale unor călători străini în țările române, sec. XVII—XVIII*, în *Revista de etnografie și folclor*, nr. 4, București, 1971, p. 292.

tund până la vârsta de 50 de ani. După aceea încep să poarte bărbi lungi.

În schimb celălalt sex nu este, în cea mai mare parte, nici frumos, nici bine făcut, cu excepția a foarte puține cazuri, când natura s-a arătat mai generoasă. Printre valahi se găsesc doar rareori cocoșați și schilozi; de asemenea abia dacă vei zări ciupiți de vărsat și cu atât mai puțini dintre aceia care să-și fi pierdut văzul în urma unei boli. Felul natural în care își cresc copiii îi scutește pe aceștia de orice infirmități precum cele de mai sus<sup>51</sup>.

Starea materială precară, ca și condiția socială fac din români o ființă demnă de toată mila și compasiunea: „O casă sărăcăcioasă, protejând puțin de frig, îmbrăcămintea la fel de sărăcăcioasă, o femeie istovită de nevoi, copiii privați de hrană, câmpuri pustii, cămări goale, vite sleite, toate acestea constituie o priveliște chinuitoare și nu oferă nici o speranță în vederea unei schimbări, o viață oribilă<sup>52</sup>. O asemenea stare de lucruri izvorăște „din apăsările suferite de când lumea<sup>53</sup>.

Recunoscând asprimea nației și degradarea moravurilor care i-au făcut pe unii observatori să-l considere „o dejecție a naturii umane“, naturalistul Hacquet nu se poate abține să nu remarce „la dânsii trăsături care ar fi strălucit și la cel mai civilizat om. Cât n-a stricat ura și apăsarea față de această nație a monarhiei, odată așa de strălucită și de mare! Orcum ar fi, nația valahă, are în ce privește mulțimea și dreapta stăpânire a țării, meritele sale proprii<sup>54</sup>.

Apar însă în imaginile oferite de cercurile aulice și de reprezentanții acestora în marele principat și elementele pozitive sau în cel mai bun caz neutre cu privire la români. Pentru cei din Banat, Grisellini remarcă chiar calități sociale și valori morale deosebite. „Nu pot ascunde excelenței voastre virtuțile sociale ale acestui neam. Cea dintâi dintre ele — fără îndoială — ospitalitatea față de călători și străini, atunci când aceștia se văd nevoiți să caute adăpost în locuințele lor sărăcăcioase. Tot ceea ce au mai bun este oferit oaspetelui. Chiar dacă n-au nimic în afara unei simple pâini valahii o împart totuși din toată inima cu oaspetele, îl tratează cu cea mai mare prietenie și îi oferă cel mai bun loc de dormit în casă<sup>55</sup>. La

<sup>51</sup> Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 171.

<sup>52</sup> Mathias Bernath, *op. cit.*, pp. 220—221.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> apud Nicolae Iorga, *Călători*, p. 429.

<sup>55</sup> Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 178—179.

mijlocul veacului, odată cu înființarea regimentelor de graniță încep să li se recunoască românilor calități de militari. Călătorind în Banat și Transilvania împăratul „roman“ Iosif al-II-lea va fi încântat să întâlnească în Carpați pe urmașii vechilor romani („*parva romuli nepos*“) remarcându-le spiritul ascuțit și agerimea minții ca și aplecarea spre meserii a națiunii române, dar și condiția politică și socială precară în care aceasta se afla. Iosif remarcă de asemenea calitățile de militari, apreciind pe grănicerii din Hațeg, „*rezultatele destul de bune*“, programele școlare din zonele grănicerești unde „*școlarii învață să citească și să scrie nemțește, iar unii din ei au profitat destul de mult*“<sup>56</sup>.

La Reghin împăratul constată că sașii din zonă îi privesc pe români ca pe niște sclavi, care trebuie să execute singuri aproape toate muncile publice. Pe pământurile comitatelor nobiliare împăratul va constata realitatea dură cu care se confruntă unii dintre supușii săi, ceea ce-l face să exclame: „*Acești sârmani supuși valahi care îndubitabil sunt cei mai vechi și cei mai numeroși locuitori ai Transilvaniei sunt de toți chinuiți, fie de unguri sau sași, și copleșiți de nedreptăți. Și astfel dacă recunoaștem aceasta, soarta lor este vrednică de plâns, încât este de mirare că au mai rămas atât de mulți dintre acești oameni și nu au fugit cu toții*“<sup>57</sup>. În imaginea augustului călător se conturează înțelegerea complexității stării de lucruri din Transilvania. „*Nu contest că în cultură, îndeosebi în sârguință valahul este un gospodar rău și că își cultivă rău pământurile, dar nu ar putea fi altcumva dacă el nu este sigur de proprietatea sa, nici măcar de pe o zi pe alta și dacă zilnic, aproape ceas de ceas este sau poate fi luat la lucru, după bunul plac al stăpânului său, cum să se mai preocupe în astfel de împrejurări de pământul său și să se străduiască*“<sup>58</sup>. Ascultându-și plângerile și luându-le jalbele, comunicând cu ei, împăratul a putut constata că „*națiunea este de altminteri ageră la minte și inconsistența ei provine în mod cert, numai din nenorocirea ei.*“<sup>59</sup> La fața locului Iosif își va face o imagine proprie despre stările de lucruri din marele principat, concluzionând: „*Valahii cugetă foarte bine, stăpânii unguri și funcționarii sași, însă nu*“<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 227—228.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 223—224.

Așa cum o evidențiază cercetările de imagologie recente, imaginile săsești și austriece despre români sunt în egală măsură rezultatul contactelor directe, ale unei conviețuiri dificile marcate de episoade de violență, dar și a prejudecăților de tot felul. Judecățile cu privire la celălalt evidențiază mai ales diferențele. Reprezentările pe care aceste comunități și le fac unele despre celelalte au un caracter preponderent negativ. În cazul particular avut în vedere, așa cum s-a putut constata, sunt prevalent negative imaginile pe care și le fac despre ele comunitățile care conviețuiesc în același spațiu, în timp ce comunitățile mai îndepărtate, în care contactele sunt sporadice sau mediate, iar interesele imediate și directe lipsesc, imaginile tind să devină neutre sau în cel mai bun caz pozitive.

Imaginile sunt apoi puternic personalizate, deoarece efemerul, derizoriul, singularul este luat drept esențial și generalizat. Conflictele dintre comunități și relațiile încordate generate de cele mai diverse cauze vor alimenta și colora imaginile și percepțiile reciproce. Chiar și observațiile cu caracter și pretenție de neutralitate ca și cele pretins „științifice“ nu reușesc să se desprindă de prejudecățile proprii spațiului cultural din care autorii lor vin.

Ca oricare altă realitate istorică, realitatea transilvană este percepută și redată prin clișee și stereotipuri care se alimentează și se intercondiționează reciproc. Paradoxal ele devin mai relevante mai ales pentru comunitățile care le-au emis și trădează mai ales spaimile și angoasele care domină imaginarul acestora, constituind un barometru asupra sănătății lor mentale.

În timp ce imaginile saxone sunt gravate de prejudecăți de stare greu de dizlocat, reprezentanții cercurilor vieneze animați de pragmatism remarcă „calități“ ce puteau fi valorificate în interesul aulic, în timp ce lumea cu pretenții savante vedea în „valah“ o ipostază europeană a „bunului sălbatic“, atât de prezent în sensibilitatea și preocupările epocii.

## **Românii văzuți de maghiari: geneza unei imagini etnice moderne**

**Mitu Ildikó Melinda  
Sorin Mitu**

Imaginea modernă a maghiarilor despre români s-a format, în trăsăturile sale generale, în prima jumătate a secolului al XIX-lea. În primul rând, acest fenomen a reprezentat un rezultat secundar al procesului de confecționare a unei identități naționale maghiare, de către intelectualii iluminiști și romantici. Precizarea trăsăturilor propriei identități a necesitat delimitarea viguroasă a acesteia de caracteristicile atribuite altor popoare, ceea ce a determinat o amplă reflecție cu privire la „caracteristicile naționale“, ilustrată de literatura etnografică, istorică și geografică. Aceste fenomene se regăsesc la toate națiunile din zonă, în epoca respectivă, iar în spatele lor poate fi plasată, cu siguranță, teoria herderiană referitoare la spiritul specific al popoarelor<sup>1</sup>. Potrivit acesteia, există o esență de natură metafizică, particulară, inconfundabilă, a fiecărei națiuni, ceea ce va determina ca în procesul de constituire a imaginilor reciproce, diferențele să fie socotite mult mai importante decât asemănările. Desigur, astăzi am putea teoretiza afirmând că această perspectivă este una eronată, și probabil am avea dreptate, numai că acest lucru ar însemna înstrăinarea viziunii epocii respective de propriul ei context și judecarea ei prin intermediul unei grile de valori care îi era străină și pe care nu o cunoștea. În orice caz, se poate afirma că șocul modernizării, disoluția treptată a formelor de solidaritate tradițională — au reprezentat cauzele principale atât ale „inven-

---

<sup>1</sup> Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 1784—1791; vezi Holm Sundhausen: *Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*. München 1973.

tării poporului<sup>2</sup>, ale construirii propriei identități, cât și ale construirii imaginilor „celuilalt“, de cele mai multe ori în calitate de adversar<sup>3</sup>.

În al doilea rând, dintr-o altă perspectivă, trebuie spus că imaginea modernă a maghiarilor despre români venea pe fondul vechilor stereotipii și imagini medievale. Își spunea puternic cuvântul în acest sens tradiția unui anumit tip de conviețuire și percepere a celuilalt. Ea era fundamentată atât pe diferențele sociale, religioase și culturale extrem de puternice existente între românii și maghiarii din Transilvania, cât și pe o memorie colectivă care a reținut cu mare intensitate, și a recreat adeseori, în mod imaginar, momentele de conflict dintre cele două entități.

De exemplu, răscoalele țărănești din 1437 și 1514 au avut, cu siguranță, ca orice manifestări medievale similare, în primul rând un caracter social și religios. Ele au creat o puternică imagine negativă, o tradiție cărturărească, istoriografică și chiar legislativă vehementă ca atitudine, îndreptată împotriva răsculaților, acei *rustici infideles*, dar ea era în primul rând imaginea proprie unei elite sociale, a nobilimii exasperate de răzvrătirile țăranilor. Ulterior însă, *țărani* vor ajunge să fie identificat cu *românii*, analogie pe care o vor face atât maghiarii, cât și intelectualii români. Raționamentul nu se baza doar pe realitatea socio-demografică, ci și pe felul în care romanticii români vor concepe „specificul“ națiunii lor: ruralitatea este pentru ei sinonimă cu românitatea, reprezintă esența specificului românesc, or, potrivit acestei versiuni, conflictul dintre nobili, majoritar maghiari, și țărani — devine unul cu caracter etnico-național.

Revenind la imaginea maghiarilor despre români, trebuie spus că ea nu se baza numai pe asemenea interpretări, eronate sau imaginare, de natură imagologică, ci și pe constatarea empirică, la îndemâna oricui, a marilor diferențe reale existente. În special alteritatea religioasă, alăturată diferențelor culturale și de civilizație materială, de mod de trai și de hăbitat — au contribuit la conturarea unor stereotipii etnice solide încă din evul mediu. Așa este cazul identificării românilor cu cio-

---

<sup>2</sup> Vezi Claude Karnoouh: *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie. Essai*. Paris 1990. Traducere românească: *Românii. Tipologie și mentalități*. București 1994.

<sup>3</sup> În conformitate cu teza lui Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London 1991.

banii, crescătorii de oi, clișeu care implică și alte conotații, relative la deplasarea lor perpetuă, cu turmele, opusă caracterului statornic al maghiarilor, făuritori ai unei civilizații de tip occidental, feudală și citadină. Indiferent de realitatea economică și socială care stă sau nu în spatele acestei imagini, forța ei incontestabilă este dovedită de faptul că până astăzi istoricii români, de exemplu, mai ales cei care aparțin istoriografiei tradiționale și oficiale, sunt alergici la termeni cum ar fi „păstorit“, „nomadism“, „migrație“, folosiți de istoriografia maghiară<sup>4</sup>. Sentimentele lor se datorează, probabil, caracterului puternic al acestei imagini, complexelor de respingere sau chiar de inferioritate mascată pe care ea le generează.

Fără a căuta apropieri facile sau întâmplătoare, este surprinzător cum același clișeu poate fi întâlnit și în relatarea din *Chronicon Pictum Vindobonense*, potrivit căreia în anul 1330 regele Ungariei, Carol Robert de Anjou, îl numea pe voievodul român Basarab „păstorul oilor sale“<sup>5</sup>, și la istoricul romantic Kőváry László, care scrie că la 1848 maghiarii nu trebuiau să se teamă de români, așa după cum nu se poate cineva teme de oile lor<sup>6</sup>. Chiar dacă formula din *Cronica pictată* poate fi considerată și un loc comun dintr-o narațiune medievală, iar exprimarea lui Kőváry era una care voia să scoată în evidență nu disprețul la adresa românilor, ci slăbiciunea organizatorică și socială care li se atribuia — clișeul ales pentru a-i caracteriza pe români rămânea același.

În evul mediu, stereotipiile etnice se fixau fie la nivelul creației folclorice, orale, putând fi regăsite, de exemplu, în primele culegeri de proverbe populare publicate de intelectualii maghiari<sup>7</sup>; fie la nivelul creației culte, îndeosebi în scrierile istoriografice (de exemplu la Anonymus, în secolul al XIII-lea<sup>8</sup>,

---

<sup>4</sup> Vezi Ștefan Pascu, Ștefan Ștefănescu (eds.): *The Dangerous Game of Falsifying History*. București 1987.

<sup>5</sup> *Chronicon Pictum Vindobonense*. În: *Scriptores Rerum Hungaricarum*. Budapest 1937, vol. I, p. 496—498.

<sup>6</sup> Apud George Bariț: *Părți alese din istoria Transilvaniei*. Brașov 1994, vol. II, p. 224.

<sup>7</sup> Dugonics András: *Magyar példabeszédek és jeles mondások*. Szeged 1820, p. 10, 47, 84, 97, 127, 185—191, 163, 167, 199, 207, 298. *Magyar közmondások könyve*. Pesta 1851, proverbele de la nr. 5915—5919.

<sup>8</sup> Anonymus îi numește pe români și pe slavi „cei mai sărmani oameni din toată lumea“ („uilliores homines essent tocius mundi“). Anonymus: *Gesta Hungarorum*, cap. 25. În: *Scriptores Rerum Hungaricarum*. Budapest 1937, vol. I.

sau la Szamosközy, în secolul al XVII-lea<sup>9</sup>), precum și în culegerile de legi (*Tripartitum*, codificat de Werbőczy, în 1517, îi stigmatizează pe țăranii care nu sunt încă identificați explicit cu românii, dar este subliniat puternic clișeul „infidelității” lor, al lipsei de loialitate<sup>10</sup>; *Approbatæ Constitutiones* și *Compilatæ Constitutiones*, în 1653 și 1669, fac trimitere directă la trăsăturile negative atribuite românilor<sup>11</sup>).

În epoca modernă, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, aceste clișee tradiționale sunt topite și remodelate în creuzetul unei noi imagini etnice. Ea se fixează acum la nivelul culturii naționale moderne, care formează opinia publică, și se difuzează în forma sa scrisă prin intermediul: (1) lucrărilor savante; (2) creației legislative și documentelor cu caracter politic; (3) periodicelor, calendarelor și almanahurilor; (4) manualelor școlare. Din punct de vedere al tematicii surselor în care apare, imaginea poate fi întâlnită mai ales în: (a) lucrările de istorie, (b) descrierile geografico-etnografice, (c) scrierile social-politice și ideologice, (d) creația beletristică, (e) relatările de călătorie, cărora li se adaugă (f) imaginile figurative, mai ales pictura artistică și documentară.

Trebuie subliniată foarte puternic constatarea că imaginea maghiarilor despre români nu este una care să ocupe un rol major în imaginarul social maghiar. Imaginea românilor despre maghiari, de exemplu, este mult mai importantă pentru cultura politică românească decât imaginea ei similară din mediul maghiar. Pentru maghiari, imaginea românilor, chiar atunci când se individualizează ca atare, nu reprezintă decât una din componentele „problemei naționale” a Ungariei, un fragment din interesul manifestat față de naționalitățile Ungariei, pe parcursul secolului al XIX-lea<sup>12</sup>.

Să vedem în continuare câteva exemple de natură să ilustreze geneza acestei imagini. Principalii ideologi maghiari din prima jumătate a secolului al XIX-lea, atât din Ungaria propriu-zisă cât și din Transilvania, abordează în scrierile lor pro-

---

<sup>9</sup> Szamosközy István: *Erdély története (1598—1599, 1603)*. Budapest 1981.

<sup>10</sup> *Corpus Juris Hungarici*. Budapest 1899, vol. I, p. 714—716.

<sup>11</sup> *Corpus Juris Hungarici, 1540—1848-évi erdélyi törvények*. Budapest 1900, p. 12, 22, 23—24, 131.

<sup>12</sup> Pentru problema națională în Ungaria vezi Spira György: *A nemzetiségi kérdés a negyvennyolcas forradalom Magyarországn.* Budapest 1980.



blematica românească. Széchenyi István, Wesselényi Miklós și Kossuth Lajos remarcă potențialul numeric pe care îl reprezintă blocul etnic românesc, în contextul afirmării generale a „popoarelor Răsăritului“, îndeosebi a celor slave<sup>13</sup>. Respectivii ideologi sunt îngrijorați de pericolul pe care l-ar reprezenta pentru Ungaria panslavismul, având în spate politica Rusiei, și în acest cadru pun problema poziției românilor. Pe de o parte, ei menționează posibilitatea apropierii românilor de Rusie, și în acest cadru pun problema poziției românilor. Pe de altă parte, care i-ar plasa, deopotrivă, în sfera unei identități comune răsăritene. Pe de altă parte însă, există o solidă linie de interpretare care încearcă să scoată în evidență caracterul „occidental“, „european“ atribuit de această dată românilor, ilustrat de originea lor latină, ca și de credința greco-catolică a unei jumătăți din populația românească a Transilvaniei<sup>14</sup>. În pofida conflictelor și polemicilor existente între români și maghiari, această interpretare venea extrem de mult în întâmpinarea ideilor intelectualilor români (fără ca ei să conștientizeze acest lucru), care subliniau, de asemenea, orientarea lor spre occidentul Europei, caracterul latin al originii și culturii române, ca și detașarea și diferențierea lor față de slavi. Maghiarii legau această orientare occidentalizantă și europenizantă a românilor de atragerea lor în sfera de influență maghiară, de „civilizarea“ lor, prin maghiarizare, prin integrare în structurile culturale ale Ungariei. Intelectualii radicali români, în schimb, se vor împotrivi cu vehemență maghiarizării politice și culturale, dorind o cale de dezvoltare și modernizare distinctă, autonomă, pentru națiunea lor.

Există o puternică imagine a „bunului sălbatic“ român, care implica atât lipsa de civilizație atribuită tradițional acestuia, dar și potențialul său pozitiv, capacitatea lui de a se integra, în spiritul dezideratelor politice maghiare, în peisajul politic și cultural al Ungariei. În mai 1848, când izbucnirea revoluției deschidea problema atitudinii naționalităților din Ungaria și Transilvania în fața viitorului conflict al maghiarilor cu dinastia de Habsburg, ziaristul Pálffy Albert scria: „Poporul român este bun și fidel, liniștit, blând și răbdător și în pofida oprimirii a rămas cinstit și nesticat. Maghiarul nu se poate sprijini pe nici una dintre națiunile conclucuitoare atât de si-

<sup>13</sup> Széchenyi István: *A Kelet népe*. Pest 1841. Wesselényi Miklós: *Szózat a magyar és szláv nemzetiség ügyében*. Leipzig 1843.

<sup>14</sup> Ladislau Gyémánt: *Miscarea națională a românilor din Transilvania între anii 1790 și 1848*. București 1986, p. 71.

gur ca și pe el. Românii sunt atrași spre ruși doar prin ritul răsăritean, dar sângele lor este apusean, ei sunt romani<sup>15</sup>.

O atitudine mai complexă mărturisea Gorove István, în 1842, într-o carte consacrată problematicii naționale din Ungaria, surprinzând atât trăsăturile considerate „pozitive” ale românilor, cât și „dificultățile” pe care imaginea atribuită lor le ridică în fața relațiilor cu maghiarii: „O ramură de naționalitate mai semnificativă este și cea valahă. Un popor liniștit, pașnic, blând și recunoscător, dar, din cauza inculturii și sărăciei, cu atitudini servile. Nu va fi ușor pentru națiunea noastră să-l influențeze, deoarece sărăcia și incultura lor îngreunează educația. În general, locuiesc în munții răsăriteni și sudici ai țării noastre și față de maghiari nu manifestă nici cea mai mică adversitate. Dacă din punct de vedere religios îi au ca lideri pe preoții lor, nu au însă lideri din punct de vedere național. Față de statul nostru nu au avut niciodată un efect negativ, nu au o clasă industrială și comercială, toată puterea lor stând în agricultură<sup>16</sup>.”

Cliseele vehiculate de Gorove, îndeosebi imaginea „lipsei de cultură” a românilor (handicap care este însă remediabil), apar în multe alte descrieri ale românilor, care pun în lumină, în egală măsură, înapoierea și potențialul pozitiv care le sunt atribuite. Farkas Ádám scrie în 1838: „Nu există altă nație atât de rămasă în urmă în privința culturii, dar cu atâtea tendințe frumoase spre civilizație. Românii sunt dăruiți de natură cu putere, talent și înțelegere, sunt respectuoși față de binefăcătorii lor, ascultători în fața autorităților<sup>17</sup>.” Geograful Dóczy József îi descrie și el în termeni asemănători în 1830: „Românii sunt în general mai leneși, deși au minte bună; și dacă se străduiesc, devin oameni învățați și buni profesioniști. De altfel, prețuiesc onoarea adusă de o bună situație și sunt slujbași foarte destoinici. Cauza principală a greșelilor de care sunt învinuiți constă în ignoranța și superstițiile lor. Doar religia adevărată produce oameni adevărați<sup>18</sup>.”

<sup>15</sup> În: *Märzcius Tizenötödike*, 1 (1848), 59, p. 236. Cf. Mitu Melinda: *Revoluția română de la 1848—1849 din Transilvania oglindită în gazeta „Märzcius Tizenötödike” (I)*. În: *Acta Musei Napocensis* 26—30 (1989—1993), II/Istorie, p. 557.

<sup>16</sup> Gorove István: *Nemzetiség*. Pest 1842, p. 91—92.

<sup>17</sup> Farkas Ádám: *Die Bergstadt Zalathna*. În: *Blätter für Geist, Gemüth und Vaterlandskunde* 2 (1838), 3, p. 17—18.

<sup>18</sup> Dóczy József: *Európa tekintete jelenvaló természeti, műveleti és kormányi állapotjában*. Wien 1829—1830, vol. IX, p. 355—357, 365—407.

Asemenea aprecieri maghiare concordau de altfel perfect cu imaginea prezentă la autorii sași, de exemplu la Michael Lebrecht sau la Joseph Benigni<sup>19</sup>, sau chiar cu clișeele, extrem de puternice, ale auto-imaginii românești<sup>20</sup>.

O imagine foarte expresivă și complexă a românilor, cu o mare audiență în conștiința publică, întâlnim și în literatura ficțională<sup>21</sup>. Jókai Mór, cel mai important prozator romantic maghiar, schițează în romanul *Sărmanii bogați*, publicat în 1860<sup>22</sup>, o bună tipologie a societății românești ardelenene. Ea este ilustrată de personaje caracteristice, cum ar fi preotul Rubán Tódor, *Aufklärer* de provincie care predică necesitatea ridicării națiunii sale prin școală și cultură, prototip al intelectualului român fidel cauzei naționale, Makkabeszku Pável, întreprinzătorul activ din lumea unui sat încorsetat încă în prejudecăți și tradiție, ciobanul Iuon Täre, întruchipând simplitatea, curajul și cinstea omului din popor. În general, romanul abundă în referiri la viața cotidiană a țăranilor români, la obiceiurile și tradițiile acestora, într-o viziune umanizată, atentă la grijile, bucuriile și universul psihologic al acestora.

Două dintre ideile de bază care se desprind din *Sărmanii bogați*, credința în capacitatea culturii de a contribui la ridicarea maselor, precum și dorința de a vedea națiunile Ardealului conviețuind în bună înțelegere, revin și într-un alt roman de primă mărime al lui Jókai Mór, *Dumnezeu este unul*, publicat în 1877<sup>23</sup>. Acțiunea acestuia se desfășoară în Munții Apuseni, în timpul revoluției din 1848. În împrejurările teribile ale războiului civil, personajul central al romanului, un maghiar de religie unitariană, reușește să-și salveze familia și comunitatea amenințate de către românii răsculați, bazându-se

---

<sup>19</sup> [Michael Lebrecht]: *Über den National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen*. Viena 1792. Joseph Benigni von Mildenberg: *Handbuch der Statistik und Geographie des Großfürstenthums Siebenbürgen*. Hermannstadt 1837. Vezi Klaus Heitmann: *Das Rumänenbild im deutschen Sprachraum*. 1775—1918. Köln 1985 (traducere românească: *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*. București 1995).

<sup>20</sup> Sorin Mitu: *Aspecte ale imaginii de sine la românii ardeleni. 1800—1850. Dimensiunea negativă*. În: *Studii de istorie a Transilvaniei*. Cluj 1994, p. 106—115.

<sup>21</sup> Vezi Mitu Ildikó Melinda: *Imaginea românilor în opera lui Jókai Mór*. În: *ibidem*, p. 116—121.

<sup>22</sup> Jókai Mór: *Szegény gazdagok*. Pest 1860, vol. I—IV.

<sup>23</sup> Idem: *Egy az Isten*. Budapest 1877, vol. I—VI.

exclusiv pe mijloace pașnice, pe forța de convingere a filosofiei sale care predică non-violența.

Revoluția de la 1848, care prin evenimentele sale sângeroase era de natură să infirmе categoric clișeul românilor pașnici și răbdători, atrage în mod deosebit atenția lui Jókai. Cu toate că dezaprobă conduita politică a românilor, care luptă împotriva maghiarilor alături de trupele austriece, romancierul nu privește în mod nediferențiat masa românilor aflați în revoluție. El distinge câteva categorii diferite, judecate și apreciate în funcție de rolul pe care îl joacă.

Cea mai inofensivă pentru interesele maghiare, în viziunea lui Jókai, este nobilimea română din Transilvania, „care s-a abținut de la revoltă, cu toate că ar dori și ei o Daco-România, dar democrație nu. Ei au și minte și avere, și de aceea nu doresc revoluția”<sup>24</sup>.

O a doua categorie, cea mai numeroasă de fapt, este constituită de masele largi răsculate. Oameni simpli, lipsiți de cultură și educație, influențabili, ei sunt o pradă ușoară pentru propaganda desfășurată în rândul lor de dușmanii cauzei maghiare. Acțiunea lor se confundă de regulă cu cea a unor tâlhari, careucid, jefuiesc, incendiază, sunt bețivi, murdari și necruțători. Este evidențiată mereu dezorganizarea acestor răsculați, lipsa de disciplină care domnește în tabăra lor, unde nu există avantposturi, iar santinelele dorm chiar în fața reședinței comandanților. Folosesc o tactică primitivă, semănând cu cea a tătarilor de odinioară, și singura lor forță reală constă în numărul mare. Ei sunt autorii atrocităților din multe localități cu populație maghiară<sup>25</sup>.

Se poate remarca în această imagine de o mare duritate modul de prezentare unilateral al evenimentelor. Ororile sunt comise numai de către români față de maghiari, și niciodată invers. În această privință, Jókai dă dovadă de o parțialitate mai accentuată în comparație cu alte relatări maghiare despre revoluție, apărute de exemplu în presă, în care se fac referiri și la atrocități săvârșite de maghiari în dauna românilor<sup>26</sup>. Explicațiile acestei subiectivități mai pronunțate pot să țină și de anumite afinități ideologice ale autorului, reticent în general față de comportamentul maselor needucate în revoluție, dar și de caracterul literar al imaginii pe care o schi-

---

<sup>24</sup> Idem: *Egy az Isten*. Budapest 1927 (Jókai Mór művei. Centenáriumi Kiadás, vol. XXXI), p. 232.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 269. Vol. XXXII, p. 24, 37, 39, 76, 85, 90, 96.

<sup>26</sup> Vezi *Márczius Tizenötödike* 1—2 (1848—1849), *passim*.

țează, care trebuie să împartă într-un mod cât se poate de evident lumea personajelor sale în „cei buni“ și „cei răi“.

În schimb, Jókai manifestă o atitudine mai nuanțată și o certă simpatie pentru români atunci când construiește, printre primii în cultura maghiară, imaginea unei elite românești, cultă, conștientă de sine, cu idealuri proprii și năzuințe superioare, dintre care cea mai importantă o reprezintă emanciparea națională și socială a propriei etnii. Prin aceasta, Jókai nuanțează imaginea existentă, care, până atunci, fie că subliniasă inexistența sau raritatea elitei intelectuale și sociale românești, fie o condamnase vehement pentru atitudinea ei politică, afirmându-se că intelectualii români nu fac decât să încite în mod demagogic poporul bun, dar ignorant, împotriva maghiarilor.

Elita românească a cărei imagine o construiește Jókai formează o altă categorie în tipologia participanților la revoluție, privită cu mai multă înțelegere. Aici intră personaje inteligente și cultivate, cu idealuri superioare, care sunt umanizate și îndeplinesc roluri pozitive în structurile narrative. Unii regretă sincer cruzimile comise, alții, în același spirit, deși sunt „răsculați dacoromani“, salvează maghiari nevinovați, ascunzându-i și salvându-i din fața furiei mulțimii. Avram Iancu, liderul și eroul național al românilor, deși este conducătorul luptei împotriva maghiarilor, este mitizat și înfățișat în aureola unui erou romantic, obsedat de menținerea purității morale a revoluției române<sup>27</sup>.

Un bun exemplu pentru înțelegerea mecanismelor de geneză a imaginii românilor în cultura maghiară îl oferă și relatarea călătoriei efectuată de preotul maghiar Ürmösy Sándor în principatul românesc al Munteniei, în 1841—1843<sup>28</sup>.

Imaginea zugrăvită de Ürmösy în cartea sa evidențiază o percepție categoric negativă. Românii sunt în viziunea lui Ürmösy leneși, murdari, incuți, superstițioși, ostili progresului. Călătorul este nemulțumit de tot ceea ce constată în zonă, de

---

<sup>27</sup> Jókai Mór: *Forradalmi és csataképek 1848 és 1849-ből*. Pest 1850, nuvela *A Bárdy család*.

<sup>28</sup> Ürmösy Sándor: *Az elbujdosott magyarok Oláhországban*. Kolozsvár 1844. Vezi Mitu Melinda, Sorin Mitu: *Relatarea de călătorie prin Țara Românească a lui Ürmösy Sándor (1841—1843)*. În: *Acta Musei Napocensis* 26—30 (1989—1993), II/Istorie, p. 191—205.

modul de viață al oamenilor, de politica ineficientă a principelui și a guvernământului, de încercările timide de înaintare pe calea progresului, care lui i se par modeste și neconvingătoare.

Care este explicația unei asemenea atitudini? Se datorează ea unei imagini pre-existente cu care Ūrmösy pleacă de acasă, bazată pe resentimentele etnice ale maghiarilor față de românii din Transilvania, și care îl determină să observe pe drum, selectiv, doar acele aspecte care îi confirmă, într-un fel sau altul, propriile prejudecăți? Este ea o concluzie pur personală a lui Ūrmösy, datorată unei firi excesiv de critice și negativiste, rod al observațiilor unui mizantrop? Este cumva consecința evidentă a înseși stărilor de lucruri din Muntenia, a căror înapoiere ar impune observatorului străin o astfel de imagine, mai ales când acesta are un sistem de referință bazat pe un standard de civilizație mult diferit? Răspunsul nu este deloc unul simplu și univoc.

Fără îndoială că primul aspect, cel al resentimentelor naționale, bazat pe tradiția raporturilor dintre cele două grupuri etnice concurente, trebuie luat în considerare. Totuși, această dimensiune ținând de prejudecățile etnico-naționale nu poate epuiza caracterul negativ al imaginii, deoarece negativismul lui Ūrmösy ia adeseori forma unui criticism social sau cu adresă general-umană. Critica se îndreaptă fie în sens liberal-reformist spre anumite alcătuirii social-politice defectuoase, fie, cel mai adesea, în sensul moralizator, pur iluminist, de care Ūrmösy este foarte apropiat, spre carențele care stau în firea umană necultivată, în stare de barbarie, și care nu pot fi îndreptate decât prin promovarea virtuților morale și religioase, prin cultură, luminare și progres. Desigur, nu se poate disocia tranșant care este cel mai important aspect în viziunea călătorului maghiar: de vină este sistemul social-politic defectuos, firea cea rea a românilor, sau firea umană necultivată în general? De fapt, aspectele respective se suprapun de regulă la Ūrmösy, de la caz la caz, în diverse combinații și proporții. Dacă am compara însă această percepție cu imaginile elaborate de călători care văd stări de lucruri asemănătoare celor din Muntenia, dar cu un peisaj etnic mai puțin predispus la prejudecăți din direcție maghiară, cum ar fi Bulgaria de exemplu, am putea măsura mai exact ce anume și cât este prejudecată și resentiment de natură etnico-națională, și cât se da-

torează unor modalități diferite, mult mai complexe, de elaborare a imaginii.

În fine, în al treilea rând, în corelație cu primele două aspecte, pentru explicarea atitudinii asumate de Ūrmösy trebuie luate în considerare și diferențele multiple și reale de civilizație existente între lumea celui care elaborează imaginea și lumea realității oglindite. Pe de o parte, este vorba de diferența reală de civilizație existentă între Transilvania și Muntenia epocii respective. Există însă și o diferență, poate mai importantă, datorată sistemului de referință la care se raportează Ūrmösy în privința tipului de civilizație. Pentru el, progresul de tip occidental, al cărui cult îi este inculcat prin educație, chiar dacă poate nu se manifestă eclatant nici în Transilvania, reprezintă însă etalonul de bază cu care măsoară și judecă realitățile pe care le vede. În măsura în care nu reușește să sesizeze aceeași tendință în Muntenia, este evident că aprecierile sale sunt dure. În plus, în conformitate cu optica vremii, îi lipsește o înțelegere de tip Lévi-Strauss a raporturilor dintre diferitele genuri de civilizații. Pentru el, civilizația la care se raportează și cea pe care o vede în Muntenia nu sunt pur și simplu diferite, ci clar ierarhizate, departajate valoric, în funcție de un europocentrism funciar de tip occidental, de situarea lor pe acca traiectorie a progresului în care Ūrmösy crede neabătut.

Toate aceste motivații se intercondiționează și se stimulează în mod reciproc. Dacă uneori resentimentul național, imaginea pre-existentă, îl determină pe Ūrmösy să vadă un aspect mai negru decât este el „în realitate“, alteori o realitate cu adevărat negativă este cea care generează imaginea negativă, imagine care se va transforma ulterior într-un stereotip, într-o prejudecată sau invectivă de natură etnică.

Analiza imaginii maghiarilor despre români pune în evidență funcția extrem de paradoxală pe care o joacă aceasta în relația dintre români și maghiari. Deși ea conține și numeroase aspecte „pozitive“ sau „neutre“, ele nu vor fi apreciate ca atare de către români, dimpotrivă, vor stimula reacții polemice și un război reciproc al „imaginilor adversarului“. Cauza acestei neînțelegeri de fond o constituie lipsa de comunicare și de comprehensiune reală, deoarece fiecare îl apreciază pe celălalt în primul rând prin filtrul unei imagini distorsionate, și nu

prin intermediul unei înțelegeri mai directe. Iar această lipsă de comunicare reală — fenomen, de altfel, obișnuit în comunicarea socială — are ca o cauză importantă, la origini, nu numai conflictele ivite pe parcursul istoriei, ci și diferențele reale de civilizație, mentalitate, orientare politică, existente între români și maghiari. De aceea, apropierea și comunicarea efectivă între cele două entități, teoretic vorbind, trebuie să aibă la bază atât relativizarea imaginilor despre celălalt, înțelegerea și tolerarea diferenței, dar, poate, și atenuarea, într-o anumită măsură, a unora dintre acele diferențe care blochează comunicarea.



## IMAGINEA PRINCIPELUI ÎN BALADA POPULARĂ ROMĂNEASCĂ

Mihaela Grancea

Studiul pe care îl abordăm nu are pretenția exhaustivității, el este o încercare de-a surprinde câteva particularități ale reflectării figurii Principelui din Țările Române în cântecul epic tradițional. În acest demers prudența este obligatorie fiind categoric determinată atât de natura intenției noastre — dorința de a realiza o schiță imagologică, cât și de specificitatea textului folcloric studiat, de absența conexiunii dintre imaginea elaborată și apoi răspândită în mediul oficial și viziunea specifică lumii rurale tradiționale, cu referire la reprezentarea Principelui. Lipsa acestei conexiuni dintre nivelul popular și cel oficial este un fenomen paradoxal, căci în lumea evului mediu românesc frescele bisericilor și mănăstirilor ortodoxe, cărțile populare, respectarea obiceiurilor tradiționale religioase și laice erau elementele care în mod firesc ar fi trebuit să apropie, cel puțin la nivelul afectivității afectelor, cei doi poli ai societății românești; contextul istoric intern deosebit de complex mai ales în secolul al XVIII-lea (perioada în care se definitivează structura cântecului epic tradițional), va crea o serie de factori de înstrăinare și de disociere între elita social-politică și masele populare. Această lipsă de comunicare este tragică în esența ei. În alte spații socio-culturale cu toate fenomenele de mobilitate, dinamism economic și social, se poate vorbi de existența unei psihologii colective a autorității, plecând de la imaginea consacrată a Regelui. Acesta este pentru toți supușii săi (realitate mai vizibilă în cazul Franței regelui Ludovic al XIV-lea), autoritatea paternală unificatoare. Senior al seniorilor, fiu al Bisericii, stăpân deplin în regatul său, monarhul ideologiilor oficiale devine și în imaginarul popular — element catalizator al co-

munității, mediator, superpotență — asigurând prosperitatea, temeinicia și integritatea comunității. Aceste imagini realizate ca urmare a interferențelor dintre tradițiile politice, teoretizările politicianilor adepți ai monarhiei absolute dar și ai teoriei contractului, precum și cu elaborările specifice imaginarii populare s-au sintetizat în câteva noțiuni și imagini fundamentale ca: autoritate sacrală, figură paternală asemeni aceleia a Tatălui justițiar din Vechiul Testament<sup>1</sup>.

În lumea Țărilor Românești comportamentul politic și cotidian princiar era influențat de imageria politică bizantină, de termenii contractului feudal și de credința în „norocul” Principelui<sup>2</sup> — așa cum acest ultim aspect reiese din cronicistica românească. În conformitate cu termenii contractului feudal, domnul trebuia să-și „miluiască” credincioșii, să-și apere țara și să împartă dreptatea. Tradiția cronicărească va construi Principelui român un chip specific pentru viziunea medievală cu privire la conducătorul politic. În acest sens, sugestivă ni se pare formula sintetizată de Miron Costin. Astfel domnul trebuia să fie „nevarsatoriu de sânge, cucernic, blând, netrufaș”<sup>3</sup>. De comportamentul creștinesc și de norocul domnitorului depindeau (ca și în Țara Graalului) fertilitatea țării, siguranța, prosperitatea și ocolirea acesteia de catastrofe.

În perioada fanariotă, principii au încercat să-și legitimizeze fragilul și vremelnicul statut făcând apel la tradițiile politice românești, la imageria specifică vremurilor anterioare. Preocuparea pentru fastul aulic, interesul pentru construirea unei imagini publice favorabile în afara spațiului românesc, sunt și semne ale dorinței de-a păstra autoritatea princiară în cadrele continuității politice, dar și în dimensiunea reformismului raționalist occidental și central-european. Aceste eforturi nu au convins nici în interiorul spațiului românesc și cu atât mai puțin nivelul oficial european. În acest sens sunt edificatoare imaginile devenite în timp imagini clișeu vehiculate în mediile oficiale europene și în opinia publică europeană prin intermediul relatărilor de călătorie și a notelor diplomatice provenite de la misionarii și diplomații călători prin lumea românească în sec. al XVIII-lea. Caracterul nereprezentativ al autorității domnești este vizibil și la nivelul mentalităților colective specifice spațiului rural, tradițional, exprimate în textul folclo-

<sup>1</sup> Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV—XVIIIe siècle)*, Paris, 1978, p. 273—275.

<sup>2</sup> Cristina Codarcea, *L'Ancien system fiscal roumaine*, Paris, 1992.

<sup>3</sup> Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei*, București, 1944, p. 35.

ric. Dincolo de câteva excepții „Constantin Brâncoveanu“<sup>4</sup>, „Iancul Mare“, în mai toate baladele populare domnul este un personaj secundar, un axis mundi nefuncțional, o acumulare de nevirtuți, centrul conjurației malefice ostile eroului exponențial, reprezentativ pentru comunitatea tradițională. El este cel mult un element neutral, un sistem de referință sau pretext narativ care acordă mai multă credibilitate cronologiei și topografiei profesate în balada tradițională. „Vodă“ este de cele mai multe ori evocat ca element necesar într-o relație care scoate în evidență exemplaritatea eroului salvator, care mănuieste obștea de la un dezastru virtual. În multe alte cazuri, în acest tip de relație Principele este un antierou, o primejdie care amenință comunitatea dând astfel prilejul eroului reprezentativ să intervină pentru eliberarea ei<sup>4</sup>.

Dar credem că mai întâi sunt necesare pentru înțelegerea adecvată a mecanismelor acestor reprezentări câteva observații cu referire la specificitatea textului folcloric și a felului în care acesta reflectă mecanismele logicii populare și ale imaginarului epocii. Astfel gândirea ruralului respectă două dimensiuni categoric tradiționale — cea morală (căci acest gen literar are și rosturi înțelepțești) și canoanele estetice, specifice acestei creații epico-lirice care este balada; temele predilecte, formulele emistihiale cerute de o receptare dihotomică presupun ori incredibila victorie a comunității oprimate asupra factorilor de decizie politică, ori un final tragic, sângeros asemeni unei ieșiri din ordinea cosmică. Un fapt este cert — creatoul popular transfigurează realitatea istorică. Chiar și evenimentele relativ apropiate în timp își pierd autenticitatea și istoria se desfășoară conform năzuinței comunității frustrate care domină doar în planul ficțiunii. Dar nu numai logica năzuinței crează fenomene de răstălmăcire ci și durata memoriei populare care depășește doar în mod excepțional câteva generații<sup>5</sup>. După acest interval faptele reale sunt înlocuite cu fapte închipuite, construite în funcție de mai înainte menționata logică a năzuinței. În această dimensiune funcția cântecului epic tradițional nu este aceea de-a reconstrui istoria, ci de a relata un fapt memorabil de psihologie comună în direcția exemplificării sale tipologice<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> vezi ciclul Visina în Al. I. Amzulescu, *Balada familială*, București, 1983.

<sup>5</sup> Nicolae Roșianu, *Eseuri despre folclor*, București, 1981, p. 128.

<sup>6</sup> Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, București, 1985, p. 94.

Ar mai fi interesant de semnalat o altă caracteristică a textului folcloric ca sinteză, ca sedimentare a mai multor straturi de structuri mentale. Există astfel un strat arhaic, probabil precreștin, vizibil mai ales în produsele folclorice legate de ceremonialele de trecere. Astfel de elemente rămân nealterate, neretușate și în cântecul epic tradițional datorită caracterului lor sacrosant care nu permite intervenții; în schimb, în narațiunile eroice, în baladele cu caracter istoric, modificările par numeroase, multe dintre ele fiind operate în secolul fanariot, secol în care autoritatea domnească decade mult din demnitatea ei, determinând astfel reacții la nivelul afectivului colectiv, în special un autentic sentiment de înstrăinare de factorul de decizie politică. Astfel se crează imagini care deformează, afectează chiar și personalitățile istorice specifice unor epoci mai glorioase. Un caz tipic ne pare în acest sens reprezentarea lui Mihai Viteazu în toate variantele baladelor „Corbul și Mihai Viteazu“, „Mihai Viteazu și săsoaica“, „Mihai Viteazu și boierul Dobriceanu“, „Radu Calumfirescu“. Acest fenomen ilustrează realizarea fisurii de intenționalitate dintre nivelul oficial și cel popular, pentru acesta din urmă domnitorul nefiind o figură reprezentativă pentru comunitate. O excepție o reprezintă iconografia unde adeseori voievodul primei uniri apare în postura Sfântului Teodor<sup>7</sup>. Cel mai contradictoriu portret al domnului îl întâlnim în balada „Căpitanul Nica“. Aici se afirmă că deși domnul era „bun la sfat înțelept la vorbă, / Două trei vorbe zicea, / Boieri-l înțelegea, /“ aflându-se sub influența fraților Buzești „il pierde“ pe căpitanul Nica, deși acesta „își pustiise avutul și casa“ pentru a-și apăra țara de tătari. În finalul baladei, căpitanul Nica își formulează acuzația: „alei doamne de rușine / Să-ți dai sufletul din tine / Că nu te-ai gândit la mine / nici măcar ca la un câine; / În lupta ce m-am luptat / Tu nu mai fost ajutat; / Te-am ținut de frățior / Și tu mi-ai fost vânzător; Domn bogat și fără sfat, / Ușor ai fi la purtat / Și pe spate scărpinat. / Pe câți creștini i-ai slujit / Tot mai rău i-ai sărăcit / În loc să-i fi miluit /“<sup>8</sup>. Constatăm că în balada menționată relația vasalică este interpretată în conformitate cu mentalitățile vremii. Astfel, domnul este acuzat că nu și-a îndeplinit obligațiile contractuale, „nemiluindu-și“ credincioșii. Din perspectiva

<sup>7</sup> Cornel Irimie, *Icoane pe sticlă*, București, 1971, fig. 29.

<sup>8</sup> Alexandru I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic*, București, 1981, p. 676.

gândirii populare soluția este tipică vizând ca și în alte situații corecția fizică a personajului.

Iancu de Hunedoara și Constantin Brâncoveanu sunt abordați din perspectiva credinței. În timp ce primul lucrând cu „violențe“, am zice noi „specific țărăneasă“, intră într-un fals dialog cu turcii, „creștinându-i“ într-o manieră voinicească, cel de-al doilea Principe plătește scump statornicia în credința. Repetarea de către domnul muntean a cuvintelor „Nu mă dau în legea ta“<sup>9</sup> demonstrează asumarea categorică a unui destin tragic, exemplar.

Onomastica principilor — personaje de ficțiune este în general întâmplătoare, mai ales în ciclul familial. Memoria populară nu a reținut corect cronologia domniilor care s-au succedat rapid la tronul Țărilor Române, cu atât mai mult cu cât ei nu lasă urme în această memorie. O excepție o reprezintă Alexandru Hangerli personaj dintr-o baladă cu același nume, principe fanariot care a rămas în conștiința contemporanilor printr-un act negativ și anume, încercarea de a introduce văcăritul<sup>10</sup>. În majoritatea cântecelor tradiționale apare câte un „Ștefan Vodă“, dar existența sa ca personaj este în relație cu stilul oral, fiind vorba mai degrabă de o formulă emistihială care urmărește facilitarea discursului epic. Problema apariției unor asemenea nume în baladă nu presupune introducerea semnificațiilor istorice<sup>11</sup>.

Autoritatea domnului se exercită, în viziunea populară, doar în domeniul arbitrariului. De cele mai multe ori Principele este un tiran care nu-și îndeplinește obligațiile contractuale adică, nu-și „miluiește“ apropiații, nu distribuie drept impozitele și nu împarte corespunzător dreptatea. Dimpotrivă, prin manifestările sale el demonstrează imposibilitatea controlului politic, rolul capriciilor, influența trufiei și a invidiei (hybrisuri condamnate de comunitatea tradițională) în luarea deciziilor. În acest sens multe balade populare sunt autentice documente de psihologie juridică<sup>12</sup>. Situații care vin în argumentarea acestei afirmații ne sunt prezentate în cântecele epice „Dobrișan“, „Deli Marco“ „Bucă bucăvăt“, „Corbea“, „Iordăchița Lupului“ etc. De aceea nu trebuie să ne mire felul în care sunt finalizate conflictele dintre Principe ca factor de

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 686—687.

<sup>10</sup> Ion Nișloveanu, *Balade populare românești*, București, 1984, p. 397.

<sup>11</sup> Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 108.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 105.

decizie politică, și juridică și eroul exponențial, victima virtuală.

În majoritatea baladelor populare cel care conservă caracteristici ale bunului conducător — mediator, conciliant, justițiar — este împăratul de la „Țaligrad“. De cele mai multe ori el îl pedepsește pe Principele care nu-și reprezintă supușii amenințând astfel echilibrul necesar existenței comunității (vezi pedeapsa aplicată Principelui Hangeliu). El apare în ipostaza de instanță supremă despăgubindu-l pe eroul ruinat de sistemul fiscal. Este cazul lui Tudorel din balada cu același nume. Această imagine a împăratului presupune mai mult încarnarea unui principiu compensatoriu, decât reprezintă o realitate.

Am putea afirma că acest portret al Principelui este „beneficiarul“ realității dificile pe care secolul fanariot a presupus-o. În mentalitatea populară deci, domnul nu este văzut ca un factor de autoritate deoarece nu-și îndeplinește obligațiile și atribuțiile presupuse de statutul de domn și de mare voievod. Dimpotrivă, el apare ca un corp străin în sânul societății, un factor de disoluție, un antierou, deoarece este exponentul unor realități și interese străine de cele ale comunității rurale.

## Prognose asupra evoluției națiunii române în imaginarul francez (1830—1848)

Muntean Ovidiu

Dilatarea Europei și recuperarea spațiului oriental începând din secolul al XVIII-lea a determinat un interes particular al Occidentului pentru aceste teritorii, reflectat de numărul mare de călători care au traversat zona și care au lăsat prețioase descrieri de călătorie. Dincolo de curiozitatea și exotismul specific epocii romantice, călătoriile au fost generate și de necesitatea unei cunoașteri complexe a regiunii din punct de vedere economic, politic, militar, etnic și confesional precum și din punct de vedere al gradului de civilizație al celor ce locuiesc aici. Toate aspectele de care călătorii se ocupă sunt privite prin prisma unei conștiințe tributare mediului, culturii, înclinațiilor personale, opiniilor politice ale acestora. Astfel, ele sunt supuse subiectivității sau în cazurile fericite personalității celui care devine la un moment dat interpretul lor luând o anumită atitudine.

Diversitatea abordărilor franceze asupra civilizației românești în întregul ei, permite explicitarea fațetelor care compun imaginea românilor din spațiul carpato-danubiano-pontic până în preajma revoluției pașoptiste. Trebuie precizat de la început că atunci când se concentrează asupra realităților întâlnite, reflecțiile observatorilor francezi dobândesc adesea conotații negative. „Impresia pe care ți-o face pământul Valahiei când îl vezi pentru prima oară — va nota Anatol Demidov în anul 1837 — nu este una din acelea care să te atragă. O câmpie tristă și goală, câteva bordeie acoperite cu lut, iată priveliștea ce se înfățișează călătorului ce așteaptă plecarea vaporului de la Schela (Turnu-Severin)”<sup>1</sup>. Afirmările altor observatori fran-

---

<sup>1</sup> Anatol Demidov, *Voyage dans la Russie méridionale et la Crimée par la Hongrie, la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1840, p. 9, (s-a folosit pentru trimiteri traducerea făcută de Vasile Ghibaldan).

cezi păstrează aceiași notă descurajantă. Un tablou sumbru al vieții țăranilor români din Transilvania îl regăsim în scrierile baronului d'Haussez care a trecut prin Ardeal în anul 1831<sup>2</sup>. Considerații negative apar și în opera lui E. Thouvenel care scria în anul 1840 despre locuitorii din zona Orșovei: „Am găsit acolo peste tot mizeria cea mai adâncă. Locuințele nu sunt decât cocicabe din lut și trestie unde țăranii noștri n-ar vrea să-și așeze nici vitele“<sup>3</sup>.

Dincolo de reluarea stereotipală acelorași constatări negative, trebuie subliniat faptul că acești călători surprind și accentuează diferențele de civilizație dintre Occident și Orient. Pentru Orient și, în genere, pentru locurile necivilizate cu o moralitate sau o spiritualitate diferită de locul de unde se pleacă, sentimentele călătorului iau de obicei forma protestului, pamfletului politico-moral, lamentației, compasiunii, propunându-se soluții pentru rezolvarea situațiilor<sup>4</sup>.

Confrunțați cu o asemenea realitate neplăcută ochiului, autorii francezi încercau, în primul rând, să descopere care sunt cauzele ei. E. Thouvenel descoperea la valahi urmele unei lungi înrobiri de către turci, subliniind contrastul izbitor dintre frumusețile naturale ale țării și situația ei determinată de condițiile istorice. El scria că „din haosul forței brutale“ ce domnea în Principatele dunărene nu putea rezulta nici o idee mare fecundă, nici o nouă concepție, mai mult „unul din cele mai frumoase ținuturi de pe pământ era blestemat de o soartă crudă și prefăcut într-o arenă a patimilor nedemne“. Sub raport geopolitic, autorii francezi evidentiază destinul țărilor române care din cauza poziției lor geografice, au fost mereu supuse celor mai cumplite năvăliri, fiind teatru de luptă și obiect al pofteilor unor vecini mai puternici. Această idee apare bine conturată la Anatol Demidov care în cursul călătoriei sale remarca: (. . .) de altfel, se înțelege ușor că lipsa brațelor și puținul progres al agriculturii și industriei trebuie puse pe seama lănczelii acestei țări, care a fost atâția ani teatrul atâtor războaie nenorocite și care era amenințată fără îndoială de năvălirile

---

<sup>2</sup> Haussez (Le baron d'), *Alpes et Danube ou voyage en Suisse, Styrie, Hongrie et Transylvanie*, Paris, 1837, vezi și Ernest Armeanca, *Peregrinările baronului d'Haussez prin Banat și Transilvania*, în „Gând românesc“, III, 1935, p. 235—242.

<sup>3</sup> Edouard Thouvenel, *La Hongrie et la Valachie*, Paris, 1840, p. 146—149.

<sup>4</sup> Marian Popa, *Călătoriile epocii romantice*, Buc., 1972, p. 457.



turcilor<sup>5</sup>. De asemenea, în anul 1834, vorbind despre spiritul public din Principate, diplomatul francez Bois le Comte remarca amestecul ciudat de idci liberale și privilegii nobiliare ca o consecință a faptului că populația a fost timp de un secol supusă, rând pe rând, atât turcilor prin fanarioți cât și rușilor<sup>6</sup>.

În opinia autorilor francezi, rămânerea în urmă a țărilor române nu se întemeiază doar pe datele apriorice ale firii popoului ci pe dureroase experiențe istorice. Acestei idei i se asociază însă opinia favorizantă că poporul posedă remarcabile predispoziții ce așteaptă numai împrejurări exterioare favorabile ca să se poată manifesta. De pe o asemenea poziție Saint-Marc Girardin a notat în cursul călătoriei din anul 1836: „Principatele se află în momentul de față într-o situație de criză cu totul specială: trăiesc sub asuprirea turcească, dar se îndreaptă spre prosperitate fără să știe care va fi destinul lor politic”<sup>7</sup>.

Atunci când autorii francezi se referă la „predispozițiile”, talentele și germenii buni care în împrejurări exterioare favorabile prevestesc românilor un viitor mai bun, ei specifică în ce constau concret aceste elemente promițătoare ale firi popoului.

Elementul central care dă consistență acestor aptitudini (inteligentă, ospitalitate, iscusință a spiritului, sensibilitate, pasiune pentru epos și cânt)<sup>8</sup> este în ultimă instanță apartenența la rasa latină. Deosebit de apreciate sunt virtuțile militare ale valahilor<sup>9</sup>, în cadrul regimentelor de graniță<sup>10</sup> instituite de austrieci. Într-o broșură din anul 1839, R. Perrin, de asemenea, evidențiază curajul soldaților români scriind: „Trimiteti un batalion de infanterie valah în fața inamicului și veți vedea eroica încăpățănare a scitului și a dacului”<sup>11</sup>. Mai târziu, Auguste Gerando considera proverbială rezistența soldatului valah care are ceva din mândria romană iar în această privință mai sublinia ca un

---

<sup>5</sup> Anatol Demidov, *op. cit.*, p. 63.

<sup>6</sup> Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XVII, Buc., 1913, p. 358.

<sup>7</sup> Simona Vârzar, *Prin țările române. Călători străini din secolul al XIX-lea*, Buc., 1984, p. 61—62.

<sup>8</sup> Auguste de Gerando, *La Transylvanie et ses habitants*, vol. I, p. 222, 321, 330, 338, 341; E. Thouvenel, *op. cit.*, p. 173; A. Demidov, *op. cit.*, p. 16, 93, 129.

<sup>9</sup> *Documente Hurmuzaki*, vol. XVII, p. 358.

<sup>10</sup> vezi Nicolae Bocșan, *Observateurs français sur les confins militaires autrichiennes*, în „The Austrian military border. It's political and cultural impact”, Iași, 1994.

<sup>11</sup> Raoul Perrin, *Coup d'oeil sur la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1839, p. 25—26.

român valorează cât zece sași<sup>12</sup>. Autorul francez, care a călătorit în Transilvania în anul 1834, transcrie o pildă a vitejiei soldaților români în îndemnul: „Luptă până la moarte“. Ideea a fost preluată de Jules Michelet care scria mai târziu: „Dacă valahul soldat nu are furia ungurească el are în schimb statornicia legiunilor antice. Este proverbul român: „Luptă până la moarte“<sup>13</sup>. Construcția stereotipală apare în anul 1856 și la publicistul A. Ubicini în aceeași formă<sup>14</sup>.

Din atât de favorabila diagnoză a talentelor și predispozițiilor naturale ale poporului, autorii francezi au făcut constatări despre perspectivele de viitor ale națiunii. De altfel, chiar titlul uneia din cele mai inspirate lucrări despre români din această epocă subliniază acest lucru. Lucrarea intitulată „Despre starea prezentă și despre viitorul principatelor Moldova și Valahia“ scrisă de Felix Colson în 1839 se referă la soarta poporului român „uitat până în zilele noastre, ca o oază în deșert pe hotarele Europei și Asiei, fără putere pe teritoriul său, fără influență în propria sa mare, vasal vecinilor săi“ dar care acum „urmează mișcarea providențială de regenerare care ridică alte popoare“<sup>15</sup>. Această formulă de efect care face referire la cele două planuri temporale prezent-viitor o întâlnim în prezentările autorilor noștri atunci când se referă la evoluția țării și poporului român. Progresele națiunii sunt întrezărite la diplomatul Bois la Comte în „progresele spiritului constituțional care sunt reale și rapide“<sup>16</sup>. Trei ani mai târziu, în 1837, A. Demidov constata că, „nici o societate europeană n-a fost mai activă în a-și face calea spre bine peste toate piedicile de care era îngrămădită“. Acei străini — continuă autcrul — care au plătit ospitalitatea Bucureștilor cu moneda spiritualului lor sarcasm „nu vor tăgădui, căci doar știu destul de bine istoria că sunt națiuni care datează de patruzeci de ani regenerarea lor politică și morală și care nu sunt deloc mai bogate în principii“<sup>17</sup>. Perspectivele ce se deschid țărilor române sunt cât se poate de promițătoare arăta și mareșalul Marmont călătorind în anul 1834 prin Transilvania. Datorită abundenței resurselor ță-

<sup>12</sup> A. Gerando, *op. cit.*, vol. I, p. 334.

<sup>13</sup> Jules Michelet, *Madame Rosetti*, Paris, 1853, p. 3.

<sup>14</sup> A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines*, Paris, 1856, p. 206.

<sup>15</sup> Felix Colson, *De l'état present et de l'avenir des principautés de Moldavie et de Valachie*, Paris, 1839, p. 1—2.

<sup>16</sup> *Documente Hurmuzaki*, vol. XVII, p. 357.

<sup>17</sup> A. Demidov, *op. cit.*, p. 31.

rilor române călătorul francez este convins că „timpul prezent le promite un viitor mai bun”<sup>18</sup>. O notă discordantă față de tonusul optimist cu care autorii francezi văd viitorul țărilor române o găsim într-o lucrare a consulului francez A. Billecocq din anul 1847<sup>19</sup>. Autorul știe bine că românii „au format odată cu Poloniei și Ungurii, acel zid de armă care a scutit Apusul de năvălirea mongolă sau turcească”. Când se referă la viitor, nația i se pare a face parte din „popoarele moarte la orice idee de ordine și de legalitate, zăcând în mizeria celui mai grosolane umilinte și simțitoare numai la împunsătura puterilor brutale, pe care Rusia le invita la binefacerile civilizației”<sup>20</sup>. De asemenea, tineretul — considera autorul — nu se duce la Paris pentru studii, ci numai din deșeară trufie de a se putea întoarce acasă cu atitudini de „dandy et de lions”; literatura pe care o fac apoi acasă este „puerilă și vană” ca și visurile naționale sprijinite pe originea romană<sup>21</sup>. Aceste opinii negative ale autorului, trebuie puse în legătură cu caracterul polemic al lucrării. Neizbutind după schimbarea domnitorului Alexandru Ghica prin Gh. Bibescu în anul 1842 să-și păstreze postul, el se răzbună încercând aici să dizgrațieze pe noul domnitor. Această scriere nu este semnificativă pentru sublinierea contribuției autorului la lupta de eliberare națională a românilor. Doi ani mai târziu, în 1849, într-o altă scriere el face o prezentare amplă a aspirațiilor românilor în spiritul lui Colson sau Vaillant<sup>22</sup>. Scrierile celor doi — nu lipsite nici ele de intenționalitate politică<sup>23</sup> relevau faptul că numai ziua de mâine poate să consacre adevăratele talente ale națiunii și în acest scop încercau să întrevadă posibile soluții politice viitoare pentru acest spațiu. Cele mai importante idei ale lui Felix Colson privind dezvoltarea politică și viitorul poporului român sunt înserate în partea finală a lucrării sale citată mai sus. Autorul este primul din seria publiciștilor francezi care consemnează în opera sa ideea constituirii unui stat al tuturor românilor, unirea dintre Țara Românească și Moldova fiind considerată numai ca o etapă

<sup>18</sup> A. Marmont, *op. cit.*, vol. I, p. 142.

<sup>19</sup> Adolphe Billecocq, *La principauté de Valachie sous le Hospodar Bibesco*, Paris, 1847.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 120—121.

<sup>22</sup> vezi *Le nostri prigionii! ou Journal de Billecocq, diplomate français*, vol. I, 1849.

<sup>23</sup> Despre legăturile lui Felix Colson cu mișcarea politică condusă de Ion Câmpianu vezi Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea națională 1834—1848*, Buc., 1967, p. 20—21.

în calea realizării acestui deziderat. În această privință sunt semnificative referințele din partea finală a lucrării, privitoare la provinciile române încorporate unor mari imperii<sup>24</sup>. El scria aici că românii din Transilvania au viitor, în sensul „că nutresc speranța de a se uni cu frații lor din Moldo-Valahia“, că „idea unirii se răspândește tot mai mult în rândurile lor“ și că ei „speră să obțină drepturi și privilegiile pentru frații lor loviți din Ungaria și Banat“<sup>25</sup>.

Idei despre posibilitatea unirii românilor întâlnim și în opera lui Saint-Marc Girardin care considera, în 1836, că „speranța cea mare este însă, în acea forță interioară și acel principiu de viață care este în țară“. Prin ea se va ajunge la unire, Moldova dând aristocrația iar Țara Românească o clasă mijlocie“<sup>26</sup>.

Subliniindu-și credința și într-un viitor economic prosper al Principatelor, același autor arăta într-o scrisoare din anul 1836: „Când oameni de afaceri din Paris și Londra sau din alte mari crașe vor avea prilejul să vorbească de afacerile lor comerciale cu Principatele (...), atunci independența românilor, atât de fragilă și delicată astăzi va fi mai puternică și mai sigură; pentru o țară, privirile Europei ațintite asupra destinului ei înseamnă o apărare și o forță“<sup>27</sup>. Ideea unui viitor economic prosper al țărilor române era subliniată și de alți observatori francezi care evidențiau imensele bogății naturale precum și fertilitatea solului<sup>28</sup>. De pe această poziție, A. Demidov nota: „Un observator, căutând în trecut istoria progresului unei națiuni fericite și bogate, se va mira găsind ca principiu al unei dezvoltări mari și puternice niște așa de modeste începuturi. Aceasta e o dorință care nu se poate îndeplini cu greu acum când am văzut Valahia și am recunoscut perfecta așezare a solului pentru orice întreprindere, care trebuie să răsplătească munca omenească“<sup>29</sup>.

În introducerea lucrării sale din anul 1844, intitulată „La Roumanie“, Jean Vaillant considera posibilă realizarea unei

---

<sup>24</sup> Felix Colson, *op. cit.*, p. 260.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 265—266.

<sup>26</sup> Saint-Marc Girardin, *Souvenirs des voyages et d'études*, Paris, 1852—1853, vol. I, p. 296.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>28</sup> A. Demidov, *op. cit.*, p. 83. O pledoarie pentru intensificarea comerțului francez cu Principatele la E. Thouvenel, *op. cit.*, p. 261.

<sup>29</sup> A. Demidov, *op. cit.*, p. 77.

formule politice viitoare pentru români pe baza planurilor enunțate de secretarul ambasadei engleze la Constantinopol, David Urquhart<sup>30</sup>. Aceste planuri vizau în principal ideea unui stat românesc unitar care să încorporeze toate provinciile românești<sup>31</sup>. Un an mai târziu aceste planuri sunt rediscutate de A. Gerando dintr-un alt unghi de vedere. Când vorbește despre români autorul face în general caz de simpatia pe care i-o inspirase „rasa valahă” — subînțelegând totalitatea „celor cinci milioane” de locuitori de pe întreg pământul românesc —, înrudită prin originea comună cu francezii săi. Vorbind despre viitorul politic al națiunii, el nu ezită să pună în discuție legitimitatea unui stat românesc unitar. Se invoca în acest sens o formulă de „republică federativă română” cu Principatele române ca sâmbure și celelalte provincii, respectiv Transilvania și Basarabia aduse prin consimțământul Austriei și Rusiei. Spre deosebire de Vaillant, el nu sprijinea o astfel de alcătuire politică viitoare, calificând-o drept o excentricitate a fostului secretar al ambasadei engleze: „Dl. Urquhart nu a fost fericit în intervențiile sale politice și nu este necesar să se aștepte experiența pentru a judeca această nouă concepție”<sup>32</sup>. În opinia sa această mică republică română s-ar afla într-o situație precară deoarece ar fi fost înconjurată de două mari imperii al Habsburgilor și al Romanovilor. Concluzia analizei sale era că un viitor politic sigur pentru români ar fi fost posibil dacă formația politică unitară românească ar trece în întregimea ei sub sceptrul Austriei care numără deja între sușii săi mai mult de două milioane de români<sup>33</sup>.

Dincolo de nuanțele politice propuse pentru viitorul țărilor române — unele având o doză certă de internaționalitate și fiind supuse subiectivismului sau personalității celui care devine la un moment dat interpretul lor — concluzia francezilor era că împlinirea deplină a dezideratelor națiunii va fi posibilă cu siguranță în viitor. Dobândind astfel o funcționalitate compensatoare, viitorul fericit al națiunii era contrapus prezentului deplorabil într-o viziune romantică.

---

<sup>30</sup> Jean A. Vaillant, *La roumanie ou l'histoire, langue, littérature, orthographe, statistique de Romans*, Paris, 1844, p. 10.

<sup>31</sup> C. Bodea, *op. cit.*, p. 70.

<sup>32</sup> A. Gerando, *op. cit.*, p. 222.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 223.

Optimismul francez în acest sens era sintetizat de opinia lui A. Gerando care își încheia considerațiile despre români astfel: „Cu siguranță nu trebuie să disperăm față de un astfel de popor. Oricare ar fi înjosirea valahilor, ei se vor ridica indiscutabil, căci ei sunt capabili de o dezvoltare rapidă”<sup>34</sup>.

În final, merită subliniate câteva considerații ale observatorilor francezi despre rolul pe care tineretul trebuie să-l aibă în procesul de regenerare cultural-națională. Tinerii plecați la studii în Apus, aflându-se în afara îngrădirilor directe administrative și politice ale guvernelor țării lor și folosindu-se de scutul ce-l oferea societatea întemeiată de ei la Paris<sup>35</sup>, au putut da o expresie mai liberă aspirațiilor înnoitoare ale vremii. Propaganda lor în favoarea Principatelor, la care se adaugă cea făcută de marea emigrație poloneză, nu putea rămâne fără ecou în capitala Franței. Aici generația moldo-valahă de la 1848 îndeplinește un rol aparte în marele proiect etno-pedagogic a lui Michelet preocupat de convertirea compatrioților săi la religia revoluționară a poporului.

La Paris, tinerii studenți din Principate au devenit încarnarea poporului român în „statu nascendi”, lipsit de tradițiile care limitau succesul francezilor în gigantica sublinare a Revoluției din 1789, oferită de Jules Michelet drept model. Cum Michelet voia să restituie radicalitatea originilor Revoluției, să readucă la 1848 spiritul lui 1789, arhăitatea Principatelor părea o exaltantă promisiune<sup>36</sup>. În imaginarul social și cultural al francezilor, Principatele, cu civilizația lor arhaică, erau un teritoriu vizat cu predilecție, alături de spațiul polonez, în cadrul utopiilor regresive. Francezii, erau într-o căutare după modele ideale de „buni sălbatici”, necorupți de civilizație și animați de civism, care să facă posibilă revoluția democratică și socială dorită de curente radicale sau revigorarea morală visată de socialismul creștin. Dintr-o astfel de perspectivă putem explica interesul unor istorici ca Jules Michelet, E. Quinet pentru cauza românilor, precum și a publicistului Hippolyte Desprez care în 1846 călătorea în țările române. Pentru ultimul, acest „bun sălbatic” era un instrument ideal pentru revoluție ce poate reface întreaga ordine politică și socială pornind cu ingeniozitate de la zero.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>35</sup> C. Bodea, *op. cit.*, p. 78, s.q.

<sup>36</sup> Sorin Antohi, *Civitas imaginalls. Istorie și utopie în cultura românească*, Buc. 1994, p. 255

Contrastul dintre imaginea României la Paris — favorabilă fiindcă dorită astfel de cercul lui Michelet — și situația reală a țării era atât de complet, încât foarte rapid tinerii întorși în țară din lungi călătorii și sejururi apusene cădeau pradă unor convulsive frustări. Unul dintre ei, D. Brătianu îi scria, în 1846, lui Michelet în termeni prea cioranieni ca să fie doar politicoși sau măgulitori: „Maintenant, je sais qu'ou finit la France, commence le neant“.

## Aspecte privind mitul „bunului împărat“ în sensibilitatea colectivă românească din Ardeal la 1848

Mirela Andrei

Cercetarea de față se înscrie în palierul istoriei mentalităților, o direcție inaugurată și promovată doar de puțin timp în istoriografia românească. Cercetările noastre sunt întemeiate pe documente cunoscute, propunând o nouă lectură ce vizează evidențierea comportamentului și a atitudinilor mentale la nivel colectiv, dincolo de factologia propriu-zisă.

Tema mitul „bunului împărat“ nu este o descoperire nouă în istoriografia românească, care a acordat un spațiu, este adevărat restrâns, studierii acestui subiect. Ea s-a bucurat de interes în istoriografiile cehă, slovacă, poloneză și rusă, care au identificat acest mit cu un „monarhism naiv“ sau cu un „monarhism țărănesc“<sup>1</sup>, iar funcționarea sa a fost explicată de aceste istoriografii într-un mod de gândire unilateral, redusă doar la presiunea exercitată de cercurile conducătoare vieneză prin sugestie ideologică. Dar considerarea acestui mit al „bunului împărat“ drept o iluzie cultivată la școala manipulării aspirațiilor țărănești spre țeluri rezonabile și nepericuloase pentru putere este o abordare simplistă, care ignoră multe alte aspecte și nu ia în seamă mutațiile reale înregistrate în secolul al XVIII-lea în însăși conținutul puterii de stat, exemplul iosefinismului, dar și în conștiința țărănimii, care se transformă într-o conștiință politică incipientă care poate să aprecieze de acum în mod pozitiv sau negativ inițiativele Curții.

---

<sup>1</sup> Iosif Wolf, *Răscoala din Boemia (1775) și Răscoala lui Horea. Studiu comparat*, în „Răscoala lui Horea“, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 189.



Mitul „bunului împărat“ se naște dintr-un fond preexistent la nivelul conștiinței societății tradiționale românești, atașată unei maniere specifice de percepție și valorizare a puterii văzută ca instanța supremă pe pământ, iar stăpânul (împăratul) reprezintă pentru ea mandatorul puterii lui Dumnezeu pe pământ. Peste acest fond se suprapune propaganda oficială a **Curții** vieneze care urmărea același lucru: să obțină ascultarea și încrederea supușilor, în vederea păstrării păcii și liniștii în monarhie. Această propagandă folosește drept metode reformele din epoca tereziană și cea iosefină în mod special. Prin diverse metode subtile se urmărește configurarea la nivelul conștiinței societății românești din Ardeal — dar și la nivelul conștiinței altor popoare din imperiu — de sentimente prodinastice care, în timp, prin cultivarea continuă se vor transforma într-un autentic patriotism dinastic.

Mitul pleacă întotdeauna de la un fapt sau un eveniment real, conținând pe lângă substanța lui imaginară și un substrat real. El este „o reflectare și o proiectare a acțiunilor vieții reale“<sup>2</sup> sau cum afirma M. Eliade, întotdeauna „mitul povestește o istorie sacră“ în sensul de istorie adevărată și relatează un eveniment care a avut loc, vorbește doar despre „ceea ce s-a întâmplat realmente și despre ceea ce s-a întâmplat deplin“<sup>3</sup>.

Specialiștii domeniului afirmă că mitul este o formă, prin excelență a gândirii colective care n-a fost niciodată abolită dintr-o societate oricare ar fi gradul ei de evoluție, ea jucând un rol foarte important mai ales în societățile tradiționale, mai puțin receptive la înnoirile din sfera vieții sociale care au un sistem arhaic de gândire și a căror indivizi cunosc o emotivitate sporită izvorâtă în primul rând din sentimentul neputinței. Membrii unei societăți tradiționale își desfășoară întreaga lor viață într-un climat de așteptare și încordare de teamă, căutând să-și găsească un protector împotriva universului ostil (natura, sistemul social, etc.), protector pe care-l găsește fie în obștea sătească, fie în stăpânul pe a cărui moșie lucrează, fie chiar în persoana suveranului. O astfel de societate tradițională, o civilizație țărănească, rustică întâlnim și în Ardealul primei jumătăți a sec. XIX-lea, o societate care, — în condițiile politico — sociale în care trăia, era în căutarea unui

---

<sup>2</sup> C. I. Gullian, *Mit și cultură*, Ed. Politică, București 1968, p. 163.

<sup>3</sup> M. Eliade, „*Aspecte ale mitului*“, Ed. Univers, București, 1967, p. 6.

apărător și a unui salvator legitim care să-i ofere soluția ieșirii din mizeria social-politică în care se zbătea.

La nivelul lumii tradiționale, dominată încă de o gândire colectivă, în care indivizii nu au un sistem propriu, particular de a gândi și percepe lumea înconjurătoare în toate formele ei multiple și complexe, nu și-au construit încă concepte conștiente sau logice, apariția sau, mai bine zis, inventarea unui mit este un lucru cât se poate de firesc. Parafrazându-l pe G. Cocchiara care spunea că „înainte de a fi fost descoperit sălbaticul a fost mai întâi inventat”<sup>4</sup> de oamenii secolelor XVI—XVIII în conformitate cu preocupările lor morale, politice și sociale, am putea afirma că și mitul bunului împărat austriac a fost confecționat de ardeleni la începutul secolului al XIX-lea ca un răspuns la speranțele și întreprinderile lor politice, în vederea obținerii unor drepturi ce li se cuveneau, care au fost încălcate de nobilimea maghiară în decursul timpului.

Mitul „bunului împărat” sau al eroului salvator este unul dintre cele mai vehiculate mituri politice. Eroul salvator — omul providențial — apare în gândirea poplară ca eroul chemat să elibereze sau să restaureze o anumită situație în forma legală anterioară. E asociat cu simbolul luminii, este cel care face să dea înapoi forțele răului, este cel care a reușit să restaureze o ordine dereglată, este chemat să rezolve un deziderat colectiv de amploare<sup>5</sup>. Legitimitatea eroului, care în acest caz se poate confunda cu noțiunea de legalitate vine din calitățile deosebite cu care este înzestrat. În această lumină trebuie văzută și înțeleasă și credința românilor ardeleni în monarhul bun și drept — asociat cu monarhul austriac — în puterea căruia stă șansa lor de a fi repuși în drepturi. Această credință a reprezentat de multe ori colacul de salvare a ardelenilor deznădăjduiți în momente de grele încercări, a întreținut vitalitatea acestei nații oropsite, fiind una din convingerile de mare consistență la care s-a apelat în momentele de criză. Privind lucrurile din aceste perspective putem admite că este absolut firească nașterea și funcționarea acestui mit în sensibilitatea colectivă românească.

În ceea ce privește încercarea de a trasa, pentru mitul „bunului monarh” o linie de demarcație între legendar, fabulos și adevărul istoric este aproape imposibil. Cu o situație nere-

<sup>4</sup> G. Cocchiara, apud M. Eliade, *Mituri, vise, mistere*, 1991, Ed. Științifică, București, 1991, pag. 140.

<sup>5</sup> Raul Girardet, *Mythes et e mythologies politiques*, Editions Paris 1986, p. 15.

zolvabilă — la modul teoretic — ne întâlnim și atunci când încercăm să stabilim limitele acestui mit, limite care nu se pot fixa cu precizie, deoarece în nașterea oricărui gen de mit nu s-a putut preciza încă momentul zero precum nu s-a putut stabili nici data fixă a dispariției sale. Pe baza cercetărilor noastre putem afirma că mitul „monarhului bun“ este o realitate istorică care se prefigurează în timpul vieții lui Iosif al II-lea, dar prinde consistență abia după moartea sa și mai ales în timpul războaielor napoleoniene, când românii — alături de sârbi, cehi, croați etc. — luptă pentru cauza împăratului și împotriva dușmanului acestuia. Această participare multinațională în lupte, sub flamura habsburgică întărește la nivel colectiv percepția mitică a puterii, accentuează „valoarea“ „bunului împărat“ pentru tinerii țărani deveniți soldați în armatele sale.

Acest mit reprezintă o continuitate istorică pentru întreg secolul XIX, persistența lui la nivel colectiv putând suferi o comparație cu forma unei spirale, adică în anumite momente el există într-o formă pasivă, iar în altele îl găsim manifestându-se plenar, cele două forme de existență găsindu-se într-o permanentă alternare.

Orice mit, în cazul nostru credința în „suveranul bun“, este un gen de scenariu narativ despre un timp fabulos, o epocă a „vârstei de aur“ a unui popor — care pentru românii din Ardeal poate să coincidă cu epoca marilor reforme teresiene și iosefine — scenariu care în anumite momente poate fi reiterat și reactualizat. Un exemplu elocvent în acest sens este momentul 1848—1849, când prin intermediul discursului politic al elitei românești din Ardeal mitul este resemnificat la nivelul conștiinței populare.

Preponderența covârșitoare a țărănimii în revoluția de la 1848 face necesară această reactivare și repunere în funcțiune a credinței în „bunul împărat“. Țărănimea înțelegea realizarea năzuințelor sale numai cu ajutorul împăratului, a doua instanță legitimantă, după Dumnezeu, a acțiunii politice românești. De aceea ea luptă mai întâi pentru cauza împăratului, care nu poate fi decât dreaptă și sfântă, pentru că învingând împăratul va avea grijă — așa cum procedase de multe ori înainte — să-și recompenseze supușii fideli.

Modul în care se desfășoară Marea Adunare de la Blaj din 3—15 mai 1848 demonstrează înscrierea revoluției românești pe linia tradițională a legalismului și reformismului, linie politică care va rămâne în vigoare pe întreaga perioadă de des-

fășurare a acestui eveniment de mare rezonanță istorică și politică. Fără a declara o ruptură față de revoluția maghiară, lăsând încă posibilitatea unei reconcilierii între cele două nații, adunarea a făcut cunoscută opțiunea etniei românești din Ardeal de adeziune la principiile democratice ale noului regim austriac și a afirmat ca principală trăsătură fidelitatea și atașamentul față de tron, precum și promisiunea de a nu se abate de la cauza sfântă a monarhiei austriece.

Semnificativ, în sensul celor afirmate, este conținutul celui de-al treilea punct al declarațiilor Adunării, prin care, în unanimitate, „națiunea română se declara că vrea să rămână de-a pururea statornic credincioasă Înălțatului Împărat al Austriei și marelui principe al Transilvaniei și augustei case austriece”<sup>6</sup>. În același spirit de loialitate este formulat și punctul al cincilea care cuprinde jurământul celor adunați pe câmpia Blajului „față de împărat, patrie și națiune”, despre a cărui solemnă rostire Al. Papiu Ilarian spunea: „era înainte de prânz și miile poporului român stă la jurământ nemâncat ca la cuminecătură”<sup>7</sup>.

Tonul de profundă atașare de dinastia habsburgică ce reieșea din cele cinci puncte ale declarațiilor Adunării de la Blaj a fost dictat într-o mare măsură din spiritul de prudență cu care unii dintre cei aflați în fruntea mișcării politice românești abordau raporturile cu casa austriacă. Se poate ca fruntașii politici mai radicali să nu fi fost de acord cu o asemenea orientare politică înclinată spre moderație, mai puțin fermă în privința propriilor interese, dar pentru moment era considerată tactica cea mai potrivită.

Diferența de percepție și de gândire politică referitoare la interesele monarhiei, respectiv la cele ale națiunii române apare mai clar punctată cu prilejul înaintării împăratului, de către delegația română aflată la Viena în iunie 1848, a celui de-al doilea memoriu, care la intervenția lui Șaguna a fost formulat într-un stil reverențios, având un caracter pronunțat prohabsburgic și legalist. Acum, prin refuzul unor membrii ai delegației — A. T. Laurian, T. Cipariu, Popasu etc. — de a-și pune semnăturile pe acest nou memoriu se configurează o viitoare divizare la nivelul elitei românești pașoptiste, putând fi detectate două orientări: una a tradiționaliștilor (în special clerici), mai moderată, alta mai radicală, a tinerilor intelec-

---

<sup>6</sup> Al. Papiu-Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, Viena 1852, vol. II, pag. 233

<sup>7</sup> *Ibidem*, pag. 233.

tuali laici, al căror partiotism dinastic se caracterizează și printr-un anumit pragmatism politic pus în slujba ridicării propriei națiuni.

După încheierea adunării de la Blaj, participanții s-au întors în locurile de obârșie cu hotărârea fermă de a păstra și îndeplini cele jurate la Blaj. Nu numai cărturarii români, ci și masele largi ale țărănimii devin conștiente despre pericolul maghiarizării ce îi amenința prin uniunea cu Ungaria, dar cu prețul vieții ei încearcă să reziste presiunii maghiare. Iată cum percepe omul simplu această primejdie: „Ți-o luat împăratul un prunc și-o murit pe front la talieni, te-o durut, da dacă tai din pădure un pahui nu se cunoaște. De-o dat foc nemeșii la un sat românesc și-o murit douăzeci, treizeci de oameni beteji, bătrâni ori copii o fost jele mare, oamenii s-o întunecat și s-o cruntat ca piatra, da iară s-o vindecat (. . .) țara și nația dacă le pierzi alea nu le mai dobândești pe veci. Ți se șterge numele”<sup>8</sup>.

Un exemplu semnificativ de rezistență curajoasă îl oferă românii din scaunul secuiesc al Ciucului, care nici în fața amenințărilor, nici chiar a violenței la care au fost supuși prin incendierea satelor sau a persecuțiilor fizice nu au vrut să accepte uniunea care pentru ei însemna pierderea religiei străbune, a limbii moștenite de la români și, nu în ultimul rând, credința către împărat sfințită prin jurământul către tron făcut pe Câmpia Libertății. Ei preferă soluția fugii în Moldova, iar când preoții îi sfătuiesc să treacă de partea guvernului maghiar, răspunsul oamenilor de rând cade ca o sentință: „Dumneavoastră ne spuneți din Sfânta Scriptură cum că păstoriul cel bun sufletu-și pune pentru oile sale, pentru ce dar lucrați chiar din contră?”<sup>9</sup>.

Tot mai des întâlnim în formulările epocii ideea luptei pentru împărat și națiune, iar numele monarhiei austriece este așezat de români în panteonul național al simbolurilor sfinte ca religia, limba, nația. Românii vor lupta pentru cauza împăratului cu toate piedicile și amenințările maghiarilor, având în suflet nădejdea că acesta nu va rămâne nerecunoscător față de sacrificiile lor și că monarhia austriacă nu va uita faptele românilor la fel ca în trecut când „acest sărman popor care

---

<sup>8</sup> Florian Dudaș, *Avram Iancu în tradiția poporului român*, 1989, Ed. Facla, Timișoara, p. 46.

<sup>9</sup> Teslovan, *Date istorice — un fragment din evenimentele românilor transilvăneni în anul 1848—1849*, apud, Nic. Bocșan, V. Leu, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1988, p. 168—169.

de patru secolii gemeau în insuportabilul jug al nobililor tirani maghiari și era înjosit de către aceia prin tratamentul nedemn ca un animal, într-atât a fost înflăcărat și entuziasmat pentru monarhul său de către unii martiri români care gustaseră norocul culturii, încât jertfi totul numai spre a-și dovedi credința către domnitor<sup>10</sup>.

O altă problemă cu care românii ardeleni se confruntă în vara anului 1848 în urma trecerii — prin rescriptul imperial din aprilie 1848 — a ministerului de război sub autoritatea guvernului maghiar și a realizării uniunii este cea a recrutării forțate pentru armata maghiară. Peste tot se constituie comisii de recrutare care au rolul de a-i determina pe români — indiferent prin ce metode — de a se înrola în armata maghiară. Dar românii, sub motiv că legea de înrolare în armata maghiară nu are girul împăratului, refuză cu temeritate și hotărâre acest lucru, susținând că preferă moartea decât să-și dea flăcăii ostași lui Kossuth și că, în schimb, se vor înrola fără nici cea mai mică ezitare în oastea imperială.

Foarte convingător în acest sens se exprimă V. Moldovan care, relatând diferite aspecte din timpul evenimentelor din anii 1848—1849 din satul Chirileu, județul Mureș, spune că atunci când comisia de recrutare pentru acest sat a încercat să-și îndeplinească misiunea, mulțimea adunată în fața casei tatălui său, preot acolo, a început a striga într-un singur glas: „o dată cu capul nu ne dăm feciorii cătane la Kossuth, da de va porunci împăratul nu numai feciorii îi dăm dară și noi mergem cu toții<sup>11</sup>. Această mărturisire — ca de altfel multe altele asemănătoare — ne conving despre sinceritatea devotamentului și a fidelității românilor față de împăratul lor, pe care îl recunosc drept singura autoritate supremă fără a cărui recunoaștere și autorizare guvernul maghiar nu poate avea o valoare politică reală.

Vis-à-vis de această atitudine a românilor care nu poate atrage decât ură și răzbunare din partea ungarilor. Atanasie Sandor afirmă: „Poate-și tot insul închipui cum se purtară maghiarii prin săracile sate românești, cumu-i batjocurea, suđuia, înfrica cu pușcături, cum le pângărea muierile și fetele ș.a. pentru că sunt români și pentru simțirile ce le aveau

---

<sup>10</sup> \* \* \* *Ziarul sergentului Simion Domide*, în „Arhiva someșană”, 5, 1936, nr. 19, Năsăud, p. 55.

<sup>11</sup> V. Moldovan, *Memorii din 1848—1849*, Ediția I, Brașov, 1895, p. 64.

pentru împărat<sup>12</sup>. Peste tot în Ardeal mulți români au fost maltratați, uneori chiar uciși, pentru credința statornică ce o aveau față de împărat, ceea ce însă nu a înfricoșat populația și nu o a determinat să facă nici un pas înapoi.

Adunarea din septembrie 1848 desfășurată, tot la Blaj, moment de bucurie pentru români, deoarece monarhia a pășit hotărât împotriva rebelilor, în cadrul căreia se depune un nou jurământ de credință, a deschis o nouă etapă în cadrul revoluției române și a raporturilor româno-maghiare, trecându-se de la tactica pașnică la soluția armată a rezolvării problemelor românești. Totodată această adunare marchează începutul colaborării româno-austriece care avea drept scop înăbușirea mișcării rebele ungurești. Această etapă este cea a luptei deschise care a cerut mii de vieți omenești, nenumărate averi distruse, toate puse pe altarul credinței în „bunul monarh“, în speranța că după încetarea acestor stări de război, odată cu venirea vremii pentru împărțirea dreptății, românii își vor avea partea lor binemeritată.

În raportul său Avram Iancu, făcând referiri la perioada de după Adunarea din septembrie, de la Blaj, spunea că „românii, în toate timpurile credincioși casei imperiale, săturați de terorismul maghiar și bucuroși că guvernul legitim pășea hotărât împotriva rebelilor, se ridicară în mai multe părți de la sine, fără conducători, începând să dezarmeze pe maghiari, impunându-le vulturul și steagul negru-galben“<sup>13</sup>.

Odată ce au ales calea cooperării cu trupele imperiale, românii nu mai dau înapoi în fața nici unei greutăți, cum ar fi lipsa de arme și de muniții, neprimirea ajutorului promis de la imperiali, lipsa de îmbrăcăminte și mai ales de alimente. În ilustrarea acestor stări deplorabile în care se găseau de multe ori luptătorii români, impresionant este mesajul unei scrisori trimise de satul Muntele Rece lui Avram Iancu. Acestuia îi este descrisă starea materială precară în care trăiau locuitorii, fără hrană și fără posibilitatea de a și-o procura și cereau ajutorul generalului munților, pentru moment. În continuarea scrisorii este înfățișată o întâmplare dramatică: trei flăcăi din acel sat au fost trimiși să procure „ceva bucate“, dar

---

<sup>12</sup> Atanasie Șandor, Studii asupra evenimentelor de peste munți din anii 1848—1849, cu nararea celor întâmplate în părțile Ardealului, apud *op. cit.*, Nic. Bocșan, V. Leu, p. 116.

<sup>13</sup> V. Popescu-Râmnicănu, *Istoria mișcării românești din Ardeal în anii 1848 și 1849* (Raportul prefectului de legiune Avram Iancu), București, 1919, p. 82.

au fost prinși de unguri și unul a fost împușcat, iar ceilalți îmbrăcați husari. Dar în ciuda tuturor acestor greutăți cu care ei se confruntă îi mărturisesc lui Iancu: „noi odată cu capul nu ne dăm, iar ce va da Dumnezeu să fie, noi de către Împăratul nu ne despărțim, noi până la un picur de sânge nu ne dăm“<sup>14</sup>.

Dacă românii epuizați de atâtea lupte, fără arme și hrană au acceptat în mai 1849 tratativele cu trimisul lui Kossuth, deputatul Dragoș, aceasta nu a însemnat o slăbire a credinței lor, ci o situație forțată de împrejurări, lucru ce poate fi susținut prin faptul că primul punct al revendicărilor românești înaintate lui Dragoș conținea dorința și vrerea românilor de a rămâne credincioși împăratului și casei de Habsburg, și abia apoi urmau celelalte cereri: egalitate între toți locuitorii, recunoașterea națiunii române din Transilvania ca națiune politică etc. Chiar și pasul făcut spre o posibilă împăcare devine fără importanță în urma imprudenței comise de Dragoș, care și-a permis o expresie necuviincioasă la adresa împăratului și a familiei imperiale, or spune Iancu „numele împăratului este sfânt pentru români“<sup>15</sup>. De altfel populația adunată la Câmpeni, în marea ei majoritate, a afirmat că voia pacea dar numai dacă la această pace se învoia comitetul național și împăratul.

În același scop al slujirii intereselor monarhului de la Viena și prin aceasta a propriilor lor interese s-au dedicat și grănicerii care au manifestat o loialitate și un atașament profund față de cauza imperială. Românii din nordul Ardealului, în condițiile politice incerte care se creaseră în vara anului 1848 și a atitudinii de teamă propagată dinspre mișcarea ungurească, identifică regimentul grăniceresc de la Năsăud ca o adevărată oază de salvare și foarte multe sate, circa 1000, vin aici pentru a depune jurământul de fidelitate pe steagul imperial în fața colonelului Urban, considerat omul împăratului, iar după primirea confirmării se întorc acasă mai liniștiți și încrezători.

O dovadă concludentă în sensul fidelității față de tron ne oferă batalionul I românesc năsăudean, format din 2 companii ale regimentului, cuprinzând 847 de oameni puși sub comanda maiorului Leon Pop, care, în virtutea proclamației din aprilie 1848, a fost trimis din ordinul guvernului maghiar la Seghedin

---

<sup>14</sup> S. Dragomir, *Studii și documente referitoare la revoluția românilor din Transilvania în anii 1848—1849*, Cartea Românească, Cluj, Vol. II, p. 221.

<sup>15</sup> I. Popescu-Râmnicănuș, *op. cit.*, p. 104.



unde trebuia să facă servicii de garnizoană. Scopul camuflat al plecării sale în Ungaria era de a fi trimis în luptă împotriva croaților și sârbilor, care se opuneau și ei din răspuțeri uniunii. Planul guvernului este răsturnat de refuzul românilor de a intra în luptă contra fraților în credința imperială, refuz care i-a pus în fața pericolului de a-și pierde viețile<sup>15</sup>.

Această atitudine de atașament, încredere și fidelitate față de suveranul lor a fost o constantă pe tot parcursul evenimentelor desfășurate în anii 1848—1849, dar tratamentul la care românii au fost supuși după victoria trupelor austriece aliate cu cele țariste împotriva rebelilor unguri, asociat cu motivul ingraturidunii monarhice, adică nerecunoașterea și nerecompensarea jertfelor și meritelor românilor, care nu doreau privilegii, ci doar un tratament egal cu al celorlalte națiuni au provocat începutul declinului mitului „bunului împărat“.

Pentru o vreme, care a coincis cu regimul neoabsolutist, credința în monarhul bun își va atenua din intensitate și probabil nu va mai reveni niciodată la vigoarea cu care se manifestase în timpul revoluției. Dar înclinarea țăranului spre uitare și iertare, tendința de a-l absolvi pe suveran — autoritatea supremă pe pământ după Dumnezeu — de orice vină și de a pune toate greșelile pe seama nobilimii maghiare și a sfetnicilor răi și mincinoși din preajma monarhului vor salva această credință, cu atât mai mult cu cât în perioada liberalismului împăratul își va întoarce din nou privirea asupra românilor „copleșindu-i“ cu „binefaceri“.

---

<sup>15</sup> V. Șotropa, *Pășaniile Batalionului 1 năsăudean în 1848—1849*, în *Arhiva someșană*, nr. 14, 1931.

## **Petiționarism și alteritate în mișcarea națională a românilor din Imperiul habsburgic (1849—1851)**

**Ion Cârja**

Pentru întreaga perioadă a revoluției din Transilvania este demonstrat de cercetările făcute până în prezent faptul co-existenței în mișcarea națională românească a tacticii legaliste petiționare, de îndelungată tradiție, cu cea revoluționară, de tipul insurecției organizate. Aceasta din urmă — o inovație a perioadei pentru românii ardeleni — se fundamentează, în optica elitei, pe cea dintâi. Românii nutreau convingerea că **puterea imperială vieneză le recunoaște naționalitatea și egala îndreptățire cu celelalte entități naționale din Imperiu**, prin urmare se atașează acțiunilor întreprinse de armatele Austriei împotriva taberei revoluționare maghiare, aducându-și un aport material și uman considerabil. Fruntașii națiunii — „intelighenția“ — consideră că eforturile celor mulți trebuie valorificate printr-o activitate petiționară energică și consecventă, în vederea consacrării legale a mult-râvnitelor drepturi naționale.

Anul revoluționar 1849 deține un profil distinct în privința românilor din cel puțin două motive. Primul este dat de participarea detașamentelor înarmate românești în lupte dificile contra taberei maghiare și după cum se știe, forma cea mai hotărâtă a acestei implicări este dată de rezistența din Munții Apuseni, în primăvara anului 1849.

Al doilea motiv, care interesează mai îndeaproape cercetarea de față, este de ordin doctrinar și ideologic: dezideratele programatice naționale, cu filiație în cele 16 puncte ale programului blăjean din 5/17 mai 1848, capătă o formă dintre cele mai limpezi în actul Petiției din 25 februarie — moment de maximă chintesență a expresiei pentru ideologia politico-națională românească.

Importanța acestei tactici — „via petitiones“<sup>1</sup> a fost sesizată de timpuriu de elita românească în acest moment de maximă oportunitate pentru mișcarea națională. Este convingerea elitei din primele luni ale revoluției, concretizată imediat după adunarea de pe Câmpia Libertății, prin trimiterea de deputați la împărat și dieta Transilvaniei. Această linie politică prezintă o tenacitate constantă în acțiunea românească, astfel că o găsim formulată de o fermitate fără dubii în Apelul deputaților români aflați la Viena, în luna februarie 1849, adresat conaționalilor în vederea unirii lor într-un singur corp național: „Cereți zic necurmat, dacă deodată nu vi se dă, cereți a doua și a treia oară, cereți pân-atunci pân vi se va da, că Maiestatea Sa, în urmă, văzând credința voastră cea nemărginită, care o ați dovedit în faptă, și sângele vostru vărsat pentru tron ce cere unirea românilor drept răsplătire, văzând și interesul tronului de bună seamă și această cerere ni o va împlini“<sup>2</sup>.

Memoriile și petițiile înaintate în perioada 1849 — 1851 împăratului, guvernului și diferitelor ministere, la Olmutz sau la Viena, au constituit pentru membrii elitei, laici și clerici care le-au alcătuit conținutul, prilejul unei evaluări de excepție asupra situației națiunii române și a perspectivelor ce se anunțau; în același timp s-au configurat conceptualizări importante la nivelul doctrinei naționale pe care se întemeiau textele propriu-zise. Cererile românilor în această perioadă sunt susținute în totalitate de o argumentație pragmatică și consistentă și asupra ei vom stăruii din perspectiva anunțată.

Aceasta întrucât textele revendicative conțin și alte semnificații decât cele arătate anterior. Discursul petiționar al elitei în zilele revoluției ca și după aceea este grăitor și în privința identității românești și a relațiilor cu multipla alteritate etnico-națională. În ansamblul valorizării colectivităților naționale, promovate de politica Vienei, românii nu ocupau un loc prea onorabil, imaginea stereotipă de „Bauernvolk“<sup>3</sup> (popor de țărani) desemnând adesea condiția identitară românească în Imperiul Habsburgic. Helene Ahrweiler în analiza asupra mecanismelor alterității afirmă că: „A cuceri propria

---

<sup>1</sup> Vasile Netea, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertate națională (1848—1881)*, București, 1974, p. 27.

<sup>2</sup> *Maramureșenii în lupta pentru libertate și unitate națională. Documente 1848—1918*, București, 1981, p. 55—56.

<sup>3</sup> Keith Hitchens, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846—1873*, București, 1995, p. 105.

identitate este pentru om dovada exercițiului propriei libertăți<sup>4</sup>, fapt valabil, în opinia noastră, și în cazul colectivităților; efortul de maximă anvergură pentru înnobilarea în sens modern a statului națiunii române s-a realizat în vremea revoluției și a mișcării petiționare deopotrivă. Acțiunea politică românească cu discursul petiționar ca formă de manifestare intenționează transformarea propriei alterității în identitate integrată „statu-quo-ului“ imperial austriac. În această perspectivă, judecățile de valoare asupra maghiarilor, sașilor și sârbilor, emise de ideologia națională în perioada la care ne referim își au importanța lor și conturează, în interiorul textelor petiționare, câteva linii ale alterității.

Logica internă a acestor elaborate revendicative conține indiscutabil o multitudine de sensuri. Nivelul construcției lor argumentativ-explicative țintește o anume perspectivă valorică cu privire la „celălalt“. În baza raționamentului că: „merităm recunoașterea drepturilor naționale „preagrațios“ promise și totuși nu primim nici pe departe ceea ce ni se cuvine“, discursul politic din memorii transferă pe seama alterității, cel mai adesea în sens incriminatoriu, posibilele explicații.

Într-o manieră generală, denominarea alterității este cuprinsă în chiar formula celei mai importante revendicări a mișcării petiționare: „egala îndreptățire a românilor cu celelate naționalități“, solicitare care, împreună cu altele își găsea temeiul pentru români, în câteva emanații oficiale ale puterii imperiale, constrânsă de împrejurări să promită reconsiderarea și reasezarea diferitelor naționalități, vexate de numercase nedreptăți în plan economico-social și politico-administrativ.

Textul Constituției octroate din 25 aprilie 1848 deschide seria „înaltelor“ promisiuni, după care au urmat: Manifestul lui Ferdinand I din 20 octombrie 1848, către popoarele Ungariei, Croației, Slavoniei și graniței militare, proclamațiile generalului-comandant Anton Puchner din septembrie-octombrie 1848, Manifestul noului împărat Francisc Iosif I, dat la Olmutz în ziua încoronării sale, 2 decembrie 1848 — toate<sup>5</sup> fără echivoc în privința „scopului“ urmărit: „libertatea“ și „egalitatea“ națiunilor, o egalizare așadar a identităților naționale

---

<sup>4</sup> Helene Ahrweiler, *Imaginea celuilalt și mecanismele alterității*, în vol. *Introducere în istoria mentalităților colective*, ediție realizată de lector univ. Toader Nicoară, Cluj-Napoca, 1995, p. 134.

<sup>5</sup> Integral textele la Teodor V. Păcățian, *Cartea de cur sau luptele politice-naționale ale românilor de sub coroana ungară*, I, Sibiu, 1904, passim.

din cuprinsul monarhiei. Constituția din 4 martie 1849, deși săracă în prevederi și descurajantă pentru români, pe care nu-i pomenește ca națiune, cuprinde și ea formule pe care se putea sprijini „intelighenția“ în demersurile la împărat, ca de exemplu: „Fiecare națiune are drepturi egale și fiecare națiune are dreptul inviolabil de a-și păstra libertatea și limba“<sup>6</sup>.

Imaginea „celuilalt“ se conturează de-a lungul seriei de petiții și memorii înaintate Vienei, cu aspecte nu întotdeauna ușor de surprins în interiorul fiecărui text. Se pot însă observa câteva trăsături cu grad mai mare de evidență, înseriabile în ceea ce s-ar putea numi un portret-robot al alterității etnico-naționale.

Astfel, o reprezentare frecventă pune pe seama alterității calitatea de „profitoare“ și „opresivă“, aspecte verificate de români prin coabitarea cu celelalte etnii ale spațiului transilvan. „Celălalt“ este perceput în acest sens ca principal responsabil de decăderea morală, culturală și politică a națiunii. Petiția semnată de arădenii Vincențiu Babeș, Teodor Serb și Grigore Popovici, prin care se solicită împăratului în 15 noiembrie 1849 rezolvarea Petiției din 25 februarie, conține o valorizare de acest gen: „Să binevoiești a da o rezoluțiune grațioasă, fiindcă în cazul contrar românii nu se pot mântui de temerca, că credincioasa lor națiune e condamnată să rămână și pe viitor pradă odioasei supremații a altor națiuni, a rămâne turmă fără voe liberă, destinată să esconteneze interesele altor semlntzi de oameni“<sup>7</sup>.

O atare percepție a identității „celuilalt“ prin prisma tratamentului dur aplicat românilor, apare într-o formulare fără echivoc și în Petiția semnată în ianuarie 1850 de către episcopul unit Vasile Erdely, în numele românilor orădeni: „poporul acesta n-a fost considerat de națiune, ci de o turmă părăsită de oameni, care tratată era din partea tiranilor, sau a domnilor de pământ de alte naționalități, ca adevărată turmă de animale, căci a fost prinsă în jug la plug și maltratată și torturată“<sup>8</sup>.

Aprecieri de acest fel sunt numeroase în acțiunile petiționare ale elitei, vom mai stărui doar asupra uneia, prezentă în discursul rostit de Saguna în 21 decembrie 1850, la ministerul vienez al cultelor. Elita solicită acum înființarea la Cluj a unei

---

<sup>6</sup> ibidem, p. 524

<sup>7</sup> ibidem, p. 632—633

<sup>8</sup> ibidem, p. 642

instituții de învățământ superior, „o facultate filosofică-juridică“, episcopul subliniind într-o manieră deosebit de sugestivă urgența unui asemenea așezământ pentru conaționali săi, comparați cu un stup de albine a cărui miere o iau alții<sup>9</sup>. Percepția alterității în acest context este tipică pentru întreaga mișcare petiționară: națiunea română, cea mai oropsită și mai disprețuită, „adusă fiind la marginea groapei morale pe care ne-o sapă în mod artificial națiunile nouă dușmane pentru ca să ne dărepenă existența intelectuală, materială și politică, nu poate fi indiferentă și fără grijă“<sup>10</sup>.

Acest atribuit al opresivului accentuează dimensiunea negativă a alterității din punct de vedere românesc. În centrul imaginii „celuilalt“ create de mișcarea petiționară stă însă, ca principală trăsătură, o altă calitate — cea de „rebel“, rezultată în urma revoluției. Și aceasta nu e totul: alteritatea „rebelă“ este și una „privilegiată“, „recompensată“ de puterea imperială, în ciuda daunelor aduse monarhiei și mai ales în ciuda „meritelor“ națiunii române. Românii constată o „remunerare a rebeliunii și o pedeapsă a jertfirii“<sup>11</sup> și acordă astfel de „calificative“ în numeroase memorii înaintate „bunului împărat“ după revoluție. Cazul semnificativ al Petiției adresate guvernului în 10 ianuarie 1850: „Pe când rebelii, judecători de sânge ai românilor și ucigașii acestora, pot să umble neîmpedecați, prin orașe și la țară, conducătorii românilor cari în urma jertfirii lor au meritat să fie tratați cu considerare din partea guvernului, vin arestați la cea mai mică denunțare a sașilor sau maghiarilor“<sup>12</sup>.

„Rebelă“ și pe nedrept „remunerată“ este, în textele revendicative chestionate, mai ales etnia maghiară. Ungurii sunt definiți drept „rebeli“ de o extremă duritate, antidinaști prin excelență și pe seama lor își exprimă elita petiționară teama că ar fi privilegiați, părtiniți de practica puterii imperiale post-revoluționare. Împărțirea administrativă a imperiului la începutul decadei neoabsolutiste întărește această percepție, de exemplu cele afirmate de Saguna în memorandumul înaintat guvernatorului, în ianuarie 1850: „Dar și la formarea districtului Udvarhely, acum Maros-Vasarhely, se pare că voința înaltului

---

<sup>9</sup> ibidem, p. 691

<sup>10</sup> ibidem

<sup>11</sup> vezi Petiția adresată la Viena în 10 ianuarie 1850 guvernului austriac, ibidem, p. 651

<sup>12</sup> ibidem, p. 655

guvern este să răsplătească cu binefacere secuilor răzvrătitori trădarea comisă față de monarhul<sup>13</sup>.

Deosebit de semnificativă în privința jocului complex și adesea înșelător al relației identitate — alteritate, este aprecierea multiplă, în diferite tonalități, a acesteia din urmă. Cu toate „păcatele“ ce li se atribuie, celelalte etnii: maghiarii, sașii, sârbii reprezintă în același timp și un etalon de comparație pentru inteligenție, în sensul că emanciparea politică a națiunii române țintește nivelul de performanță atins de ceilalți. Nici mai mult, nici mai puțin: „suntem apoi convinși, că aceea ce e practicabil cu privire la una dintre națiuni, se poate practica și la celelalte, la toate națiunile“<sup>14</sup>. Este un adevărat fir roșu în ideologia petiționară a perioadei, acest motiv al alterității etalon. Bunăoară, același Saguna, primit în audiență la împărat în data de 6 februarie 1849 afirmă, printre altele: „să te milostivești cu îndurare pe această națiune credincioasă a o face părtaşă de libertatea constituțională de care se bucură celelalte popoare ale monarhiei întregi“<sup>15</sup>. În mod similar, petiția mai sus menționată, a orădenilor, din ianuarie 1850 este centrată pe același argument-cheie: „națiunea română să fie împărțită de asemenea soarte cu celelalte națiuni, și atunci va fi într-adevăr un stâlp tare și razim puternic pe scama imperiului austriac“<sup>16</sup>.

Aceste reprezentări mai vizibile ale alterității în mișcarea petiționară a românilor din Imperiu de la revoluție până la abrogarea Constituției din 4 martie 1849, prin decretul imperial din 31 decembrie 1851, sunt legate de explicațiile, întemeiate sau nu, pe care elita le socotea necesare în legătură cu rezultatele — sub așteptări — în direcția emancipării naționale. Elaboratele petiționare constituie astfel surse excelente pentru analiza gândirii și mentalității politice a elitei românilor ardeleni de la mijlocul veacului trecut. Inevitabil inteligenția inserează în aceste texte și o tentă justificativă în marginea unei chestiuni ce necesită răspuns la momentul respectiv: în ce măsură „alții“ sunt de vină pentru „neîmplinirea românească“ de după revoluție.

În fine, la nivelul larg intercomunitar, au apărut de asemenea reprezentări ale alterității specifice sferei mentalităților colective. Sub impactul evenimentelor revoluționare iau naș-

---

<sup>13</sup> ibidem, p. 660

<sup>14</sup> ibidem, p. 696

<sup>15</sup> ibidem, p. 519

<sup>16</sup> ibidem, p. 647

tere clișee și stereotipii de mare duritate, adevărate definiții ex-abrupto ale identității „celuilalt”: ungurul — „rebel“, austrieicii — „instigatori ai românilor“, românii — „unealta“ reacțiunii imperiale ș.a. Alteritatea în cuprinsul memoriilor și petițiilor perioadei menționate îmbracă însă o formă specială — cea a unui construct ideologic, articulat pe logica fiecărui text în parte. Cu tot caracterul lor de elaborate ale elitei, aceste texte conțin indicii și în privința alcătuirilor imaginarului colectiv, cu alte cuvinte, calificativele acordate maghiarilor, sașilor, secuilor, de către artizanii mișcării naționale resimt influențe de pe urma exprimărilor din anonimatul comunităților românești.



## **Alterități în relațiile interconfesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic — greco-catolic)**

**Nicolae Bocșan**

Relațiile interconfesionale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea poartă inevitabil marca fenomenelor politice care au grevat asupra Europei Centrale după 1866, a progreselor liberalismului și naționalismului liberal, a principiului de naționalitate și a fenomenului de instituționalizare a bisericilor naționale, autonome, cu ierarhie proprie, eliberate de jurisdicția bisericilor străine.

Impactul acestor fenomene și evoluția politică din imperiu după 1867 au generat tendințe diverse în relațiile interconfesionale, ce au oscilat între solidarități confesionale și mișcări de separație, respectiv de individualizare a bisericilor din punct de vedere național, care au accentuat procesele de clarificare a identităților și alterităților. Acestea au angajat, inevitabil, dezbateri de dogmă, rit, drept canonic și disciplină bisericească, de administrație și constituție ecleziastică, nu în ultimul rând de ordin ideologic, cultural, politic, interetnic și interconfesional<sup>1</sup>.

Cele mai interesante fenomene de segregare se înregistrează în biserica ortodoxă din imperiu, unde despărțirea ierarhică a românilor de biserica sârbească și constituirea mitropoliei naționale a reactualizat raporturile bisericești sârbo-române la

---

<sup>1</sup> O prezentare generală a acestor tendințe în N. Bocșan. *Națiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române*, în vol. N. Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan Aurel Pop. *Etnic și confesiune în Transilvania (sec. XIII—XIX)*, Oradea, 1994, p. 97 sq.

nivelul parohiilor<sup>2</sup> prelungind diferendul până la începutul secolului nostru, dar a deschis și noi dosare, cum ar fi chestiunea mănăstirilor comune, a parohiei „Sf. Treime“ din Brașov<sup>3</sup>, revendicată de români, greco-bulgari sau a parohiei ortodoxe din Pesta<sup>4</sup>, disputată de români și greci. Chiar dacă diferențele dintre ortodocși și greco-catolici nu mai cunosc amploarea celor din deceniul absolutist, ele continuă să fie un factor de clivaj în societatea românească și să provoace tensiuni în diferite domenii, cum ar fi școlile mixte, conduita politică, căsătoriile mixte<sup>5</sup>.

Fenomenele de separație nu lipsesc nici în biserica greco-catolică, între români și ruteni<sup>6</sup> sau români-maghiari, în contextul tendințelor de instituționalizare a bisericilor naționale la români și ruteni, a unei episcopii greco-catolice maghiare la

---

<sup>2</sup> *Protocoloalele sinodului de la Carlovit din 1864 în l. germană și sârbă*, la Arhivele Naționale, Filiala Arad, Fond. *Episcopia ortodoxă română Arad. Actele delegațiunii congresului național bisericesc în chestiunea separației ierarhice* dos. 3—4; în l. română în *Acte oficioase privitoare la înființarea mitropoliei gr. răsăritene a românilor din Transilvania, Ungaria și Banat*, Sibiu, 1867; *Chestiunea la I. Pușcariu, Mitropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*. Sibiu, 1900, p. 147 sq.

<sup>3</sup> „Federațiunea“, I, 1868, nr. 25, 14/26 februarie, p. 93. *Chestiunea bisericii Sf. Treime din Brașov*, în „Federațiunea“, II, 1869, 13/25 august, nr. 91 (276), p. 364.

<sup>4</sup> Un istoric al problemei în *Frățietatea coreligionarilor greci față cu românii*, în „Federațiunea“, VII, 1874 (853), 27 iunie/9 iulie, p. 485—486.

<sup>5</sup> Pe lângă mai vechile dispute în chestiunile matrimoniale sau a școlilor mixte, divergențele de opinii în chestiunile pațite între Șaguna și Șuluțiu au afectat și relațiile dintre cele două biserici. Pe lângă la D. Suci, *Alexandru Sterca Suluțiu și mișcarea națională românească*, I—V, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»“, Iași 1988—1992.

Excurile s-au prelungit și în presa din România („Românul“). Comentarii în „Concordia“, VI, 1866, 4/16 decembrie; nr. 97 (560), p. 413—114; nr. 98 (561), p. 469; nr. 101 (564), p. 430, nr. 102 (565), p. 434; nr. 104 (567), p. 441—442; VI, nr. 103 (566), 25 decembrie 1866/6 ianuarie 1867, p. 438; VII, 1867, nr. 13 (580), 12/24 februarie 1867; nr. 12 (579) 9/21 februarie 1867, p. 46; nr. 22 (589), 16/28 martie 1867, p. 87.

<sup>6</sup> „Concordia“, VII, 5(272), 15/27 ianuarie 1867, p. 19; nr. 7 (574), 23 ian./4 feb. 1867; „Federațiunea“, I, 1868, nr. 104, 13/25 iulie, p. 408—409; II, 1869, nr. 62 (247); 4/16 iunie, p. 247; nr. 68 (253), 18/30 iun., p. 272 (Petiția românilor din Sighet adresată episcopului rutean din Muncaci); nr. 69 (254), 20 iun./2 iul. 1869, p. 277; nr. 73 (258), 29 iun./11 iul., p. 292; 74 (259), 2/14 iul., 1869, p. 296—297; 75 (260), 4/16 iul., 1869, p. 300—301; lista comunelor românești rămase la episcopia ruteană de Muncaci în „Federațiunea“, VII, 1874, nr. 12 (821), 3/15 martie, p. 377—378.

Macova sau Dorog<sup>7</sup>. Spre deosebire de biserica ortodoxă, cea greco-catolică a fost confundată de o altă tendință, vehement acuzată în epocă, ce urmărea să înglobeze biserica românească în biserica universală, etompând individualitatea și caracterul său național. Fenomenul a început încă din secolul al XVIII-lea, prin latinizarea ritului și disciplinei orientale sau introducerea unor instituții străine acestuia<sup>8</sup>. În conjunctura istorică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, fenomenul își asociază și conotații politice, transferându-se treptat în planul relațiilor interetnice, generând un nou tip de alteritate — româno-catolic — greco-catolic, care absoarbe mai vechile alterități român-străin, greco-catolic-iezuit, greco-catolic-ultramontan.

Discursul național românesc a vehiculat atari imagini, de cele mai multe ori amalgamându-le, în tentativa de a potența individualitatea națională și conștiința acesteia, amenințate, în opinia românească, de străini în primul rând, mai nou și de către unii români: „De când s-a făcut s. Unire și până acum mulți au fost cei ce au întreprins lucrări prin care poporul român s-a răcit și înstrăinat de la ea. Ma până în timpul mai de aproape, toți cei care au lucrat în această direcțiune au fost străini, rar, foarte rar câte un biet român momit sau întrebuințat ca unealtă din partea lor. Iar motivele din care acești oameni au turburat animele românilor uniți au fost la unii politice, iar alții, niște bisericieni mari catolici au lucrat purtați de zelul netimpuriu de a ne amalgamisa cu totul, a ne lua limba, poate pentru ca așa mai ușor să ne pierdem și naționalitatea, de a ne șterge ritul și disciplina, au cel puțin a ni le reduce. . .<sup>9</sup>.

Fenomenul de latinizare a ritului, disciplinei și instituțiilor bisericii greco-catolice a fost explicat prin acțiunea factorului politic, în primul rând a Casei de Habsburg, apoi a bisericii romano-catolice, interesată să disloce instituțiile bisericii românești, care, în opinia lui Ioan Micu Moldovan, cuprindeau „sâmburele libertății bisericești“. Este semnificativă invocarea principiilor liberale în susținerea individualității și autonomiei

---

<sup>7</sup> *Suplica comunității greco-catolice române din Macova*, comit. Cenad, în „Concordia“, VII, 1867, 88 (554), 19 nov./1 dec., p. 354; *Episcopia maghiară greco-catolică și limba română*, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 52, 5/17 aprilie, p. 202—203.

<sup>8</sup> O. Bârlea, *Metropolia Bisericii române unite proclamată în 1855 la Blaj*, în „Perspective“, X, 1987, nr. 37—38, *passim*.

<sup>9</sup> *Correspondența din Blaj*, 6 martie 1864, semnată M.M., desigur Ioan Micu Moldovan, în „Concordia“, IV, 1864, nr. 19 (273).

bisericii greco-catolice, ce transferă discursul pe terenul dreptului și constituției bisericești, al libertății, toleranței, sinodalității și democrației în biserică.

Dacă până acum alteritatea greco-catolic-romano-catolic s-a manifestat în cadrul tipului mai vechi de alteritate român-străin, fără identificări etnice precise, treptat, chiar în interiorul confesiunii românești se individualizează „ultrazeloși“ sau „scrieri îmbâcsite de netoleranță și ultramontanism“: „Scurt — scria Micu Moldovan — acum se lucră pe față și nu numai de străini ca disciplina noastră să se reducă la << disciplina rituală>> și mai mult nimic. Iar cine ar mai cuteza să vorbească și să nu consune cu disciplina bisericii apusene... acela nu mai este adevărat unit în credință, ci schismatic<sup>10</sup>. Aluziile se referă la curentul favorabil unei mai accentuate apropieri de biserica latină, promovat de episcopul Iosif Papp Szilagyi de la Oradea, care a generat tensiuni și divergențe între Blaj și episcopiile sufragane încă din vremea mitropolitului Alexandru Sterca-Suluțiu. Principiile istorisite invocate („contractul S. uniri“) alături de cele liberale reclamă adevăarea instituțiilor, inclusiv a celor bisericești, la specificul și tradiția națională, respingând universalismul bisericii romano-catolice, dreptul și legislația sa canonică: „Când ne-am unit, apriat ne-am rezemat ca toate judecățile să se facă după legile noastre, nu după Gratian, Decretalia, Extravaganta și alte puncte disciplinare de acestea în care noi nu suntem de acord cu papistașii“. Instituționalizarea bisericilor naționale și specificul pluriconfesional al Transilvaniei impuneau în opinia lui Ioan Micu Moldovan toleranță, pentru că „noi nu locuim în Italia sau Ispania, ba nici măcar în Tirol, ci într-o țară cu șapte sau mai bine opt confesiuni diverse. Sătulețele noastre de câte 500—800 de suflete au de comun câte 2—3 ma și câte 5 biserici de confesiuni diverse... Ce se plinește în Italia, la noi nu se plinește, pentru că împrejurările noastre sunt altele... Noi ardelenii nu o putem duce așa ca italienii și mulțumită creșterii noastre din pruncie ne dedăm la toleranță<sup>11</sup>.

Fenomenul de latinizare a ritului și disciplinei bisericii greco-catolice, ce amenința identitatea sa, a fost favorizat, în opinia contemporanilor, de absența unei constituții care să consacre individualitatea acesteia și a instituțiilor ce o reprezintă. Din acest punct de vedere presa românească subliniază

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

progresul mitropoliei ortodoxe în comparație cu cea unită, care de la înființare a rămas în „inertie și neactivitate“. Cauza principală în opinia contemporanilor o constituia faptul că „mitropolia unită nu și-au tras principiile pe care ea se bazează, adevărat facultatea de alege pe mitropoliți, episcopi, prin sinoade compuse din clerul inferior și din mireni, nu e constată autoritatea publică a sinoadelor de a influența în destinele de instrucțiune și de cult, de a-și ameliora existența sa temporară“<sup>12</sup>. Este acuzat și Concordatul încheiat de Austria cu Sf. Scaun, modificarea drepturilor dintre biserică și capul statului, care au încurajat fenomenul de latinizare în biserica greco-catolică: „distrugerea legăturii duble care atașează biserica noastră capului de stat și capului spiritual ar însemna... fuziunea bisericii greco-catolice cu cea occidentală, adică nimicirea ritului nostru oriental, ștergerea a mai multor instituțiuni înrădăcinate în natura poporului român și prefacerea elementului nostru în elemente străine“<sup>13</sup>. Soluția unanim acceptată și susținută în biserica greco-catolică pentru evitarea înglobării în biserica universală era „exersarea vieții noastre constituționale bisericești, consacrată prin decursul secolelor, singura aptă de a pune piatra independenței bisericii noastre, ne-debilitându-se cu acea unitate catolică“<sup>14</sup>.

Reconstrucția bisericii unite pe baza unei constituții chemată să reactiveze vechile instituții și tradiții conservate de actul unirii cu Roma formează subiectul unei ample dezbateri în spiritul public românesc. Campania o poartă Ioan Micu Moldovan<sup>15</sup>, în primul rând, în numele salvării disciplinei și ritului oriental al bisericii. Campania decelează tot mai mult între latin și oriental în biserica catolică, iezuiții fiind considerați principalii actori ai acțiunii de latinizare a bisericii greco-catolice, invocându-se exemplul episcopului Pataki. De la Inochentie Micu Clain, opina Ioan Micu Moldovan „episcopii noștri, cu deschilinire de la Bob au făcut să înceteze multe din datinile proprii bisericii noastre și le-am înlocuit cu cele apusene“. Vina o poartă nu numai „unii apuseni ultrazeloși“,

---

<sup>12</sup> *Metropoliile române*, în „Concordia“, V, 1865, nr. 10 (369), 4/16 februarie.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> M.M., *Afaceri de ale uniților*, Blaj, 15 aprilie 1865, în „Concordia“, VI, 1865, nr. 30 (389), 15/27 aprilie, p. 117—118.

ci și „plecarea spre despotism a episcopilor noștri și în urmă lașitatea noastră”<sup>16</sup>.

Campania a fost susținută de ziarul „Federațiunea”, în spiritul alterității romano-catolic — greco-catolic, într-o suită de articole datorate probabil tot lui Ioan Micu Moldovan<sup>17</sup>, care fac un aspru rechizitoriu la adresa ierarhilor și a tendințelor de latinizare: „părinții noștri îndată s-au convins că ei prin unire nu au câștigat niște frați sinceri... ci niște domni care să-i călărească în locul superintendentului reformat”; acceptând unirea, catolici „au voit să ne apuce una dată în ghearele lor, iar apoi a ne asimila cu totul” și au lucrat sistematic împotriva disciplinei orientale „cu dispușețiuni disciplinare de ale bisericii apusene”, „precum e propriu iezuiților”<sup>18</sup>. Principalele capete de acuzare aduse latinilor au fost degradarea ierarhului de la rangul de mitropolit la cel de episcop, „ca așa mai ușor să-l poată supune comandai unuia din tagma lor și cu timpul a-l face sufragan la oricare arhiepiscop latin din Țara Ungurească”, lichidarea sinoadelor, care erau o pavază a bisericii și a forurilor de judecată protopopești ca primă instanță. Transformările în sens latin în biserica greco-catolică nu s-au operat în sinoade, ci prin arbitrariul capilor ei<sup>19</sup>. Ioan Micu Moldovan contesta puterea absolută a episcopilor și ignorarea laicului, invocând argumente de factură liberală și spiritul veacului („absolutismul apusean nu se mai poate susține nici în biserica catolică veche, nici în paraziții strecurați într-a noastră”). Soluția panaceu susținută de clerul blăjan era revenirea la sinodalitatea bisericii („noi de iure avem biserică sinodală și nu episcopală”), singura în măsură să îngrădească puterea episcopilor. Pledoaria pentru sinodalitate a accentuat clivajul dintre Blaj și episcopiile sufragane, în primul rând cea orădeană, învinuită că a acționat împotriva sinodului proiectat de

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Afaceri bisericești*. Blaj, 28 martie 1868, în „Federațiunea”, I, 1868, nr. 47, 24 mart./5 apr., p. 182—183; nr. 49, 27 mart./8 apr., p. 191—192; o altă corespondență cu același titlu nr. 65, 28 apr./10 mai, p. 254—255; nr. 69, 5/17 mai, p. 269—270; nr. 70, 7/19 mai, p. 274—275.

<sup>18</sup> Prezentul bisericii greco-catolice oferă aceleași argumente pentru accentuarea alterității: „Năzuințele asimilatoare a'e apusenilor ajutate de nevoița episcopilor noștri de a-și lărgi puterea în jos, pre cât aceea se îngusta în sus, ne aruncară biserica într-o stare de confuzie și dezordine completă. Disciplina proprie a bisericii noastre s-a simțit în multe, împetrită cu împrumutate din cea apuseană, încât nu o mai cunoști”. Idem, nr. 47, p. 182—183.

<sup>19</sup> „Toate schimbările ce s-au făcut în biserica noastră sunt necanonice și nelegale”. *Ibidem*.

mitropolitul Șulțiu. Revenirea la sinodalitate, cu o pondere corespunzătoare acordată laicilor, semnifica, în opinia lui Ioan Micu Moldovan, întoarcerea de la absolutism la constituționalism, ceea ce se refuza la Oradea, unde nu s-a ținut sinod, nu există dreptul de alegere al episcopului, laicii sunt despuiați de orice influență în biserică, preoții sunt aruncați sub arbitrariul episcopilor<sup>20</sup>. Convocarea sinoadelor mixte și restituirea dreptului de alegere a ierarhilor domină dezbaterile publice în 1868. Grigore Silași<sup>21</sup> analiza art. XIX al Concordatului din 1856, care acorda regelui dreptul de a propune sau numi episcopii, arătând că acesta nu a anulat dreptul de candidare la scaunul arhiepiscopal vacant de la Blaj. Dezbaterile au fost complicate și de campania declanșată de presa maghiară împotriva dreptului românilor de a-și alege ierarhul, instituind dreptat o nouă conotație alterității greco-catolic — romano-catolic, cea de român-ungur, care alături de încărcătura etnică are și una politică marcată de atitudinea guvernului din Pesta față de români și Transilvania. Campania susținută de „Pesti Hirnök”<sup>22</sup>, „Magyarország”<sup>23</sup>, „Unio”<sup>24</sup> a provocat reacția presei românești, care prezenta restaurarea mitropoliei ca o reabilitare a unui drept ce l-a avut biserica românească, „care încet a fost înstrăinat și concentrat la scaunul de la Strigoniu, prin abuz sau neglijența arhierilor sau influența iezuiților, care s-au amestecat în treburile bisericii orientale și au lucrat pentru lărgirea autorității și puterii bisericii occidentale”<sup>25</sup>. Pe o poziție asemănătoare s-au situat și deputații greco-catolici români din dieta Ungariei, care au depus memoriile miniștrilor Eötvös și Andrassy, cerând guvernului să aprobe cât mai repede alegerea pentru scaunul blăjean, prin întrunirea sinodului electoral și desemnarea comisarului reșal menit să conducă alegerea<sup>26</sup>. Dezbaterile în această chestiune a fost reactualizată de

<sup>20</sup> „Federețiunea”, I, 1868, nr. 49, 27 mart./8 apr., p. 191—192.

<sup>21</sup> *Despre sinoade cu privire la românii greco-catolici* în „Federețiunea”, I, 1868, nr. 53, 22 iun./4 iul., p. 364—365; nr. 94, 23 iun./5 iul., p. 368—369; nr. 95, 25 iun./7 iul., p. 372—373; nr. 96, 27 iun./9 iul., p. 377—378; nr. 97, 29 iun./11 iul., p. 380—381; nr. 98, 2/14 iul., p. 384—385; nr. 99, p. 388—389; nr. 100, 6/18 iul., p. 392—393.

<sup>22</sup> „Concordia”, VII, 1867, nr. 74 (540), 28 sept./10 oct., p. 293.

<sup>23</sup> „Concordia”, VII, 1867, nr. 81 (547), 8 nov./27 oct., p. 322.

<sup>24</sup> „Concordia”, VII, 1867, nr. 75 (541), 4/17 oct., p. 297.

<sup>25</sup> *Răspuns aserțiunilor foii clericale maghiare „Pesti Hirnök”, Pesta, 27 sept./9 oct., 1867, în „Concordia”, VII, 1867, nr. 74 (50), 28 sept./10 oct., p. 293.*

<sup>26</sup> „Federețiunea”, I, 1868, nr. 2, 15/17 ian., p. 5—6.

hotărârea imperială din 27 februarie 1868, prin care împăratul a dispus ca ocuparea scaunului metropolitan să se facă prin alegere, „întreprinsă de către cei îndreptățiți ai clerului greco-catolic transilvan, după modalitatea observată și la alegerea episcopilor mai dinainte ai diecezei Făgărașului...“<sup>27</sup>.

Chestiunea alegerii mitropolitului greco-catolic reactualizează tensiunea dintre arhiepiscopie și episcopiile sufragane, în condițiile funcționării unor norme și cutume diferite în Transilvania și în părțile ungurene. Contraversele sunt provocate de opiniile diferite vehiculate în dieceze în legătură cu procedura de ocupare a scaunului metropolitan, inventariate prompt de presa românească: Oradea susținea numirea arhiepiscopului prin autoritatea politică, Lugojul susținea alegerea cu participarea tuturor episcopilor sufragane, în timp ce Gherla a rămas pe temeiul dreptului istoric. Blajul contesta dreptul diecezelor de a participa la alegerea mitropolitului, deoarece acesta este arhiepiscop de Alba Iulia și Făgăraș și nu ar fi corect ca diecezele sufragane să impună cu voturile lor un arhiepiscop pe care dieceza nu-l vrea. Canoanele pretind ca mitropolitul să se aleagă de episcopii sufragani, dar, comenta Blajul, „aceștia nu pot în cazul nostru până când sunt vasalii papei și ai regimului, până nu sunt aleși de dieceze, nu sunt expresia clerului, nu pot“. Nici dreptul istoric nu era acceptat, „deoarece împrejurările nu mai sunt ca la 1850, acum există mitropolie, episcopii“. Blajul cerea credincioșilor să nu urmeze arhieriei, „care au arătat public cât sunt de dezbinați și câtă confuziune domnește în biserica noastră, din vina Măriilor Sale, cărora le place a governa după principii ruginite și a disprețui sinoadele în contra canoanelor bisericești“. Condamna Enchiridionul și Enciclica din 1863/1864, care au impus principii de drept, care „ne vără în coada latinilor fără de nici un calcul“, cerând diecezelor să-și instituie „o disciplină bisericească corespunzătoare timpului și o administrație pe baze cât se poate mai constituționale și mai democratice“<sup>28</sup>. Intervenția Blajului a determinat reacția diecezelor. De la Oradea<sup>29</sup> era condamnată poziția Blajului pentru că excludea diecezele de la alegerea mitropolitului. Treptat, dezbaterile în jurul ocupării

---

<sup>27</sup> *Acte la alegerea mitropolitului român greco-catolic circulara nr. 872/1868*, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 102, 9/21 iul., p. 400—401.

<sup>28</sup> *Mitropolia greco-catolică*, Blaj, 8 martie, 1868, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 36, 4/16 martie, p. 137—138.

<sup>29</sup> Oradea Mare, martie, 1868, semnat Sălăgianu, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 40, 11/23 martie, p. 153—154.



scaunului metropolitan vacant se generalizează. Blajul acceptă opinia Lugojului, cu condiția ca ea să fie înscrisă într-o constituție bisericească promulgată de sinodul provincial, care să conserve drepturile în uz, în primul rând dreptul de alege, care „exercitat mai întâi de toate diecezele, ar putea fi baza la una constituțiune mai perfectă bisericească”: „Dacă diecezele sufragane și-au sacrificat dreptul de alege așa ușor, arhidieceza nu poate suferi ca prin amestecarea episcopilor sufragani desemnați de către regim să se dea una lovitură, deși indirectă, dară de moarte și dreptului ei de a-și alege capul bisericesc“. Din nou este acuzat Enchiridionul, „primit cu aplauze de lumea apuseană“ care despoaie mitropolitul greco-catolic de competențele sale tradiționale, conferindu-i doar drepturi onorifice, subliniind că românii s-au unit „în credință, nu însă și în disciplină, rit și mod de guvernare“. Blajul susținea că prin concordat nu se anulau „practicile și drepturile particulare din dieceze consacrate de veacuri“, astfel că nu exista „nici o cauză de a ne vâra în coada latinilor, asimilându-ne în toate lor“<sup>30</sup>. Oradea apără poziția sa anterioară, cu o notă nedisimulată de conservatorism, declarând în numele canoanelor că nu acceptă principiile democratice susținute de Blaj, mai ales rolul laicilor în biserică<sup>31</sup>. Ioan Micu Moldovan semnala pericolul ce-l reprezintă tendința latinizantă pentru existența bisericii greco-catolice, scriind că „ultramontani și iezuiți mai papistași decât papa“ se străduiesc „a ne băga sub jugul absolutismului episcopal prin carele din urmă existența bisericii noastre se periclitează“<sup>32</sup>. În replică la punctul de vedere conservator, exprimat de episcopia orădeană, Ioan Micu Moldovan declanșează o campanie în apărarea tradiției Blajului, demolată, în opinia sa, de alianța ultramontanilor cu absolutismul vienez, care, după ce au limitat și dreptul restrâns de alege, au fărâmițat dieceza Făgărașului fără a consulta sinodul acesteia. În opinia sa restaurarea mitropoliei și înființarea noilor episcopii sufragane a avut consecințe nefaste, episcopii de Gherla și Lugoj nu mai sunt aleși, cel de Oradea împiedică mitropolitul să țină sinoadele după datina bisericii sale“, lichidarea sinodalității aducând biserica românească în

---

<sup>30</sup> Blaj, 29 martie 1868, în „Federețiunea“, I, 1868, nr. 51, 3/15 aprilie; p. 198—199.

<sup>31</sup> Oradea Mare, 14 aprilie, 1868, în „Federețiunea“, 1868, nr. 56, 12/24 aprilie, p. 218.

<sup>32</sup> M.M. *Afaceri bisericești*, în „Federețiunea“, I, 1868, nr. 65, 16/28 mai, p. 354—355.

fața unui nou pericol, cel maghiar, indicând sensul politic spre care se angaja treptat dezbateră, implicit și alteritatea romano-catolic — greco-catolic<sup>33</sup>. Denunță concepția despre sinoade a episcopului orădean, scriind: „Sinoade în care numai episcopul să aibă vot decisiv în biserica noastră sunt necunoscute“<sup>34</sup>. Pledoaria sa era în favoarea democratizării bisericii și a unui rol mai mare al laicului în administrația bisericească.

Dezbateră s-a încheiat printr-un șir de articole ale lui Gricore Silași, consacrat sinoadelor în biserica greco-catolică, care nuantează și atenuază multe din punctele de vedere exprimate până în acel moment. Acceptă ideea că organizarea noii mitropolii trebuie începută „pe bază sinodală“, pentru că sinodul este „organul de competență“ în biserică, chiar și în biserica universală. Faptul că nu s-a întrunit sinodul bisericii românești nu se datorează Romei sau puterii, ci dezbinării din biserica unită, provocată de divergențele existente în legătură cu sinoadele protopopești și jurisdicția exercitată de ele în cauzele matrimoniale și de participarea laicului la sinoade. Este de acord cu participarea laicilor la afacerile „temporale sau externe“, dar treburile credinței și moralei în biserica catolică numai membrii bisericii le pot decide. Silași vorbește de sinoade în două sensuri, în sens larg, care îi cuprinde și pe laici, iar în sens restrâns este adunarea prelaților care tratează numai „afacerile bisericești, curat dogmatice și disciplinare“, precizând că este sensul uzitat în epocă. Chiar dacă combate discursul lui Micu Moldovan, precizând că nu acceptă ca toată vina să fie atribuită Romei sau respinge denumirea ultramontanisti, Silași recunoștea necesitatea convocării sinodului provincial care să dea legi „normative sau regulative sau canoane fundamentale pentru întreaga provincie bisericească“, pentru a elimina confuzia și dezordinea din biserica greco-catolică<sup>35</sup>. Speriată de această confuzie, opinia publică reclama convocarea unei adunări a clerului greco-catolic, care să înainteze reprezentanțe la Viena și Pesta în chestiunea ocupării scaunului metropolitan, pentru a evita numirea unui << ales >> din grația celor potenți.

---

<sup>33</sup> Blaj, 10 mai, 1868, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 69, 15/17 mai, p. 269—270.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> G.S., *Despre sinoade cu privire la românii greco-catolici*, I, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 93, 22 iun./4 iul., p. 364—365; VI, nr. 100, 6/18 iulie, p. 392—393.

Dezbaterea din biserica greco-catolică s-a desfășurat în preajma alegerii noului mitropolit. Deși a fost aprobată de împărat la 27 februarie 1868, a fost anunțată de ministrul cultelor numai la 6 iunie, stabilindu-se să aibă loc în 31 iulie / 12 august. Comisari regali au fost desemnați Al. Dobra și Al. Bo-hățel. În 27 iunie 1868 vicarul capitular Constantin Alutan a emis circulara prin care convoca sinodul electoral, compus din reprezentanții arhidiecezei, ai episcopiiilor sufragane și ai tracurilor protopopești care au aparținut cândva de episcopia Blajului, iar acuma erau la episcopiile sufragane. Circulara preciza că episcopii din cele trei diaceze sufragane vor fi consultați de minister asupra celor trei candidaturi<sup>36</sup>.

Imediat după publicare, în cercurile eclesiastice au început dezbaterile în legătură cu procedura de alegere. A fost acuzată condiționarea alegerii în decretul imperial de dreptul princiar de numire a ierarhului, competența sinodului, format din 123 de membri din partea arhidiecezei și 99 din episcopiile sufragane, fiind contestată prezența celor din urmă, asupra cărora mitropolitul nu avea nici o influență, s-a invocat timpul foarte scurt pentru organizarea sinodului<sup>37</sup>. Protopopiatul Jucu reclama chiar o conferință preliminară actului alegerii, care să formuleze „gravaminele” bisericii greco-catolice. Cele mai multe contestau realități care erau în contradicție cu disciplina, constituția și tradițiile bisericii greco-catolice, încercând să elimine „apucături ultramontane” în biserica românească: legea matrimonială din 1856, uzurparea drepturilor protopopești în cauzele matrimoniale, prevederile referitoare la divorțul și căsătoria clerului<sup>38</sup>.

Nici alegerea de la Blaj nu a fost scutită de comentarii. Au votat 215 participanți, 121 din arhidieceză și 94 din episcopii, care au dat voturile la 8 candidați. În ordine, primii trei proclamați drept candidați au fost Vancea (59 voturi), Cipariu (49 voturi), Fekete (36 voturi). De la Blaj s-a deplâns lipsa de unitate din biserică, precizându-se nemulțumirea față de rezultat. Sinodul electiv a accentuat alteritatea romano-catolic — greco-catolic prin inițiativa lui Ioan Antonelli, care a propus 10 condiții pentru noul mitropolit și pentru tot clerul reprezen-

---

<sup>36</sup> *Acte la alegerea mitropolitului român greco-catolic*, în „Federațiunea”, I, 1868, nr. 102, 9/21 iul., p. 400—401.

<sup>37</sup> *De alegerea mitropolitului*. Blaj, 8 iul. 1868, în „Federațiunea”, I, 1868, nr. 103, 11/23 iul., p. 404—405.

<sup>38</sup> *Gravamine bisericesti*. Jucu, 17 iul., 1868, în „Federațiunea”, I, 1868, 114, 1/13 august, p. 451—452.

tat în sinod, menite să elimine confuzia din biserica greco-catolică: autonomia constituțională și sinodală a bisericii; unirea cu biserica romano-catolică „va rămâne în veci numai dogmatică în cele 4 puncte”; dependența bisericii românești numai de scaunul roman; interdicția pentru orice membru al bisericii de a face recurs sau apelațiune la vreun arhiepiscop romano-catolic; sinoade mixte din cler și mireni; drept deplin de vot mirenilor în chestiuni referitoare la administrația bisericească; mireni nu participă la dezbaterile chestiunilor dogmatice; arhiepiscopii vor ține sinod anual, restaurarea jurisdicției scaunelor protopopești<sup>39</sup>. În susținerea celor 10 condiții, Antonelli relua tezele lui Ioan Micu Moldovan, precizând că unirea s-a făcut pe baza punctelor consiliului florentin, dar iezuiții au impus în biserică canoanele consiliului tridentin, au suprimat demnitatea de mitropolit, au alterat jurisdicția ierarhică și disciplina bisericească într-o direcție absolutistică, „au adus clerul sub ierarhia ungurească”, în loc să intre în „comunicare directă dogmatică cu Roma și Italia”. Protopopul Albei a denunțat în sinod orice atentat la dreptul de alegere și a cerut ministerului de culte să nu se mai amestece în afacerile interne ale bisericii românești, iar Densușianu a susținut extinderea acestui drept și asupra episcopilor sufragane<sup>40</sup>. Reprezentanta sinodului arhidiecezan cerea autorității de stat să mențină și pe viitor biserica unită în vechiul drept de alegere, deținut dinainte de unire, consfințit prin uz și recunoscut prin legile țării<sup>41</sup>.

Presa maghiară („Pesti Naplo”) a legat alegerea de mitropolit de Pronunciamentul de la Blaj, subliniind că au primit votul cei care nu s-au alăturat Pronunciamentului. Vancea a fost votat pentru că nu a venit în întâmpinarea grupului care a stat la baza memoriului blăjean din 1868. Rezervele exprimate de unele ziare românești erau probabil rezervele față de moderația lui Vancea, într-un moment când românii, în spiritul anului 1848 „au făcut apel la simțul de drept al Europei civilizate și constituționale”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> *Alegerea la scaunul văduvit al mitropoliei de Alba Iulia*. Blaj, 11 august 1868, în „Federațiunea”, I, 1868, nr. 117, 8/20 august, p. 461—462.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Reprezentatiunea arhidiecezei de Alba Iulia adunată în sinod*, în „Federațiunea”, I, 1868, nr. 10, 15/27 aug., p. 475.

<sup>42</sup> *Despre alegerea de mitropolit la Blaj*, în „Federațiunea”, I, 1868, nr. 122, 29 aug./10 sept., p. 481.

Deși a accentuat distincția romano-catolic — greco-catolic prin cele 10 condiții, prin alegerea lui Vancea sinodul a încercat un compromis în biserica greco-catolică. Poziția radicală a Blajului nu a fost agreată în cercurile romano-catolice. Cu ocazia vizitei Nunțului apostolic Falcinelli în Transilvania, acesta nu a vizitat Blajul. A avut numai o întâlnire la Cluj cu protopopul local și intelectualii greco-catolici din oraș, asigurându-i că „Sf. Părinte nu dorește să facă transformări în biserica greco-catolică și va conserva toate drepturile bisericești în uz“, iar din partea mitropoliei a fost întâmpinat la Alba Iulia de Ioan Negruțiu și Anton Vestemeanu<sup>43</sup>. Nici episcopiile nu au împărtășit punctul de vedere al Blajului în deosebi susținerea Pronunciamentului. Episcopul orădean a condamnat printr-o circulară solidarizarea preoților din Satu-Mare cu Pronunciamentul blăjean<sup>44</sup>. Clivajul arhidieceză — episcopiile sufragane a fost adâncit și de atitudinile politice diferite față de puterea laică, de tacticile politice diferite, pasivism sau activism, ce despărțeau transilvănenii de ungureni. Treptat alteritatea greco-catolic — romano-catolic dobânda o conotație politică și națională, sublimată în alteritatea român-maghiar, pe fondul rezistenței românilor față de dualism și la încorporarea forțată a Transilvaniei la Ungaria. Detașându-se de conduita lui Andrei Șaguna, care prin legea IX a înarticolat mitropolia ortodoxă în legislația Ungariei, recunoscând implicit și regimul de la Pesta, Micu Moldovan contesta o asemenea procedură ca periculoasă pentru drepturile națiunii, deoarece afacerile bisericești nu se reglementau prin articole dietale, ci prin canoane sinodale. Intervenția lui a fost prilejuită de inițiativele deputaților Dobránszki și Medan, ale ministerului Eötvös de a înainta dietei un proiect de lege pentru inarticularea mitropoliei de Alba Iulia și a episcopatelor de Gherla și Lugoj<sup>45</sup>.

Atitudinea episcopului orădean a fost dezavuată de clerul și laicatul din protopopiatul Satu Mare care și-a exprimat re-

---

<sup>43</sup> Cluj, 10 septembrie 1868, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 130, 5/17 sept.; p. 512—513.

<sup>44</sup> *Enciclica de la Orădea Mare*, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 131, p. 595—596, în continuare replica preoților și mirenilor, datată 21 octombrie 1868.

<sup>45</sup> M.M., *Afaceri bisericești*. Blaj, 25 noiembrie 1868, în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 168, 17/29 nov., p. 664.

zerva față de conduita episcopului român, aliat cu „antagoniștii noștri seculari, punându-se... în contrast atât de aprig cu opiniunea publică românească“. Protopopiatul sătmărean acuza tendința episcopului de a transforma biserica românească într-un „apendice“ al bisericii romano-catolice, „în loc să-și scutească credincioșii săi, de epidemia lipitioasă a înființându-i episcopii maghiare de Dorog, care ne amenință cu scoaterea limbii române din biserică“<sup>46</sup>. O atitudine identică în chestiunea autonomiei bisericești lua și sinodul protopopesc Cluj, în 17 decembrie 1868, reafirmând atașamentul față de ritul, disciplina și constituția bisericii greco-catolice, amenințată a ajunge „la condițiunea umilită de a fi numai lipitura unei alte biserici“, „impunându-ne instituții străine canoanelor și bisericii noastre și trântindu-ne sub episcopia și tutoratul străin“. Afirmarea acestei poziții a fost determinată de invitația primită pentru a participa la Congresul romano-catolic maghiar de la Pesta, respinsă de sinodul protopopesc Cluj în numele autonomiei bisericii unite. Sinodul clujean saluta decizia consistoriului blăjean din 9/21 octombrie 1868, prin care se restituie cauzele matrimoniale jurisdicției forurilor protopopești, interpretată ca un început al restituirii autonomiei și constituției bisericii greco-catolice, consecință a sinodului din august 1868<sup>47</sup>.

Treptat, se instituie în opinia publică românească ideea că principalii factori care amenință autonomia bisericii greco-catolice sunt guvernul din Pesta și biserica romano-catolică maghiară, secondați de unii episcopi favorabili compromisului cu autoritățile. Blajul aprecia că în chestiunea autonomiei bisericești „ministrul pestan merge mai departe decât Bach“<sup>48</sup>.

Această opinie a fost întărită de proiectata adunare pentru organizarea autonomiei bisericii romano-catolice din Ungaria, care a dus până la ultimele limite alteritatea romano-catolic — greco-catolic și toate conotațiile ce le dezvoltă pe teren politic,

---

<sup>46</sup> *Mai mulți preoți și mireni*. Satu Mare, 21 octombrie 1868 s.n., în „Federațiunea“, I, 1868, nr. 151, p. 595—596.

<sup>47</sup> Cluj, 12 ianuarie 1869, în „Federațiunea“, II, 1869, nr. 2 (187), 3/15 ian., p. 8—9.

<sup>48</sup> *Autonomia bisericească*, Blaj, 16 februarie 1869, în „Federațiunea“, II, 1869, nr. 20 (205), 14/26 febr., p. 79.

național, confesional. Alteritatea confesională a fost transferată pe teren național și politic în contextul raporturilor încordate româno-maghiare din 1668. Politica guvernului din Pesta, climatul tensionat, au impus în opinia publică românească concluzia că biserica romano-catolică maghiară, „urmând cursul politic vrea să-și extindă dominațiunea peste toate bisericile din Ungaria (catolice) cu orice mijloace”<sup>49</sup>, transferând dominația politică și în plan bisericesc.

---

<sup>49</sup> *Statutul bisericii catolice ungare și biserica greco-catolică românească*, în „Federațiunea”, II, 1668, nr. 4 (220), 6/18 apr., p. 163.

**Imaginea adolescentului delicvent.  
Delicvența juvenilă și casele de corecție  
din Ungaria și Transilvania  
între 1884—1914**

Vári Sándor

Perioada de la cumpăna secolelor 19 și 20 reprezintă pentru noi, cei de astăzi, un timp istoric privilegiat situat în acea „zonă crepusculară”, care, privind înapoi, desparte prezentul nostru de trecutul ce se pierde în mod iremediabil. Este o zonă de penumbră, un spațiu al umbrelor vii ce privesc înspre noi în timp ce se îndepărtează încet în luntrea lui Caron, lăsând în urmă privirea, gesturile, pasiunile și vorbele lor ce umplu încetul cu încetul rafturile arhivelor noastre. Istoria amurgului „prezentului” străbunicilor noștri, se confundă, după cum remarcă reputatul istoric britanic Eric J. Hobsbawn, cu „o imagine incomplet percepută, incoerentă a trecutului, uneori mai întunecată, uneori aparent clară, transmisă [înspre noi] prin intermediul unui amalgam de știință și memorie neprelucrată, fasonată de tradiția publică și privată”. Relația noastră față de această perioadă de tranziție între trecut și prezent, în durată lungă, este una plină de ambiguitate; întrucât noi, istoricii de astăzi, „nu mai facem parte din ea, însă nu știm [cu precizie] cât din conținutul ei este încă prezent în noi”<sup>1</sup>. Ea ne pare uneori atât de familiară, atât de aproape, încât suntem tentați să o vedem, mai întotdeauna, prin prisma prezentului nostru. Această optică ne îndeamnă să explicăm facil viața, faptele, gândurile și mentalitatea celor pe care-i mai simțim pulsând în noi, derivând înțelegerea lor din experiența noastră prezentă. Singura cale de ieșire din acest impas meto-

---

<sup>1</sup> Eric J. Hobsbawn, *The Age of Empire, 1875—1914*, Harmondsworth: Cardinal, 1989, p. 5.



dologic, din această fundătură epistemologică, este punerea în paranteză a trecutului. După cum spune Carlo Ginzburg, îi vom înțelege cu atât mai bine pe antecesorii noștri, contextul lor ideatic, mental și existențial cu cât vom încerca să privim la experiențele lor cele mai simple ca la niște enigme ce așteaptă o dezlegare și descifrare anevoioasă din partea noastră. Istoricul italian recomandă confrăților săi întru meserie cultivarea unei sensibilități aparte, care să le faciliteze perceperea diferențelor, a alterității, a elementelor ce separă mai degrabă, decât unesc<sup>2</sup>, în cazul nostru, cele două perioade crepusculare, sfârșitul secolului 19 de sfârșitul mileniului doi.

### Vârstele omului și vârstele istoriei

Fiecare perioadă istorică își are propriul ei conținut de idei, limbaje metaforice și simboluri ce-și găsesc semnificația deplină, dacă le percepem din unghiul de vedere al celor ce au trăit într-însa. Astfel, ceea ce a stârnit interes pentru unii într-o anumită epocă istorică își pierde încărcătura semantică originală într-un context semiotic diferit. Din acest punct de vedere, remarca lui Philippe Ariès, după care „fiecărei perioade a istoriei îi corespunde o vârstă privilegiată și o diviziune specifică a vieții umane”<sup>3</sup>, este deosebit de justă, surprinzând esența schimbării istorice din unghiul care ne interesează în lucrarea de față. Tinerețea — continuă Ariès — a reprezentat vârsta privilegiată a secolului 17, copilăria i-a fascinat pe oamenii secolului 19, în timp ce adolescența a devenit un subiect de interes major pentru secolul 20. Unii istorici americani, precum Demos, Gillis, Kett și Keniston, inspirați de remarca istoricului francez, după care „adolescența” ca termen descriptiv al unei anumite vârste umane, a apărut numai pe la 1900, au demonstrat, etalând o documentație convingătoare în acest sens, că, de fapt, „adolescența a apărut, ba mai mult, a fost inventată pe parcursul secolului 19”<sup>4</sup>. Atrac-

<sup>2</sup> Carlo Ginzburg, „Geschichte und Geschichten. Über Archive, Marlene Dietrich und die Lust an der Geschichte”, apud Gyáni Gábor, *Hétköznapi Budapest. Nagyvárosi élet a századfordulón*, Budapest: Városháza, 1995, p. 6

<sup>3</sup> Vezi Philippe Ariès, *L'Enfance et la vie familiale sous L'Ancien Régime*, Paris: Seuil, 1973, *passim*.

<sup>4</sup> John Neubauer, *The Fin-de-Siècle Culture of Adolescence*, New Haven & London: Yale University Press, 1992, p. 4

ției romantice față de vârsta copilăriei i-a corespuns la turnura secolelor 19 și 20 un interes nou față de aceea perioadă de tranziție dinspre lumea inocenței înspre vârsta adultă, care este adolescența. Începând cu sfârșitul secolului 19 adolescența a fost conceptualizată la nivel discursiv, devenind o temă predilectă a psihanalizei, psihologiei, justiției criminale, pedagogiei, sociologiei și literaturii<sup>5</sup>. Sfârșitul secolului 19 însă, a fost perceput de majoritatea contemporanilor ca o perioadă de decadență, de degenerare, de epuizare a unei întregi epoci istorice. Din acest punct de vedere, în raport cu „îmbătrânirea“ istoriei, „inventarea“ adolescenței ca vârstă umană specifică, a reprezentat afirmarea unui nou vitalism, a unei credințe în posibilitatea regenerării istoriei umane. În mod paradoxal, la baza ambelor atitudini: față de om și față de istorie, regăsim efectele aceluiași proces de modernizare care a restructurat fața societății europene pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului 19. În timp ce, urbanizarea, industrializarea, progresul tehnologic modern au dus la atomizarea indivizilor, la dizolvarea structurilor sociale tradiționale, la resimțirea unui acut sentiment de „îmbătrânire“ a istoriei, credința în regenerarea, reînvierea civilizației europene epuizate își trăgea seva din fetișizarea adolescenței ca vârstă a posibilităților multiple și a idealurilor mesianice. Paradoxul este cu atât mai evident, cu cât adolescența însăși, poate fi definită drept „o formațiune socială a clasei mijlocii în cadrul societăților industrializate, generată de expansiunea educației la nivel secundar“<sup>6</sup>. Extinderea rețelei școlare, efect direct al modernizării, a permis validarea adolescenței din punct de vedere instituțional, oferind tinerilor o perioadă de gestație intelectuală și fizică, de repaos și timp liber, configurarea „unui stadiu psihosocial între copilărie și vârsta adultă“<sup>7</sup>.

### Adolescentul exemplar și cel criminal

Oamenii sfârșitului de secol 19 și începutului de secol 20 au acordat o atenție deosebită adolescenței pentru că regăseau în ea oglindirea propriilor lor neliniști în raport cu pierderea tradițiilor, cu emergența crizelor de identitate și a nevoii pre-

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 6

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> Erik Erikson, *Childhood and Society*, Harmondsworth: Penguin Books, 1965, p. 256.

sante de căutare a unor noi identități subiective<sup>8</sup>. Cu toate acestea adolescența nu a putut scăpa de forța convergentă a tradițiilor și codurilor morale ale clasei de mijloc. Adolescența a fost imediat domesticită, potențialul ei revoluționar domolit și integrat în structurile stabile ale ordinii morale și sociale tradiționale. A luat naștere astfel, un stereotip social cu funcție normativă, cel al adolescentului exemplar, obedient față de părinți, sărguincios la învățătură, respectuos și supus față de lege, asexuat și altruist. Diferitele comportamente adolescente au fost ierarhizate în funcție de gradul de adecvare față de acest ideal normativ. Adolescența a ajuns să fie conceptualizată prin intermediul unei rețele convergente de discursuri produse de diferiți agenți sociali: părinți, educatori, fețe bisericești, psihologi, juriști, sociologi, psihopedagogi, sexologi, autorități administrative etc. La turnura secolului oameni de știință reformatori, precum G. S. Hall în Statele Unite și Ludwig Gurlitt în Germania, cereau „o slăbire a presiunii civilizației asupra adolescenței și acordarea unui spațiu adolescenților care să fie numai al lor”. În realitate însă, nici chiar susținătorii adolescenței ca vârstă specifică a libertății și imaginației, nu se gândeau la „totala emancipare a adolescenților, care ar fi fost de altfel, sinonimă cu izolarea lor totală”<sup>9</sup>. În practică, adolescenții erau considerați incompetenți din punct de vedere legal, fiind subordonați autorităților școlare și familiale și lipsiți de mijloace financiare de autosusținere. În ciuda diferitelor tentative de limitare a libertății adolescenților, de reglementare și ținere sub control a acestei vârste, imaginea de sine a adolescenților, în felul în care apare ea în jurnalele intime, memoriile, operele biografice și literare ale epocii, pune sub semnul îndoielii efectul și randamentul unor atari măsuri. Între 1890 — 1914 imaginea adolescentului rebel, dezobedient față de părinți a devenit un topos literar de largă audiență. Adolescentul nonconformist reprezenta un pericol la adresa codului moral al claselor mijlocii. Transgresarea acestui cod era văzută drept o deficiență psihică, fiind etichetată în limbaj medical cu termenul de demență morală. Se considera că simptomele ei apar îndeobște la vârsta pubertății și adolescenței (între 14 și 22 de ani). „Indivizii atinși de demență morală — se spunea — ies în evidență prin duritatea stărilor lor sufletești (manifestată prin aplecarea lor de a chinui anima-

---

<sup>8</sup> John Neubauer, *op. cit.*, p. 10

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 7

lele), prin trezirea precoce a instinctelor sexuale și satisfacerea lor în mod nenatural (prin masturbație), prin viclenia lor, lipsa respectului de sine, a iubirii filiale și fraterne, egoismul afișat în mod manifest, fiind aplecați înspre dezmăț și furt<sup>10</sup>. De la încălcarea codului moral nu era decât un pas înspre transgresarea legii. Într-un studiu apărut în Franța în 1905 se scotea în evidență faptul că numărul minorilor acuzați de omucidere, incendiere voluntară, agresiune, vagabondaj și furt era de două ori mai mare decât numărul adulților acuzați de același gen de delict<sup>11</sup>. Numărul mare al copiilor fără adăpost, al vagabonzilor și minorilor recidiviști venea să întărească conotațiile antitetice ale imaginii adolescentului exemplar și ale celui criminal. În realitate însă, această antiteză nu era altceva decât o ficțiune funcțională, un instrument util pentru menținerea controlului social de către clasele mijlocii, o modalitate de apărare vizavi de subversiunile potențiale la adresa ordinii existente.

### Delincvența juvenilă în Ungaria și Transilvania

Dezbaterile pe tema delincvenței juvenile din Ungaria și Transilvania au cunoscut o intensificare cu începere din anii 1890 datorită înmulțirii cazurilor de transgresiune a legii din partea minorilor și a preocupării din ce în ce mai intense a unor instanțe diferite: pedagogi, psihologi, juriști etc. de a explica cauzele și motivele care-i îndemneau pe tineri să încalce legea și de a propune diferite modalități de supraveghere și luare sub control a acestui tip de comportament. Astfel, revista Asociației Juriștilor din Ungaria: „Magyar Jogászegyleti Értekezések“, a găzduit în paginile sale nenumărate dezbateri și luări de cuvânt<sup>12</sup>, rod al unor conferințe publice pe tema ado-

---

<sup>10</sup> cf. paragraful *moral insanity* in *A Pallas Nagy Lexikona*, Budapest, 1896, vol. XII, p. 790 (sub voce).

<sup>11</sup> G.L. Duprat, *La criminalité dans l'adolescence*, (1905), apud Theodore Zeldin, *Histoire des passions françaises, 1848—1945*, Paris: Seuil, 1980, vol. I: *Ambition et amour*, p. 388.

<sup>12</sup> vezi Vargha Ferencz, „A gyermekkorban levő bűnösök“, *Magyar Jogászegyleti Értekezések* (de acum înainte MJÉ), vol. XII (1895), fasc. 1, nr. 108; „A gyermekkorban levő bűnösök“: Luări de cuvânt din partea dr. Salgó Jakab și dr. Fekete Gyula, MJÉ, vol. XII (1895), fasc. 4, nr. 111; Moravcsik Ernő Emil, „A gyermekkorban levő bűntettesekről“, MJÉ, vol. XII (1896), fasc. 6, nr. 113; „A javító-intéze-

lescenței juvenile, ținute în ultimii ani ai secolului 19 la Buda-  
pesta de juriști de renume, specialiști de marcă ai dreptului  
penal. În genere, punctele de vedere aduse în discuție erau  
similare cu cele ale colegilor lor din Franța, Germania, Anglia  
și Italia. Studiile pe tema delincvenței juvenile, publicate în  
limbi de circulație europeană la sfârșitul secolului 19 — înce-  
putul secolului 20, ofereau, îndeobște, trei explicații ale cau-  
zelor delincvenței minorilor: 1) transplantarea tineretului din  
mediul rural „dătător de viață“ în centrele urbane aglomerate  
ce favorizau „alunecarea înspre crimă și delincvență“; 2) insta-  
bilitatea adolescenților datorită acțiunii unor factori de stress,  
dezechilibrului hormonal și conflictelor generaționale și 3)  
ereditatea — explicație predominantă, mai ales, în scrierile  
lui Lombroso și cele ale continuatorilor săi<sup>13</sup>.

Afirmațiile optimiste ale unora, după care în ultimele de-  
cenii ale secolului 19 criminalitatea din Ungaria a scăzut sim-  
țitor — fiind comparabilă din acest punct de vedere doar cu  
Anglia, care a cunoscut, de asemenea, o descreștere a indicelui  
criminalității în această perioadă (în timp ce în toate celelalte  
țări cunoștea o amplificare) — erau contrazise de analizele  
mai amănunțite consacrate fenomenului, care scoteau în evi-  
dență faptul că numărul minorilor de ambele sexe ce se dove-  
deau vinovați de încălcarea legii era în continuă creștere. Ana-  
liștii își exprimau temerea că scăderea numărului celor con-  
damnați nu face decât să mascheze situația reală; căci, dacă  
în cadrul statisticilor criminale „numărul redicidiviștilor și al  
copiilor delincvenți crește [aceasta înseamnă că] starea morală  
a țării nu s-a îmbunătățit, ci dimpotrivă s-a înrăutățit, deoa-  
rece recidivarea și degenerarea la vârsta copilăriei reprezintă  
cel mai periculos fenomen social“ (sublinierea autorului)<sup>14</sup>.  
Diagnosticul lor se baza pe date demonstrabile din punct de  
vedere statistic. Astfel, în perioada 1881—1893 numărul sen-

---

tekről és az ifjukori bűnösökről“, MJÉ, vol. XIV (1897), fasc. 7, nr.  
130, număr ce conține materialele dezbaterilor pe tema delincvenței  
juvenile din 20 ianuarie, 7 și 15 februarie 1897 la care au luat cuvântul  
dr. Bleuer Samu, dr. Fekete Gyula, Szöts András, dr. Balog Arnold,  
Gajzágó Manó, dr. Doleschall Alfréd și Kisfaludy László.

<sup>13</sup> John Neubauer, *op. cit.*, p. 180

<sup>14</sup> „kijelentem, hogy szerintem, ha az elitéltek száma apad, de a  
visszaesők s gyermekbűnözők száma szaporodik, az ország erkö'csi  
állapota nem javult, sőt rosszabodott, mert a visszaesés és a gyer-  
mekkorban levő elfajulás a legveszedelmesebb társadalmi jelenség“,  
Vargha Ferenç, *op. cit.*, p. 28.

tințelor la adresa minorilor pronunțate de tribunale și de judecătoriale districtuale a crescut în mod simțitor, dovadă și cifrele din cele două tabele<sup>15</sup> de mai jos:

**1. Numărul sentințelor împotriva minorilor în cifre absolute, pe categorii de vârstă și sex**

Anul	Tribunale				Judecătorii districtuale			
	băr- bați	femei	băr- bați	femei	băr- bați	femei	băr- bați	femei
	sub 16 ani		între 16--20 ani		sub 16 ani		între 16--20 ani	
1881	310	54	2369	486	454	104	3646	997
1882	257	47	2401	377	553	116	4047	1222
1883	298	47	2183	311	421	110	3762	1011
1884	243	49	2350	320	431	106	1235	1264
1885	293	43	2189	335	376	134	4118	1177
1886	287	54	2287	339	448	80	4144	1253
1887	301	35	2394	352	477	117	4638	1422
1888	361	46	2535	400	561	171	4890	1540
1889	434	92	2408	352	703	149	5221	1635
1890	474	103	2356	371	727	151	4787	1467
1891	518	122	2386	482	673	150	4150	1372
1892	532	130	2275	486	597	126	3901	1436
1893	471	81	2310	364	753	174	4590	1539

**2. Numărul sentințelor împotriva minorilor raportat la cifra totală a condamnărilor (în procente) pe categorii de vârstă și sex**

Anul	Tribunale				Judecătorii districtuale			
	băr- bați	femei	băr- bați	femei	băr- bați	femei	băr- bați	femei
	sub 16 ani		între 16--20 ani		sub 16 ani		între 16--20 ani	
1881--85	1,60	2,06	13,12	15,74	1,09	0,86	9,62	8,45
1885--90	2,00	2,55	12,90	14,01	1,25	0,79	10,14	8,65
1893	3,00	3,30	14,80	14,29	1,75	1,00	10,68	8,81

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, p. 29

Sentințele se executau în închisorile districtuale și, cu începere din 1884, în casele de corecție. Numărul acestora a crescut continuu. După înființarea, în temeiul paragrafului V al legii din 1878, a primei case de corecție pentru băieți la Aszód în 1884, au urmat rând pe rând cele de la Cluj (1886), Rákospalota (1890) destinat tinerelor fete, Székesfehérvár (1895), Kassa/Košice (1903)<sup>16</sup> și Gherla (1911). La acestea se adăugau cca. 20 de case de corecție particulare, majoritatea în provincie.

În casele de corecție erau internați minorii vinovați de comiterea unor acte criminale, pe baza unor sentințe date de tribunale sau hotărâri ale autorităților tutelare, unii dintre adolescenți fiind primiți la simpla cerere a părinților sau tutorilor, exasperați de comportamentul lor imoral. Capacitatea totală a caselor de corecție de stat în 1914 era de 2500 de locuri, număr de departe insuficient în ceea ce privește numărul total al minorilor ce necesitau internare ca urmare a sentințelor pronunțate de tribunale. Limita superioară de vârstă pentru internarea copiilor și adolescenților în aceste stabilimente era de 18 ani, în cazul unui comportament ireproșabil fiind posibilă punerea lor în stare de libertate condiționată după numai 2 ani de ședere<sup>17</sup>.

Temerile contemporanilor în ceea ce privește câștigarea de teren a imoralității în viața copiilor se reflectă și în ceea ce privește ponderea diferitelor tipuri de motive ce serveau ca justificare a internării minorilor în casele de corecție. Astfel, între 1884 — 1898 dintr-un total de 1291 (100%) copii internați în cele 4 case de corecție existente atunci, 746 (57,79%) au fost condamnați pentru comiterea unor crime și delictе contra proprietății, 255 (19,75%) din cauza unor deficiențe de ordin moral, 209 (16,19%) pentru că s-au făcut vinovați de cerșetorie și vagabondaj, 34 (2,63%) pentru că au provocat incendii, 31 (2,40%) din cauza unor crime și delictе împotriva integrității fizice a unor persoane, 9 (0,70%) pentru atentate îm-

---

<sup>16</sup> Vezi Dr. Kun Béla, Dr. Ládai István, „A kir. javító-intézetek története” în idem, *A fiatalokoruat kriminalitása ellen való küzdelem Magyarországon*, Budapest, Közzéteszi a M. Kir. Igazságügy-minisztérium, 1906, pp. 55—72.

<sup>17</sup> Cf. articolul „Javitóintézetek” în *Révai Nagy Lexikona. Az ismeretek enciklopédiája*, Budapest, Révai testvérek Irodalmi Intézet Rt. 1914, vol. X, p. 818—819 (sub voce).

potriva pudorii, și 7 (0,54%) pentru tulburarea liniștii publice<sup>18</sup>. În intervalul imediat următor, cel dintre 1898—1904, procentajul unor transgresiuni, precum deficiențele de ordin moral, tulburarea liniștii publice și incendiierile a crescut simțitor, în timp ce ponderea celorlalte tipuri de delictе amintite mai sus a cunoscut o scădere apreciabilă cu excepția atentatului la adresa pudorii care s-a menținut la același nivel (v. tabelul de mai jos)<sup>19</sup>:

**Motivele care au servit la internarea minorilor în casele de corecție în intervalul 1898—1904**

1	Crime și delictе împotriva integrității fizice	93	3,00%
2	Crime și delictе împotriva proprietății	1193	51,00%
3	Incendieri	85	3,00%
4	Atentate la pudoare	17	0,70%
5	Cerșetorie și vagabondaj	291	12,00%
6	Deficiențe de ordin moral	614	26,00%
7	Tulburarea liniștii publice	116	4,30%

Creșterea criminalității în rândul minorilor, a indicelui depravării morale în rândul tineretului au iscat temeri în ceea ce privește sănătatea morală a națiunii. Introducerea unei legislații penale speciale pentru minori, deschiderea și extinderea sistemului caselor de corecție, trebuie privite nu doar din perspectiva creării rețelelor instituționale ale statului modern, ci ca prilej de a introduce unele măsuri de eugenie socială<sup>20</sup> menite să facă aptă națiunea de a se dezvolta și de a face față competiției cu celelalte națiuni.

Această din urmă preocupare este oglindită de accentul pus pe preceptele morale și utilitariste în cadrul ghidului de comportament recomandat tinerilor după ieșirea din casele de corecție. Povetele se originează într-un climat mental liberal în siajul ideilor revoluției franceze, scoțându-se în relief dezirabilitatea unui model comportamental bazat pe evocarea ușor

<sup>18</sup> Cf. *Les maisons de correction de l'état hongrois*, Publié par le Ministère Royal Hongrois de la Justice, Budapest, Légrády Frères, (f.a.), anexa I.

<sup>19</sup> Cf. Dr. Kun Béla, Dr. Láday István, *op. cit.*, p. 406, anexa I, § 12.

<sup>20</sup> Vezi în acest sens *Les maisons de correction...*, pp. 5—6.



parodică a sloganului revoluționar de mai un veac: virtute, libertate, sânguință. La acestea se adaugă apelul la divinitate și credință ca reazemuri sigure în viață, obligativitatea supunerii și a smereniei față de cei mai apti și mai dotați din punct de vedere intelectual și material, internalizarea respectului față de proprietate, cumpătarea și cultivarea spiritului de economic, sinceritatea vizavi de semenii. Nu lipsește nici remarcă specifică spiritului școlii manciuniene după care timpul înseamnă bani, și că, deci, cel care va ști cum să-și folosească timpul va progresa continuu. În fine, apelurile la evitarea literaturii imorale, a prietenilor și a anturajului depravat, a jocului de cărți, a cultivării egoiste a plăcerilor de dragul plăcerii, a experimentelor erotice, reiterează teama crescândă a contemporanilor față de diferitele aspecte ale „depravării” și „degenerării” sociale, fiind, în același timp, încercări de luare sub control, ameliorare și vindecare a morbului ce devorează corpul națiunii<sup>21</sup>. Efortul discursiv impresionant depus în acest sens n-a putut însă frâna efectele devastatoare ale modernității asupra cutumelor și normelor de comportament tradiționale.

### Spațiile alterității: strada, parcurile și casele de corecție

Fața negativă a adolescenței: cea rebelă, delincventă și hoinară se arată în goliciunea ei deplină mai ales în anumite spații cu funcții simbolice evidente în cadrul peisajului urban. Strada, cartierele muncitorești, „slums-urile din jurul Buda-pestei” serveau la începutul secolului 20 de adăpost și focar pentru delincvența juvenilă. Semnificația intrinsecă a acestor spații se lasă mai ușor descifrată dacă le privim din perspectiva opoziției dintre spațiul public și cel privat. Strada ca loc al nimănui, câmp de interacțiune socială supus regulilor dar și hazardului, sugera comentatorilor fenomenului delincvenței juvenile un prim clișeu: cel al dezrădăcinării, al nonapartenenței la un mediu stabil din punct de vedere moral și financiar, cel al familiei și al habitatului privat. Mai mult, adolescenții hoinari, orfanii, vagabonzi și cerșetori, reprezentau un pericol potențial la adresa spațiului privat, ei nevenind în contact cu acesta decât ca posibili agenți transgresori ai dihotomiei funcțional-normative dintre public/privat.

---

<sup>21</sup> Vezi mai pe larg în *Útmutató az életben. A javítóintézetek kihe-lyezett növendékei számára*, Aszód, 1899

O altă opoziție funcțională ce venea să coloreze imaginea delincentului minor era cea dintre natură și cultură. În imaginarul social al secolului 19 natura a fost constant echivalată cu noțiuni precum; haos, irațional, spirit distructiv, fiind văzută ca antiteză a culturii și a conotațiilor ei moderne: știință, civilizație, confort. Acest clișeu mental a stat la baza corelației terminologice dintre natură și delinvență. Parcul, crâmpii al naturii în mijlocul „deșertului de piatră“ al metropolei, a fost văzut ca un spațiu propice delinvenței și încălcării convențiilor sociale, mai puțin supuse încorsetărilor morale și legale ale orașului.

În dezbaterile de la începutul anilor 1880 referitoare la modelul care trebuia aplicat în amenajarea caselor de corecție din Ungaria și Transilvania, forurile implicate în această acțiune au respins modelul corecțional francez ca fiind prea militar, pe cel german ca fiind inadecvat, datorită lipsei în Ungaria a unui ordin religios specific care să-și asume sarcina îngrijirii copiilor din noile stabilimente, precum era cazul în Germania, insistând însă asupra preluării modelului familial preconizat de Johann Heinrich Wichern la *Das Rauhe Haus* de lângă Hamburg<sup>22</sup>. Semnificativ din punctul de vedere al construcției imaginii adolescentului delincent este nu divergența părerilor în ceea ce privește adecvarea modelului occidental la condițiile din Ungaria, cât consensul față de amenajarea viitoarelor case de corecție ca niște spații îngrădite. Deși construite la marginea orașelor, casele de corecție reproduceau în miniatură diviziunea dintre spațiul public și cel privat. De astă dată însă vagabonzii, cerșetorii, adolescenții imorali erau dincolo de gard, într-un spațiu supravegheat și controlat, surrogat al spațiului privat. Transplantarea lor din spațiul public în cel privat era văzută ca o soluție viabilă în ceea ce privește reducerea criminalității. Se uita însă faptul că nou mediu nu era un spațiu privat autentic, internarea adolescenților în casele de corecție având de multe ori drept rezultat nu reeducarea lor morală ci profesionalizarea întru delinvență.

Fără a pronunța o concluzie finală, suntem îndemnați să credem că internarea în sine reflecta nu atât preocuparea morală, cât conștiința schizoidă a claselor mijlocii, puse în in-

---

<sup>22</sup> Dr. Kun Béla, Dr. Ládai István, *op. cit.*, p. 57

curcătură de proliferarea alterității, efect al modernizării și urbanizării. Ipoteza noastră este că imaginea adolescentului delincvent nu s-a hrănit atât din cazurile flagrante de încălcare a legii din partea adolescenților, cât mai degrabă din dorința burgheziei de a reduce efectele secundare ale modernizării și de a-și liniști conștiința prin transformarea aparenței în realitate, reflectată de asumarea tacită a principiului că ceea ce nu se vede nu există.

## Refuzul alterității

Carmen Albert

Gârliște este un sat mijlociu strâns într-o vale la poalele Munților Aninei. Pe la mijlocul veacului al XIX-lea număra aproape 2000 de locuitori<sup>1</sup> cifră care s-a menținut până în primele decenii ale veacului următor. Deși se află la câțiva kilometri de șoseaua ce duce de la Reșița la Oravița, înconjurat de păduri și lipsit de o suprafață convenabilă de pământ arabil ceea ce a silit locuitorii să se îndrepte mai ales spre creșterea vitelor și pomicultură, satul n-a rămas totuși izolat. Dimpotrivă, condițiile naturale destul de aspre i-a orientat timpuriu spre industria minieră și metalurgică, care-și constituise, la mijlocul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea, centrele cele mai importante în apropiere la Reșița și Anina. Ei vor da un număr important din constructorii primei căi ferate din țară care trecea și prin dreptul satului Gârliște și mulți vor rămâne în continuare angajați la întreținerea ei. Totuși deschiderea aceasta nu a anulat cu totul nici închiderea inițială și nici nu a afectat în prea mare măsură vechile legi ale locului, cutumele care guvernau viața satului bănățean de munte. Ancestralul, vechiul mod de viață, imaginea asupra lumii așa cum a fost ea concepută în evul de mijloc se manifestau încă cu vigoare dacă ar fi să dăm crezare unui preot de la începutul veacului al XX-lea. Descrierea sa nu este departe de ceea ce împărtășeau călătorii întorși din America primei colonizări. Pare să fi descoperit la Gârliște, acum nici o sută de ani, spațiul rezervat odinioară, de o vastă literatură occidentală, „bunului sălbatic“. Sigur, nu poate fi crezut întru totul fiindcă dorința de a-și prezenta faptele săvâr-

---

<sup>1</sup> Arhiva Muzeului Banatului din Timișoara, fond „Nicolae Ilieșiu“, Caiet jud. Caraș, II, f. 159.

șite în parohie într-o aură de apostolat, de jertfire chiar, este evidentă dar nici nu este prea departe de adevăr, cel puțin în anumite privințe.

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea în acest sat montan s-a produs o separație care s-a finalizat cu crearea unei parohii greco-catolice. Viața ei a fost, raportată la cea a satului, relativ scurtă și astăzi puțini își mai aduc aminte de ea. Dar acest eveniment a introdus totuși un element de alteritate într-o structură, din multe puncte de vedere, omogenă. Confesional, până atunci satul fusese în integralitate ortodox, ceea ce pentru Banat nu era de mirare. Aici „unirea“ religioasă nu a reușit să se impună decât târziu și doar pe alocuri, în schimb provincia devenise loc de azil pentru ortodocșii persecutați în Ardeal, spațiu unde se concepeau și porneau ofensivele ortodoxe<sup>2</sup>. Sudul Banatului se manifesta, din acest punct de vedere, al atașamentului pentru pravoslavie, extrem de viguros. Chiar satul vecin, Goruia, a dat un episcop Aradului care va ajunge în cele din urmă chiar patriarh al sârbilor, rezidând la Carloviț. Este vorba despre Procopie Ivașcovič<sup>3</sup>.

Dar a fost vorba cu adevărat de alteritate? S-a creat odată cu parohia unită și cu împărțirea comunității în două grupuri inegale o alteritate veritabilă? Se percepeau de acum oamenii care fuseseră „aceiași“ ca „unii“ și „alții“?

Răspunsurile se pot formula cu destulă siguranță pentru că am avut șansa păstrării unui document întins pe câteva zeci de pagini referitor la istoricul parohiei. Este vorba de o „Cronică a parohiei“ redactată de Virgil Pop, ultimul, după câte cunoaștem, din șirul preoților greco-catolici care au slujit în Gârliște, dar și cel mai zelos dintre ei<sup>4</sup>. Motivele mărturisite care l-au îndemnat la scris au fost: dorința de a lămuri istoria unirii în această localitate, informații utile celor ce vor veni după el. A existat, credem noi, chiar dacă nu a fost mărturisit și un alt motiv, mai personal, acela al punerii în lumină a faptelor, meritelor proprii și de justificare totală a lor. Virgil Pop era ardelean, venea deci dintr-un mediu (și chiar dintr-o familie) unde unirea religioasă avea consistență. Sunt interesante deci observațiile și imaginea satului bănățean așa cum a fost ea sintetizată de un „străin“. În aceste circumstanțe, ale prezenței sale într-un sat în care greco-catolicismul

---

<sup>2</sup> I. D. Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 122—124.

<sup>3</sup> M. Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, București, 1996, p.

<sup>4</sup> V. Pop, *Cronica parohială*, manuscris în posesia lui V. Leu.

era de dată recentă, înțelesul de apostolat pe care înțelege să-l atribuie misiunii la Gârliște este de înțeles. A fost un observator foarte atent, un serios analist al vieții oamenilor din acest sat de munte, făcea efort să înțeleagă resorturile care generau mișcările profunde, legile care guvernau satul. Nu a reușit însă întotdeauna. N-a izbutit să pătrundă straturile profunde, ceea ce se numește, cu un termen nu tocmai potrivit, „tradiția locului“. Sistemul complex de valori — acelea acceptate de toți — sau criteriile de reacție a comunității i-au rămas, în bună măsură, necunoscute.

A sesizat, totuși, chiar de la început un factor esențial dar nu l-a valorificat, nu l-a luat în calcul la valoarea sa: unitatea satului. Referirile sale sunt făcute mereu la întreaga comunitate și toate strădaniile — vizibile — de a concentra textul numai asupra parohiei sale au fost zadarnice fiindcă istoria acesteia nu era, în fond decât un episod, un moment al vieții complexului rural, a satului condus de aceleași cutume. Nu este deci vorba de o incapacitate istoriografică (dimpotrivă, s-ar putea spune că din acest punct de vedere autorul se dovedește neașteptat de bine înzestrat) ci de o realitate care se impunea de la sine: în ciuda împărțirii confesionale satul rămânea unic. În ochii celor care au trăit momentul inițial nici nu a fost vorba de o rupere ci de niște socoteli popești în care s-au implicat trecător și unii enoriași, din care au rezultat două parohii. Faptul nu a fost perceput dramatic, ca o chestiune pe termen lung, irevocabilă. În loc de una erau acum două parohii și atâta tot. Cu asta, esențial, nu se schimbase nimic. Viața se desfășura la fel ca înainte, într-un ritm impus de aceleași forțe. Nimeni nu s-a gândit că de acum se vor deosebi unii de ceilalți. Chiar și opțiunea fiecăruia era înțeleasă ca o chestiune personală, o „socoteală“ care îl privea. Găseau lucrul acesta atât de firesc încât nici nu au reflectat asupra lui. Prilejul a venit mult mai târziu, odată cu sosirea lui Virgil Pop la Gârliște.

Primul lucru pe care l-a constatat acesta a fost fragilitatea sentimentului religios la acești oameni aspri. Atât uniți cât și neuniți sunt, crede el, victime ale „stricăciunii morale generale a Banatului încât azi foarte puțini cercetează bisericile, puțini și rar se spovedesc, se cuminecă“<sup>5</sup>. Și totuși, „cu gârleștenii poți conversa frumos despre afaceri sufletești și dumnezeiești, primesc cu toată inima vorbele bune (...) încât

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 2.

gândești de multe ori că ai de-a face nu cu niște bănațeni stricați ci cu nește oameni profund evlavioși<sup>6</sup>. Pe acest fond spiritul de toleranță confesională era de așteptat. Virgil Pop îl constatase, cum am arătat, îndată. Greu de spus dacă acest spirit de toleranță îl mulțumește. Se pare că pentru autor „convingerea religioasă” și „spiritul confesional” se suprapun perfect ceea ce exclude implicit alternativele: „În privința confesională românii gerleșteni sunt, unul față de altul, foarte toleranți. Se socotesc și se prețuiesc unul pe altul, uniți și neuniți, cam deopotrivă deși uniții sunt încă neorganizați ca biserică și școală și sunt în minoritate. Gerleștenilor li se pare totuna că sunt uniți ori neuniți, totuna că se botează, se cunună ori înmormântează la uniți ori la neuniți. Nu-i dezvoltat în ei simțul confesional adecă convingerea religioasă. Ei cred că numai atâta deosebire este între parohia unită și neunită de aici ca între două parohii unite din două dieceze deosebite ori viceversa, între dieceza de Lugoj și Oradea ori ca între cea de Caransebeș și Arad<sup>7</sup>. Cu alte cuvinte deosebirile sunt pur formale și oricum localizate în altă parte, la fața locului ele nici nu există!

Când s-a produs separația inițială ea s-a făcut după preoți și nu după biserica căreia îi aparțineau. În această ipostază chiar dacă separarea era un fapt, alteritatea, din perspectivă confesională, era anulată cu totul. Noul venit găsește că este de datoria sa să facă tot ce-i stă în putință pentru a da identitate grupului de uniți. Să le explice, să le arate diferențele între ei și restul comunității, între ei și ortodocși adică. Acest lucru se dovedește a fi extrem de dificil. Diferența era greu de acceptat și, dincolo de aparențe, în fond nici n-a fost vreodată acceptată cu adevărat. Pentru a-și asigura oarecare șanse de succes, Virgil Pop procedează concentric. Mai întâi se adresează celor apropiați de biserică, cantori vrâsnici dar nici aceștia nu vor primi cu una cu două cele propovăduite de tânărul preot: „Ba când, cu o ocaziune, preotul lor a arătat în vreme extraliturghică cantorilor motivele pentru ce nu facem cauză comună cu neuniții, unii credincioși cari au fost de față au protestat zicând că nu-i nici o deosebire între uniți și neuniți, tot lege românească e”. A trebuit să-și reia explicațiile mai pe înțeles: „Apoi preotul le-a extins mai pre larg arătând diferența primatului papal (din cărțile litur-

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

gice) etc. și atunci s-au mai liniștit oamenii admitând ceva deosebire între uniți și neuniți<sup>8</sup>. Așadar nici acum nu acceptau decât o deosebire minoră. „Ceva deosebire“ este „ceva“ mai mult decât nimic!

Analizând starea de lucruri, Virgil Pop ajunge la concluzia că ceea ce ținea enoriașii pe lângă biserica greco-catolică nu era de natură confesională ci extraconfesională, mai degrabă de ordin material: sarcinile ce revin, în sens financiar, credincioșilor sunt mai mici decât la ortodocși, episcopia are o „rânduială“ mai bună și exercită un control mai riguros la parohii, preoții sunt, în general, mai culti și mai morali. Desigur, afirmațiile sale trebuie receptate având în vedere partizanatul său dar ele trebuie să fi fost exacte, cel puțin în cazul primelor două motive. Aceleași sunt de fapt motivele care atașau, de pildă în Franța celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, țărani din anumite regiuni de biserica protestantă<sup>9</sup>.

Nefiind izvorâte din convingere religioasă, socotește Virgil Pop, ele nu puteau fi prea trainice ba chiar se poate vorbi de o fragilitate a lor. Practica a și demonstrat acest lucru. Ori de câte ori episcopia greco-catolică de la Lugoj a slăbit supravegherea sau preotul local a săvârșit greșeli s-au produs „defecțiuni“ adică abandonul unirii și trecerea la ortodocși. La Gârliște ele au fost chiar substanțiale. În numai câteva decenii numărul greco-catolicilor s-a redus la jumătate: „Dovadă că sub părintele Iosif Popoviciu pre la începutul păstoririi sale avea preste 300 suflete uniți iar la punerea sa în penzie, respective la venirea noului preot, Virgil Pop, abia s-au mai aflat vreo 150 uniți“<sup>10</sup>.

Toate acestea, cum am arătat, trebuie înțelese pe fondul unei vieți religioase lipsite de intensitate, a unei religiozități puțin evidente, stare care însă este generală, la uniți și neuniți deopotrivă. Vina, Virgil Pop, o atribuie în exclusivitate celeilalte părți, preotului ortodox care: „1. Pre copii de la școală îi cuminecă fără să-i spovedească, prin ce copii își pierd cinstea față de cuminecătură iar spovedania nu o socotesc a fi de lipsă. 2. Pre neveste și pre muierile tinere nu le lasă la cuminecătură până la vârsta de 35—40 ani zicând că nu-s vrednice ori că ele, tinere fiind, nu-i iertat să se cumi-

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> E. Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870—1914*, 1983, p. 514.

<sup>10</sup> V. Pop, *Op. cit.*, p. 2.



nice și așa aceștia nu socotesc a fi de lipsă în tot anul cuminecarea ci numai la bătrânețe ori ceasul morții. 3. Pre cei necununăți, concubinari, îi cuminică. Prin aceasta vin la convingerea că concubinatul îl iartă și-l conde biserica<sup>11</sup>. Totuși recunoaște el, din cei 150 de uniți, abia dacă vin regulat la biserică, afară de crâsnic și cantor, 2—4 persoane! În general, „credincioșii noștri sunt de convingerea că religia e afacerea privată a fiecăruia<sup>12</sup>.

Una din cauzele acestei stări de religiozitate cu totul nemulțumitoare ar fi și lipsa predicii din arsenalul ambilor preoți, unit și neunit. Se referea, desigur în primul caz la cei care i-au precedat. Observația sa este valabilă și reflectă preocuparea dar și o bună cunoaștere a arsenalului teologic util în asemenea împrejurări. Se decide să predice chiar dacă are un auditoriu puțin numeros, chiar dacă sunt numai doi oameni. Predica este un bun prilej pentru a explica faimoasele deosebiri, de fapt elementele ce dau identitate bisericii proprii. Aceasta socotește a fi chiar principala sa menire să-i facă pe enoriași să conștientizeze atașamentul lor, să-l explice și să-l admită în baza altor criterii decât a celor de până acum. Este nevoie de o reînviore a bisericii greco catolice și asta în mod vizibil, prin atragerea credincioșilor la edificarea celor două instituții care dau identitate și o și pot apăra apoi, biserica și școala. Ele vor aduna în jurul lor credincioșii iar construcția lor va da prilej de solidarizare în jurul unui ideal comun. Pornește cu entuziasm la ambele dar, în cele din urmă în ambele direcții va eșua. Școala reușește s-o pornească, are chiar unele succese inițiale asupra cărora vom reveni, dar nu izbutește s-o mențină. În ceea ce privește biserica lucrurile se întâmplă la fel: succese inițiale urmate de un eșec final. Ceea ce îi stătea mereu în cale era tocmai forța de coeziune a satului pe care nu reușește s-o identifice cu siguranță niciodată, și care acționa în straturile adânci, dincolo de indivizi și de imediatul lucrurilor. Bănuieli însă are. Ele sunt numai sugerate în capitolul rezervat istoriei parohiei pe care l-a scris folosindu-se de câteva documente, puține, disponibile în arhiva bisericii și mai ales de mărturiile unor credincioși mai vârstnici. Din toate acestea reieșea limpede că unirea s-a făcut în Gârliște întâmplător, fără o pregătire prealabilă. S-au certat cei doi preoți ortodocși, tatăl și fiul după care unul a căutat sprijin

---

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 3.

la episcopia unită de la Oradea. Satul s-a împărțit atunci în funcție de sentimentele fiecăruia față de cei doi preoți. Au mai fost și alte mijloace de atracție într-o parte sau alta. De pildă un credincios bătrân își amintea, povestindu-i lui Virgil Pop: „Când, în 1846, s-a făcut unirea aici, în avlia care e azi casa parohială a fost întinsă masa cu beuturi pentru cei ce treceau la unire<sup>13</sup>. Atunci a intervenit în favoarea unirii și administrația domeniului industrial din sudul Banatului, administrația provincială: „Dealtcum lățirea unirii are a se mulțumi în mare parte și șpanului de stat de la Goruia (căci atunci încă nu era Societatea). El a figurat ca martor la treceri. Poate că și pre popa Achim el l-o fi convertit<sup>14</sup>. După 1855 când domeniile au fost cumpărate de S.T.E.G., sarcina sprijinului pentru extinderea unirii în Banatul montanistic i-a revenit acestuia. Pe de o parte a constituit un avantaj fiindcă Societatea Privată a Drumurilor de Fier Austriece dispunea de fonduri bănești importante în acest scop dar, pe de altă parte, a fost un dezavantaj fiindcă ea era privită cu antipatie de români, mai ales din pricina îngrădirii dreptului comunităților la pășunat și la lemne din pădurile învecinate. Gârleştenii au purtat un lung proces cu S.T.E.G.-ul pentru că acesta, în mod abuziv, a interzis oamenilor accesul la pădurile sale ani de zile<sup>15</sup> și deci exista un puternic resentiment. Funcționarii Societății erau percepuți ca străini, erau, în ochii sătenilor, inamici.

La început, în 1846, separația, se voia, pentru ce-i care au pornit-o definitivă și totală. S-a ajuns până acolo încât de Sfântă Măria Mare uniții au organizat o horă separată. Această tentativă de a extinde separația a infuriat restul sătenilor, majoritari, care au reacționat violent. S-a pornit o bătaie zdravănă, generală, s-a lăsat cu capete sparte și cu intervenția în forță a jandarmilor, dar și cu eșecul încercării de a introduce un nou obicei care atenta la unitatea colectivității rurale. Satul și-a impus cu promptitudine punctul de vedere iar despărțirea a rămas formală. Așa era și când a venit Virgil Pop. El se tot mira cum de în sat nu sunt două cimitire. Acest fapt, semnificativ, ar fi putut să-i dea de gândit, era un semn al unității de esență a satului.

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>15</sup> Arhiva Muzeului de Istorie al Județului Caraș-Severin din Reșița. Memoriu din 10/22 mai 1872 prin care sătenii din Gârliște cer despăgubiri STEG-ului pentru interdicția pădurii. Inv. 396/9717.

Preoții care au urmat popii Achim (s-a sinucis din motive pe care nu le-a mărturisit în scris sau vreunei alte persoane dar ortodocșii sunt și astăzi convinși că a fost pedepsit de Dumnezeu pentru trecerea la unire) n-au făcut mare lucru. Unul era neamț, altul, Muntean, cleptoman și deci a trebuit să plece iar al treilea trecut la unire și el numai din motive personale și pentru a se proteja de presiunile episcopiei, a pierdut jumătate din cei 300 de credincioși. La 1875 „așa dezolate stări au fost în parohia Gerliște încât Ilustritatea Sa, Mihaly, după ce a văzut modesta capelă unită din loc a zis: Me mir, frate, că între atari împrejurări cum mai poate cucerii unirea în Gerliște“<sup>16</sup>. Este adevărat, Iosif Popoviciu nu a făcut prea multe pentru biserică dar era agreat deopotrivă de întreaga comunitate, uniți și neuniți: „Atâta măcar a fost că sub păstorirea sa câteodată era prea iute în vorbe față de crâsnici, cantori, epitropi iar față de femei prea ușuratic în vorbe. Așa spun oamenii din sat. Din această cauză nu s-a putut, sub ele, întări unirea. Precum și motivul că neștiind nici limba maghiară, nu cunoștea legile și tot așa într-una ajungea în încurcături. . .“<sup>17</sup>. Omul a și renunțat până la urmă cerându-și pensionarea. Prilejul acesta când parohia era vacantă a fost folosit de partea ortodoxă pentru declanșarea unei ofensive hotărâtoare condusă, pe față de doi fruntași, Adam Cristun și Valer Stângu, iar din umbră de preot. Dacă n-ar fi sosit el, îi place să creadă lui Virgil Pop, unirea s-ar fi pierdut cu totul. Venirea lui a fost salutată cu bucurie chiar de unii neuniți „care își exprimau bucuria că am venit ca să fac ordine și rânduială“<sup>18</sup>. Aceasta era deci necesitatea cea mai mare în acel moment tulbure! Dacă exista „ordine și rânduială“, celelalte probleme rămâneau exclusiv pe seama preoților. Ei erau singurii care aveau dispute pe tema diferențelor confesionale. La început însă a fost o perioadă de înțelegere. Preotul ortodox i-a propus chiar să slujească împreună în biserică ceea ce Virgil Pop n-a acceptat: era împotriva canoanelor. S-a convenit totuși să nu se facă prozeliți în cealaltă tabără și să refuze fiecare eventualii „defecționați“. Această perioadă de liniște a fost însă scurtă. Tânărul și zelosul paroh unit și proiectele sale tulburau din nou „ordinea și rânduiala“ de astă dată din cealaltă parte decât cum fusese până atunci. Disputa n-a reușit însă nici de astă dată să treacă la nivelul

---

<sup>16</sup> V. Pop, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 16—17.

<sup>18</sup> *Ibidem*

întregi comunității și a rămas în mare măsură doar la nivelul celor doi teologi și a unui cerc foarte subțire din jurul lor, nu lipsit fiecare de interese ce nu aveau nimic comun cu confesionalul. Merită reprodusă scena discuțiilor contradictorii între preoți în vreme ce se plimbau, aparent în bună pace, pe ulițele satului.

„În decursul umblării prin sat când făceam conscrierea, m-am întâlnit pe drum cu preotul neunit și îmi zice: „Ce umbli atâta do doar nu ai mulți, numai vreo 8 familii ți-au rămas, îi pot număra pe degete?“ Eu i-am replicat că sunt încă vreo 32 familii. El nu mi-a crezut. Pre urmă i-am arătat. Apoi ne-am preumblat în deal și în vale prin sat și a început a-mi vorbi câte toate, că ar trebui să punem capăt trecerilor, ca să slujim laolaltă în biserica cea din vale etc. În zădar îi spuneam eu că canoanele bisericești nu îngăduie să slujim laolaltă. El îmi replica că astăzi nu se mai pot ține toate canoanele. Făcând conscrierea am aflat cam 32 familii unite adecă vreo 120 suflete. Cu preotul neunit am cercat să trăesc în înțelegere și de aceea cu proxima ocaziune i-am făcut vizita acasă la ce d-sa asemenea și am început a avea relații tot mai intime. S-a făcut între noi chiar vorba că ne legăm că nici unul din noi nu primim treceri noue decât numai când se întâmplă din cauze dogmatice. Am dat în vorbă despre chestia unirii. El s-a interesat la mine despre chestia că dacă toți episcopii cu preoțimea și cu poporul ar trece la neunire ce vătămare ar urma oare pentru salarele și averile bisericești ale episcopioilor unite. Îmi reflecta de multe ori la faptul că iezuiții ar fi fabricat actul original al încheierii unirii. Îi respondeam cu argumentele lui Nilles și ale lui Bunea. Erau dispute adeseori între noi dar pașnice. Pe urmă mi-a făgăduit că va ceti de la mine dogmatica lui Suciul despre punctele divergente. I-am dat un exemplar din „Chestia unirii bisericilor“, îi împrumutam și „Unirea“ unde apăreau articole despre chestia unirii, apoi fiindcă eram în dispută cu părintele Nicolae Bălan profesor de teologie neunit de la Sibiu, i-am recomandat să procure și revista lui, „Revista teologică“. Dar pre când au început (prin Septembrie) a apărea continuările disputei mele cu el în „Unirea“, au început a se înăspri relațiunile dintre mine și el din cauze confesionale, cu școala, cum voi spune mai târziu<sup>19</sup>.

Încercările lui Virgil Pop de a revigora unirea a determinat

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 20.

începutul unei scindări mai accentuate atât prin circumscrierea tot mai evidentă a grupării proprii cât și prin reacția de respingere și contracarare a ortodocșilor. Începuse să se creadă o falie. Lucrurile s-au agravat după ce preotul unit anunțase în sat, prin baterea tobei, că la școala unită pe care o deschisese aducându-l ca dascăl pe unul din frații săi, nu se vor percepe taxe pentru învățător. De fapt acest lucru privea toate școlile de rang primar și se hotărâse printr-o dispoziție ministerială. La auzul că acolo se vor da mai puțini bani pentru învățătură mulți neuniți și-au dat copiii la școala unită, ceea ce a înfuriat conducerea grupării ortodoxe. Preotul ortodox, Axentie Popovici l-a acuzat în public pe învățătorul sosit din Ardeal că a „turburat pacea confesională“, episcopul unit a trimis la rândul-i tot felul de pări tocmai la Budapesta. Se părea că se va ajunge la situația explozivă din 1846!

Reacția ortodoxă a fost de amploare: „Preotul neunit și învățătorul penzionat Iancu Duda, la joc, la biserică, prin bătrâni, în toate părțile vesteau la toți oamenii prin sat că e gata cu unirea încât chiar și oamenii beți trecând în duminică și sărbători strigau pre dinaintea casei noastre că e gata cu unirea, intravilanul bis(ericesc) se va lua, casele parohiale se vor vinde cu toba etc. etc.“<sup>20</sup>.

Și totuși, până la urmă, coeziunea a fost mai puternică și de astă dată. Alteritatea din perspectivă confesională continua să fie refuzată de ambele părți, la nivelul celor „simpli“, al credincioșilor. Dealtfel sătenii simțeau că desbinarea aceasta este artificială, neesențială în raport cu alte motive, mult mai temeinice de unitate. Ceea ce-i unea acum era și sentimentul, mai ales sentimentul național. Descoperiseră o apartenență mult mai largă decât cea confesională. De fapt chiar și cei doi preoți erau conștienți de acest lucru. Amândoi se angajaseră în mișcarea politică a românilor din imperiul dualist și vor avea de suferit din această cauză. Virgil Pop, între timp mutat la Clopodia, a fost ridicat și internat într-un lagăr unghuresc în vremea primului război mondial iar în 1918, fiindcă a refuzat să-l pomenească în biserică pe regele Petre Caragheorghevi, Axente Popovici a fost nevoit să se refugieze la Brașov ca să nu fie arestat de sârbi<sup>21</sup>. Dar încă din anii care au precedat războiul, anii prezenței lui Virgil Pop la

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>21</sup> Arhiva Muzeului Banatului din Timișoara, Fond „Nicolae Bieșu“, caiet Jud. Caraș Il., f. 159.

Gârliște, cu toate animozitățile dintre ei, atunci când a fost vorba de un interes general, românesc, au știut să colaboreze. De pildă atunci când parohia unită a fost vizitată de episcopul de Lugoj, dr. Valeriu Traian Frențiu, cu toții i-au făcut o primire triumfală la organizarea căreia s-a strădui mult și vechiul „inamic“, Axente Popovici. Era doar vorba despre un episcop român! Aceasta era calitatea cea mai importantă în acel moment. Satul s-a strâns cu mic cu mare să-l întâmpine. Cei doi preoți, consiliul comunal, primarul, notarul, toți fruntașii erau de față. În aceste momente nu mai erau deosebiri: „Ce înălțătoare de inimă a fost vizitația canonică a Preacfinției Sale prin aceste părți. În Gerliște unde din anul 1875 nu a mai călcat picior de vlădic român, antistia comunală în înțelegere cu noi și cu preotul neunit și reprezentantele Societății (Oberförsterul de la Crassova), toți în unire ne sârguim să facem episcopului primire cât se poate mai frumoasă. În hotarul comunei de cătră Goruia l-au întâmpinat un banderiu de călăreți și l-au salutat preotul neunit, notarul, chinezul și Oberförsterul Societății. Înaintea casei comunale era o parte triumfală unde așteptam eu cu părintele Iosif Popoviciu îmbrăcați în odăjdi sacre și mulțimea poporului unit și neunit adunat. Școala neunită cu învățătorul l-a salutat, copiii cu cântări, eu cu binecuvântare l-am primit. Apoi s-a ținut Ss. Liturghia solemnă, în capelă, în capelă, înlăuntru și afară se îmbulzea mulțimea poporului mare parte neunit. De fapt toată inteligența. Au asistat 5 preoți și 1 rector iar episcopul a ținut o cuvântare solemnă. După liturghie, prânz la mine. În mica chilie a casei parohiale abia au putut să cuprindă la masă pre toți oaspeții mari: Episcopul, canonicul G. Popoviciu, Oberförsterul Societății, învățătorul gr(eco)-or(todox) Gropșianu, preotul gr(eco)-cat(olic) din Ticfaniul Mare, Pavel Pop, Vasile Leza din Ticfaniul Mare, clericul absolut Mioc din Mercina, secretarul ep-copesc Hossu Iuliu arhivariul Crișian etc. etc. După prânz, la depărtarea sa Episcopul mi-a spus ca pre Duminecă să vin la Oravița căci vrea să vorbească cu mine în chestia parohiei mele<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> V. Pop, *Op. cit.*, p. 39—40.

După plecarea lui Virgil Pop, la câțva timp, după război, unirea n-a reușit să se mențină la Gârliște. Produsă conjunctural ea n-a avut rădăcini suficient de puternice în aceste părți. A dispărut încet, cu fiecare an reducându-se numărul de credincioși. Deceniile cât a existat o parohie greco-catolică la Gârliște nu au reușit să impună o alteritate veritabilă din punct de vedere confesional. Elementele de solidarizare au fost mult mai puternice și ele au acționat ori de câte ori unitatea satului a fost pusă, cu adevărat, în discuție. Disputa n-a reușit să antreneze populația satului rămânând să fie purtată de cei care-i cunoșteau miza, cunoșteau și diferențele între uniți și neuniți, preoții locului.

## Plecarea la școlile de la oraș sau traversarea orizontului

Valeriu Leu

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea modernitatea are, în Banat, amplitudini nemaicunoscute până atunci. Industrializarea este în expansiune, rețeaua de căi de comunicații fluviale, rutiere, feroviare se extinde scoțând din izolare zeci de localități. Gara și birocratismul dezvoltat în jurul ei — tichete și orare de călătorie, trasee și stații etc. — aduc în sate o lume nouă. Distanțele se reduc, călătoria se impune unor categorii până atunci imobile pentru care orizontul de viață se suprapunea, era limitat la cel geografic, cel zărit la rotirea privirii din vatra satului. Ruralul este cuprins de alte ritmuri, cunoaște noi valori, este obligat la opțiuni pentru care mental era puțin pregătit și asta în condițiile unui timp de adaptare mult mai scurt, din ce în ce mai scurt. Modernizarea aduce cu sine un stress și implicit regretul pentru vremurile de odinioară. Idealizarea vechiului mod de viață poate fi sesizată inclusiv în memorialistică, mai ales că noul impune ruperea definitivă de sat, plecarea. Ori de câte ori viitorul a apărut ca nesigur, când s-au produs aritmii, satul a reacționat. Așa s-a întâmplat în vremea colectivizării când localitățile rurale s-au depopulat dar un prim val s-a produs în perioada pe care am specificat-o. Mulți au plecat, unii chiar și peste ocean. Orizontul rural a devenit brusc prea strămt iar satul a rămas un loc în care viitorul nu mai putea fi unul „bun“. Se impunea deci schimbarea. Plecarea la școală a fiilor de țărani a fost socotită o șansă. O cercetare asupra fenomenului este desigur necesară. În ceea ce ne privește ne-am întemeiat demersul pe trei texte memorialistice, unul al lui



Petru Nemoianu publicat deja în 1928<sup>1</sup> și alte două, ale lui Petru Râmneanțu<sup>2</sup> și Grigore Mihăiuțiu<sup>3</sup> rămase inedite.

Toți trei fac parte dintr-un val rupt din lumea satului în încercarea de a-și găsi un rost, altul decât cel al strămoșilor. Și asta prin trecerea într-un mediu perceput întotdeauna de țărani, chiar și acum (în măsura în care mai există țărani autentici) ca unul ostil, în orice caz diferit, neospitalier, care are codurile sale. Implică deci o schimbare fundamentală, chiar a modului de viață. Greu se hotărăsc sătenii să-și trimită fii la oraș. Hotărârea este îndelung amânată sau dimpotrivă bruscă, irevocabilă, ambele ipostaze exprimând în fond dificultatea opțiunii. Riscul este totuși calculat. Se documentează, i-au relații. De altfel mai în fiecare caz e nevoie de un impuls exterior care vine de la un „domn“, unul care a trecut printr-o asemenea experiență. Când bunicul lui Grigore Mihăiuțiu din Bozovici se decide să-și dea nepotul la școală la Caransebeș s-a interesat mai întâi care sunt legile, care cheltuielile, care beneficiul. I-a consultat și pe domnii din sat. Nici tatălui lui Petru Nemoianu nu i-a fost ușor deși se convinsese că traiul la oraș este mai bun: „Ani de zile s-a frământat tatăl meu până când s'a hotărât să mă dea la școală hotărârea i-a fost determinată și de notarul nostru, care printr-o întâmplare aflase de intențiile lui“<sup>4</sup>. Petru Râmneanțu a ajuns la liceul real din Vârșeț numai la insistența preotului din sat. De fapt a fost vorba mai mult de o poruncă decât de un sfat: „Preotul Gaiului Mic, Blașiu Traian vorbea puțin (. . .). O singură dată i-a vorbit lui taică-meu pe un ton imperativ, că trebuia să mă „dea la școli“, la învățătură. Nu a avut răbdare să aștepte un răspuns. Sau nu a voit a risca să i se dea o părere contrară? Așa, fără să fi existat între ei o înțelegere prealabilă, a venit la noi, în ziua de trei septembrie 1913. Abia intrat în curtea

---

<sup>1</sup> P. Nemoianu, *Amintiri*, Lugoj, 1928.

<sup>2</sup> P. Râmneanțu, *Visuri pe Semenice*, 1980, dactilogramă xeroxată și legată asemenea unei cărți. Probabil asemenea copii s-au făcut în număr mai mare. Noi am avut acces la cea donată de autor bibliotecii județene „Paul Iorgovici“ din Reșița, cota B III 195.

<sup>3</sup> Gr. Mihăiuțiu, *Nepotul țaranului bănățean pe cărările vieții*, 1974, manuscris în colecție reșițeană. A fost înaintat spre publicare editurii „Facla“ din Timișoara la 31 ianuarie 1974 dar aceasta, prin adresa nr. 182 din 1 februarie 1975, refuză publicarea sfătuindu-l, de fapt, să-și ofere unei instituții de cercetare istorică. Așa a ajuns în patrimoniul reșițean, prin donație!

<sup>4</sup> P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 25.

casei îi spuse lui taică-meu, tremurând ca și când ar fi avut senzația de frig.

— Prinde caii la trăsură, trebuind să mergem la Vîrșeț, pentru a-l înscrie pe Petru la școli“.

Se referea la liceul real superior din acel oraș. „Taică-meu (...) acceptă propunerea făcută. Nu a apelat la rațiune, neînfrățind a-l contrazice pe Blașiu deși avea întrebări de pus“<sup>5</sup>.

Reținerile veneau și din faptul că românii aveau pământ puțin dar mai ales din pricina necunoscutului în care și-ar fi dus copiii. În viziunea bunicii lui Grigore Mihăiuțiu, prin anul 1907, orașul era un loc al pierzaniei:

„— Grigore, eu te rog să nu înstrăinezi copilul. La urma urmei, cum? Tu vrei să ne scoți la vânzare toată averea noastră pentru înșcolare la oraș unde se cer mulți bani pe care noi nu îi avem? Vrei ca nepotul nostru, între străini, la oraș, să se facă stricat, bețivan, jucător de cărți...?“<sup>6</sup>.

Existau riscuri, adevărat, dar și motivele înstrăinării erau puternice. Petru Nemoianu le rezumă în textul său:

„Argumentul convingător al mamei a fost că mă vor da la școală, voi fi domn (...) în mentalitatea poporului de la țară, pe vremea aceea, domn înseamnă om frumos, care lucrează puțin, câștigă mult și trăiește bine“. Tatăl său era însă mai concret căci domnii, nu-i așa?, sunt de multe feluri: „fișcal (avocat), doctor, angilir (inginer) etc... După acestea, trecea la aprecierea fiecăruia în parte, punând-o față în față cu greaua muncă de paore (țăran). Se oprea la slujba de notar, căci aceasta îi se părea mai bună și mai bănoasă...“<sup>7</sup>.

Bătrânul Mihăiuțiu este și mai explicit: „Tu, Marișo, poți spune ce vrei, eu însă nu voi lăsa copilul ca să rămână țăran (...) Il voi duce la oraș să învețe carte înainte (...) Țărani suntem noi destui (...) Un lucru să ști: că eu nu voi lăsa copilul să rămână paore, țăran. Îl voi face măcar numai un codrean, pădurar. Mi-am chinuit eu destul viața mea cu muncile agricole și cu necazuri țărănești, nu mai vreau ca și nepotul meu să robească în viață. Îl voi face slujbaș la stat cu plată lunară“<sup>8</sup>. Satul începea așadar să se integreze unor noi realități social-economice.

Drumul spre „domnie“ trecea pe la oraș. Ba chiar se poate spune că orașul este centrul unde rezidă domnii veritabili.

<sup>5</sup> P. Râmneanțu, *Op. cit.*, p. 25.

<sup>6</sup> Gr. Mihăiuțiu, *Op. cit.*, p. 35.

<sup>7</sup> P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 26.

<sup>8</sup> Gr. Mihăiuțiu, *Op. cit.*, p. 26—27.

Acolo viața e mai ușoară, locuințele mai confortabile, munca mai bine plătită. Era o confirmare, și în acest fel, a atitudinii țărănești față de muncă. În concepția țărănească răzbate viguros vechiul sens, de „chin“ al cuvântului „muncă“, un chin pe care primii oameni l-au primit ca pedeapsă pentru păcat. Concepția că munca fizică e degradantă, împărtășită chiar de cei care o făceau, aici își are sorgința, în această convingere. Țăranii erau robi și viața un chin. Salvarea era la oraș, prin școală. Desprinderea de sat, impusă de vremurile în schimbare, este întotdeauna dureroasă, este marele eveniment al vieții. Toți memorialiștii îi rezervă un spațiu important, un loc special, este punctul decisiv, de aici au pornit toate, s-a schimbat destinul. Textele rețin în amănunțime imaginile, vorbele rostite. Copii fiind ei simțeau că sunt totuși împinși în afara unui cerc ancestral. La plecare erau bociți căci ei intrau de acum într-o nouă viață, altă viață: „Mama și bunica — scrie Mihăițiu — tânguindu-se se întrebă cum va putea copilul să trăiască între strănii“<sup>9</sup>?

Drumul la oraș are un iz de aventură, este perceput ca o mare călătorie, o trecere pe alt tărâm. Uneori taina era sporită de negura nopții. Ei nu plecau, erau duși. Pe la începutul toamnei porneau căruțe țărănești spre oraș: „Acest al doilea drum l-am făcut noaptea pentru că nu aveam decât boi și drumul până la Biserica Albă, în car, ținea cinci ceasuri (. . .). Deasupra sacilor am încărcat bagajele mele cari nu erau prea multe: o saltea cu paie, o pernă umplută cu ghije (frunze) de cucuruz, un straiu de lână, două ciarșafuri și câteva rufe. În car m'am suit numai eu, care aveam patul gata deasupra sacilor. Tatăl meu și mama mea mergeu alături de boi, vorbind în taină despre fericirea ce mi-o pregăteau, în vreme ce eu, întins de-a lungul carului priveam în tăcere mulțimea stelelor sclipitoare de sus“<sup>10</sup>.

Celălalt Petru, Râmneanțu, e mai succint dar și în cazul său lucrurile s-au petrecut la fel: „Așa, preotul având pregătit în buzunare toate hârtiile necesare înscrierii, ne-am văzut toți în căruță iar eu, după vreo patru ore, eram înscris în clasa primă a unui liceu din a cărui limbă de predare nu înțelegeam nici un cuvânt“<sup>11</sup>.

Mihăițiu face drumul cel mai lung și poate cel mai interesant. Pleacă cu bunicul într-o cocie țigănească de la Bo-

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>10</sup> P. Nemolanu, *Op. cit.*, p. 26—27.

<sup>11</sup> P. Râmneanțu, *Op. cit.*, p. 122.

zovici la Iablașița, la gară, imagine trasă la indigo după celălalte: „Bunicu așeză în căruța cufărașul copilului. Se urcă și îi spuse lui Ștefan să pornească la drum. Astfel plecă cu direcția la gimnaziul din Caransebeș, bunicul și nepotul Grigore din Bozovici în căruța lăetelui Ștefan, pe drumul cel mai scurt, până la gara Iablașița<sup>12</sup>. De aici au urmat drumul cu trenul, mare eveniment. Era pentru prima oară în viața bunicului și a doua pentru nepot care mai călătorise odată, până la București, în corul satului, la serbările jubiliare din 1906<sup>13</sup>. Iată-i pe amândoi într-o secvență de consistență cinematografică: „La timpul potrivit bătrânul se trezi în apropierea gării următoare care era Caransebeșul Nou. Biletul fusese cumpărat pentru această gară fiind ceva mai ieftin decât cel pentru gara principală Caransebeș. Trenul se opri, coborâră din el. De aici și până în centrul orașului aveau de făcut trei kilometri pe jos (. . .). Ploaia cernea ca prin sită, asemănătoare cu un duș rece. La capătul podului de peste Timiș bătrânului bunic i se rupse cureaua susținătoare a unei opinii de la picior. Lăsă cufărul jos de pe umărul său, se așeză pe el și, ștergându-și apa de pe obraz, își repară opinca apoi, peste jumătate de oră, ajunseră amândoi la internatul Comunității de Avere. . . .”<sup>14</sup>.

Abia acum se schimbă cu adevărat lucrurile. Rămași singuri copiii se simt abandonați, azvârliți într-o lume străină: „. . . Grigore, înapoiindu-se la internat, se așeză pe cufărul său și, fiind singur în camera-dormitor, începu să plângă cu sughiț<sup>15</sup>.

Primul se schimbă aspectul exterior, metamorfoză nu lipsită de semnificații. Portul românesc este înlocuit cu haine nemțești sau cu uniforme. Este un ceremonial evocat peste ani ca un moment aparte, trist și comic în același timp. În cazul lui Petru Nemoianu lucrurile se rezolvă repede potrivit punctului de vedere atât de autoritar al tatălui: „Mai întâi, nimeni nu se pricepea la țoale nemțești. Apoi tatălui meu nu-i conveneau prețurile și nici mărimea costumelor. Crezând că și acestea sunt menite să țină cât cojocul despre care am vorbit, mi-a ales un costum ca pentru un om mare. În zadar căuta negustorul să-l convingă despre nepotrivirea lui — căci eu nu îndrăzneau să exprim nici o părere — tatăl meu n'a cedat.

---

<sup>12</sup> Gr. Mihăițiu, *op. cit.*, p. 43.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 5—34.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 47.

Crește copilul, domnule, motiva într'una ș'apoi eu nu-i pot cumpăra țoale tot la două luni. Astfel a învins părere tatălui meu — negustorului, la uma urmei, fiindu-i indiferent dacă cumpărăm un costum mic sau mare — și am luat unul pe care, dacă nu s'ar fi rupt, și astăzi l-aș putea îmbrăca<sup>16</sup>.

Petru Râmneanțu era și el primul din neamul lui care îmbrăca straiele nemțești: „În urma înscrierii am fost nevoit să-mi schimb definitiv portul de acasă cu unul din magazinele de îmbrăcăminte din oraș, la recomandarea directorului de liceu, făcută discret. Taică-meu, văzându-mă în straie europene — primul din familia noastră și-a mușcat repetat mustața dinspre comisura dreaptă a gurii, mumă-mea și-a șters lacrimile, Blașiu își freca pumnii satisfăcut iar eu mi-am împietrit satul în inimă<sup>17</sup>.

Mihăiuțiu a primit o uniformă a gimnaziului de stat din Caransebeș de care, deocamdată, era foarte mândru.

Schimbarea aceasta a fost prima. Nu ușoară dar totuși formală, de acceptat. Li se mai cereu însă și multe altele. Între ele una impusă cu mijloace coercitive, obligatorie. Era de natură politică în fond. Ea ținea de politica de maghiarizare legiferată. Limba maghiară era limba obligatorie a școlii. Primul șoc pe care l-au suportat în incinta școlii elevii veniți de la țară tocmai aceasta a fost. Niciunul nu cunoștea limba în care urma să învețe. Ajuns la Vârșeț, Petre Râmneanțu i-a act de această realitate: „Aci trebuia să-mi scriu programul școlar într-o limbă nouă. Nu știam un cuvânt din limba maghiară. Legea școlară a lui Apponyi în Gai urma să fie impusă în practică abia în acel an. La dictarea crarului de către dirigintele clasei, ascultam, priveam dar mai mult suspinam ca neofitul, copleșit de misterele templului<sup>18</sup>.

La Biserica Albă, Petru Nemoianu făcea parte dintr-o clasă în care erau doar români, germani și sârbi, dar limba de predare era maghiara: „Am ajuns în liceu fără să cunoaștem limba maghiară, singura admisă ca limbă de propunere. Dându-și seama de acest neajuns, direcțiunea liceului a făcut abateri de la programul general de învățământ, suspendându-l pentru trei luni de zile. În acest timp nu făceam alta decât să conversăm în limba maghiară. Dar nici această măsură n'a

---

<sup>16</sup> P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 28—29.

<sup>17</sup> P. Râmneanțu, *Op. cit.*, p. 122.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 123.

fost destul de eficace deoarece stăteau 35 străini contra unui reprezentant al națiunii dominante care era profesorul<sup>19</sup>.

Liceul de stat din Caransebeș tocmai se înființase când a ajuns acolo Grigore Mihăluțiu. Profesorii au ajuns ceva mai târziu: „Trecură zile, săptămâni și sosiră profesorii, toți maghiari, care nu știau nici un cuvânt românesc<sup>20</sup>. Imediat regimul școlii s-a schimbat, maghiarizarea era doar politică de stat: „În acest scop zilnic se servește papricaș, în alimentație ca mâncarea favorită a maghiarilor, se dispune ca limbă de conversare și în internat numai maghiara iar ca joc social numai ciardașul. . .<sup>21</sup>.

Copii intraseră cu adevărat în altă lume, în fața căreia au reacționat după putință. Cea mai puternică s-a produs tot în sens politic, instinctivă la început apoi, pe măsura trecerii timpului, conștientizată. „În asemenea împrejurări — scrie Petru Nemoianu — nu este de mirare că după trei ani de școală maghiară nu m'am ales cu aproape nimic. Am învățat bine sârbește și nemțește și mai nimic ungurește. De altfel, rezultatul acesta era din cele mai firești căci nu-mi aduc aminte ca în toată clasa să mai fi fost vreun ungar în afară de dascăl<sup>22</sup>. Presiunii politice i se răspunde negativ. În primul rând printr-o separare spontană a elevilor pe criterii etnice. Românii se adună laolaltă, se simt solidari în raport cu un mediu pe care îl percep străin, represiv în unele din manifestările sale „Diferența aceasta etno-socială a determinat ca elevii să se grupeze în afara zidurilor liceului pe bază de limbă maternă. Dealtfel, și sub acest aspect social, românii erau omogeni, aproape toți fiind copii de țărani. Întruniți așa vorbeam între noi numai în românește, în dialect bănățean bineînțeles, când eram singuri<sup>23</sup>.

Elevii sunt puși în situația să ia act de diferențe și implicat de identitate. Cazul lui Petru Nemoianu este, probabil, cel mai elocvent în acest sens: „În special răposatul Egry Gyula, fost Mayer, era acela care nu scăpa nici o ocazie de a se ocupa de educația noastră politică, începând cu primele clase de liceu. De câte ori mă chema să-mi spun lecția din istoria Ungariei, mă întreba dacă nu cumva și eu vreau „să-mi spal mâinile în sânge unguresc ca Avram Inncu?<sup>24</sup>” Întrebarea o repeta cu atâta

---

<sup>19</sup> P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>20</sup> Gr. Mihăluțiu, *Op. cit.*, p. 47.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>22</sup> P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 32.

<sup>23</sup> P. Râmneanțu, *Op. cit.*, p. 128.

stăruință cu fiecare prilej încât am fost nevoiți să ne informăm cine a fost Avram Iancu, ce rol a jucat în istoria Ardealului și pentru ce cauză a luptat<sup>24</sup>.

Zelul acesta al renegatului — arhicunoscut tuturor epocilor și tuturor societăților — este remarcat și de elevul Grigore Mihăiuțiu chiar la directorul gimnaziului caransebeșan. Caracterizarea, mai bine zis prezentarea scurtă pe care i-o face, cuprinde trei elemente semnificative: „Directorul gimnaziului profesorul Kalkbrenner Antal, de origine *bănățean* născut în Oravița, știa puțin românește fiind încercat *patriot maghiar de origine etnică germană*”<sup>25</sup> (sublinierile ne aparțin — V.L.). Curând avea să afle că există și renegați români. Unul era chiar primarul Caransebeșului susținut la alegeri de guvernul maghiar, Constantin Burdea. Fiind unul din cei mai buni elevi ai școlii, Grigore Mihăiuțiu a fost desemnat să facă parte din delegația care urma să-i prezinte felicitările cu ocazia zilei onomastice. Bineînțeles, în limba maghiară! Primarul a răspuns însă românește: „Dragi elevi, copii, eu deși știu că sânt urât și dușmănit de unii politicieni români, conaționali, totuși am făcut acest gimnaziu și internat în granița noastră pentru formarea de intelectuali conștienți. Posteritatea va judeca dacă cu aceasta am făcut bine sau rău”<sup>26</sup>. Scurta cuvântare l-a tulburat adânc și simte nevoia s-o împărtășească celorlalți colegi români. Lumea nu era chiar așa de limpede împărțită în buni și răi cum crezuse până atunci. Într-una din vacanțe când fusese la Bozovici a avut ocazia să asiste la o adunare electorală susținută de candidatul Partidului Național Român, avocatul dr. Aurel Vlad. Se adunase întreaga suflare pentru a-l asculta după ce fusese primit în triumf. Acolo a aflat că Burdea nu era decât un vândut pe care românii nu trebuie în nici un caz să-l voteze pentru că atunci vor face jocul dușmanilor neamului. Și tocmai acest om era cel care obținuse înființarea liceului. Din acea clipă uniforma de care fusese atât de mândru i-a devenit de nesuferit. Departe de a-l fi favorizat ea îl arăta ca „burdist” ceea ce era o poreclă de batjocură printre românii de pe Valea Almăjului. Era o uniformă ungurească! Prefera hainele sale, portul popular așa cum îl aveau și ceilalți copii de vârsta lui. Doar la plecare, nemai-având încotro, a îmbrăcat-o iarăși. În școală se simțea tot mai

<sup>24</sup> P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 44—45.

<sup>25</sup> Gr. Mihăiuțiu, *Op. cit.*, p. 47.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 72.

străin, conștientiza că de fapt el aparține unei lumi mult diferite, cu alte idealuri decât cele propovăduite de la catedră. Era român într-o școală de stat deci ungurească. Ceea ce i se cerea de acum era de fapt pierderea, renunțarea la propria identitate. Și în cazul său ca și a celorlalți citați aici acest lucru a stârnit o reacție de respingere. Profesorii făceau totul pentru a le accentua această convingere care creștea pe măsura presiunilor. De pildă cu ocazia unei inspecții a directorului districtului școlar Oradea, Vas Bertalan, profesorul de istorie, Kölente, „foarte bine pregătit și patriot maghiar“ și-a pus în evidență șovinismul. Inspectorul a pus și el o întrebare de verificare dar elevii maghiari nu au putut să-i răspundă. Văzând că notele cele mai mari figurau în dreptul numelui unui elev român, Grigore Mihăiuțiu, l-a provocat și a primit răspunsul corect. I s-a răspuns nu numai corect din punct de vedere al obiectului de studiu dar și într-o curată limbă maghiară. Vas s-a ținut de cuvânt și i-a dat nota maximă dar nu și-a putut ascunde supărarea și a ieșit imediat din clasă urmat de profesor. Acesta s-a înapoiat doar pentru a-și exprima nemulțumirea. „Era vădit indispus, se exprimă direct nemulțumit la adresa elevilor de origine maghiară din clasă cărora, între altele le spuse că este o adevărată rușine pentru elevii de origine maghiară lăsându-ne întrecuți de cei români veniți de la sat și munte care sunt excelenți la învățătură, luptând și cu perfecționarea limbii maghiare. În asemenea împrejurări viitorul maghiarismului în aceste regiuni din Banat pare a fi sortit pierderilor periculoase pentru Ungaria. În stare de nervozitate încă înainte de terminarea orei părăsi clasa“<sup>27</sup>. Românii erau identificați ca diferiți, ca „inamici“ încă din școală și chiar de profesorii lor. Pericolul din partea lor era cu atât mai mare cu cât se dovedeau mai înzestrați și mai ambițioși, cu cât știau mai mult. Ei vor fi, li se spunea mereu, cei care în viitor vor acționa împotriva statului unguresc. Așa a și fost și un mare „merit“ a revenit chiar acestor profesori șovini. Motivul pentru care copii de români veniseră la școlile de la oraș era în primul rând, dacă nu chiar exclusiv, social. Voiau să scape de sărăcie și intuiau în școală un mijloc potrivit. Aici însă mai aflau un motiv consistent pentru a susține tentativa de a propăși: erau cetățeni de categorie inferioară. Această constatare îi face și mai ambițioși. Mihăiuțiu subliniază acest lucru în mod special. Cei mai buni din gimnaziu, cei mai silitori, în fond cei mai motivați erau românii. Me-

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 81—82.



diul școlar, regimul aproape militar și ostilitatea unora dintre profesori făcea însă greu de suportat viața departe de casă dar un lucru era clar; își vor apăra identitatea națională. În acest sens este semnificativă scrisoarea reprodușă de textul lui Mihăiutuș pe care a trimis-o părinților săi: „Jubiții mei părinți, eu merg normal la școală în gimnaziu. Dacă nu aș fi depărtat de voi și de casă aș putea spune că îmi merge bine. Până acum am răspunsuri foarte bune și lucrări scrise ca reușit, notele cele mai mari în clasa mea. În internat sânt bursier cu întreaga întreținere gratuită. La școală nu avem voie să vorbim românește, nici în pauzele dintre ore. Iar în internat numai pe ascuns. Se motivează astfel că vom ajunge să vorbim la perfecție limba maghiară, a statului. Vă rog de a-mi scrie despre toate cele de acasă. Eu, privind scrisoarea, o voi păstr-o ascunsă și ori de câte ori îmi va fi doar de voi și de limba noastră frumoasă, românească, de acasă, o voi citi repetat”<sup>28</sup>. Așadar copilul identificase un element esențial al identității sale naționale, limba pe care o vorbea. Învățase bine ungurește. Asemeni celorlalți nici lui nu i s-a cerut acasă să refuze învățătura acestei limbi. Dimpotrivă, cunoașterea ei era o premiză a succesului social scontat așa încât copiii își dădeau chiar silința. În mediul maghiarizant al gimnaziului elevul român intuiește totuși primejdia uitării sau măcar a neglijării limbii proprii. Cultivarea ei este importantă și din punct de vedere național dar și cultural. Este important, crede el, nu numai să vorbească românește dar să vorbească „frumos“, într-o limbă frumoasă. Studiul limbii române era redus în programa școlii la numai o oră pe săptămână cu totul insuficient. Ar fi vrut însă să o cunoască bine, să se poată exprima cu ușurință. Modelul rostirii frumoase îl cunoscuse în discursul electoral al candidatului dr. Aurel Vlad. Așa ar fi vrut să vorbească și el românește! „Aici, la adunare, auzise că domnii cei mai mari luptători care veniseră cu toții au școli românești terminate și de aceea știu să vorbească frumos românește. Se întreba în sine, oare va ajunge și el cândva în posibilitatea de a învăța limba curată, literară românească?”<sup>29</sup>.

Asemeni altora în situația sa, plecați de acasă la școli, contactul cu biblioteca, cu librăria, în general cu acele instituții care acumulasu cărți, care puneau celor dornici cărți la dispoziție, a fost unul dintre primele realizări în drumul spre cău-

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 67.

tarea identității naționale. Un astfel de loc era la Caransebeș faimoasa Librărie Diecezană. Aici a găsit Mihăițiu cărțile care puteau să-i răspundă întrebărilor pe care și le punea. Ele erau lecturile care au format multe generații de intelectuali români, scrierile corifeilor Școlii Ardelene.: „Deși la școală cât și în internat trebuia să se vorbească numai limba maghiară, eu, din cărți românești, particulare, cumpărate în oraș de la librăria diecezană, românească, am citit că în trecut unii români ca Șincai, Micu-Klein și alții au fost trimiși la Roma, în Italia (...) la școli străine care, după înapoierea lor au devenit conducătorii ai culturii și neamului românesc“<sup>30</sup>.

Aceasta era în școală. În afara ei însă „celălalt“ oricare ar fi fost era acceptat. Diferențele, în cotidian se estompează. Contactele există și sunt multiple. Ba chiar „celălalt“ devine interesant prin chiar alteritatea sa. Între copii legăturile se stabilesc ușor atunci când nu sunt obturate de legislații aberante. Se poate afirma, cu certitudine că alteritatea era chiar solicitată în ipostază de model. Astfel Petru Nemoianu a stat la o mulțime de gazde, nemți, cehi, unguri, sârbi, „numai la români nu, asta pentru că așa găsise de cuviință tatăl său, pentru a învăța de la ceilalți. Așa a și ajuns să se atașeze de sârbi ba chiar să se identifice cu interesele acestora: „Prin contact zilnic am ajuns ca în scurtă vreme să le învăț limba. Dar nu numai atât! Am început să fac și politică sârbească. La alegerile guvernamentale de pe această vreme eram partizanul lui Tomici Jașa, președintele partidului sârbesc din Ungaria și cântam pe străzile Bisericii Albe: „Jiveo Tomici Jașa / Ne treba nam papricaša“<sup>31</sup>. Atașamentul se produce și față de germani, de astă dată din motive morale: Gazda sa era un morar neamț, Schmitz care știa românește și el și familia iar fiul lor era prietenul și protejatul, în fața cartierului sârbesc, al lui Nemoianu. Era bine tratat și se considera dator cu solidaritate: „Acasă, la locuință, eram și nemțofil. Dar nu din motive politice, ci mai mult, așa zicând, familiare“<sup>32</sup>.

În fond chiar și cunoașterea limbii maghiare era acceptată ca un fapt, în sine, pozitiv. Respinsă este doar maghiarizarea, pe care țărani, ca bunicul lui Mihăițiu, nici nu o cred posibilă: „Sângele apă nu se face (...) și avocații noștri, ro-

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>31</sup> P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 30.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 31.

mâni, tot în școală maghiară au învățat<sup>43</sup>. Tot așa și tatăl lui Petru Râmneanțu care, după ce l-a trimis la școală „...avea nopți nedormite. Nu din cauză că nu cunoșteam limba maghiară, dar jarul inimii i-a fost tocmai să o învăț. Ar fi fost prea mulțumit dacă aș fi ajuns măcar să înțeleg șușotelile beamterilor făcute în cancelariile lor<sup>44</sup>.

Tocmai alteritatea, spune Râmneanțul, a fost factorul pozitiv al orașului: „De la celelalte națiuni împrumutam cu aviditate și asimilam perfect comportamentul social, spiritul de ordine, punctualitatea și corectitudinea. Nu le-au rămas nici ei datori. Le-au împărtășit multe din patrimoniul folclorului și tradiției noastre bogate<sup>45</sup>.

Curând este descoperită o nouă dimensiune a orașului, cea culturală, odată cu principiul că evoluția stă deasupra diferențelor etnice și în general a oricăroră. Descoperirea aceasta o face Petru Râmneanțu tocmai când pornise, ca și Nemoianu, în căutarea propriei identități, identității de neam: „Una din ingenioasele ore de religie ținută de acest mare om (preotul Oprea din Vârșeț — nota V.L.) m-a străfulgerat, fiind bogată în realizări istorice cu privire la luptele românilor din Banat pentru limbă și drepturi social-naționale. Însuflețit m-am trezit la biblioteca orașului unde mi-am potolit focul curiozității (...) Bogata bibliotecă, înființată în 1883, a fost condusă de pasionatul arheolog și istoric Felix Milleker, neamț de origină (...) În bibliotecă, Milleker, cu răbdarea caracteristică omului de știință și cu dragostea de a împrumuta și altora din specialitatea sa, mi-a satisfăcut setea de cunoștințe arheologice și istorice<sup>46</sup>.

Așadar la oraș existau două feluri de afirmare a alterității. Una agresivă, politică, statală, ținând de resorturile puterii, care încerca în fapt omogenizarea, pierderea identității celui-lalt și alta individuală sau colectivă dar neagresivă, firească, autentică în fond și deci acceptabilă și acceptată. Aceasta dădea modelul, era deci valoroasă, căutată. Ea a influențat nu numai copiii dar și părinții lor, pe cei de acasă. Elevii de la oraș vor deveni adevărați agenți ai schimbării în chiar mediul lor natal. În corespondența trimisă ei împărtășesc celor de acasă ce au văzut și ce au auzit. Aduc cu ei obiceiuri noi, cetădine, se constituie chiar ei în model. Influența asupra celor maturi

<sup>43</sup> Gr. Mihăiutu, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>44</sup> P. Râmneanțu, *Op. cit.*, p. 123.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 127.

se produce însă chiar în mod direct atunci când, tot mai des ei vin la oraș. Călătoria le dă prilej să observe ce și cum făceau alții. Bunăstarea gospodăriei germane, organizată și condusă pe alte principii decât cea românească, arhaică, l-a convins pe tatăl lui Petru Nemoianu că modelul german este valabil. În curând și-a valorificat concret, în propria gospodărie, cele observate. „Progresul de la oraș i-a deschis un nou orizont, i-a desemnat un nou ideal de viață. În curând, de la vagi suspine a trecut la fapte și schimbările în familia și gospodăria noastră se țineau lanț“ (...) Deviza „ca la neamț“ constituie în familia noastră piatra de hotar între viața partiarhală ce a fost — cine știe vreme de câte secole? — și între evoluția rapidă ce a urmat. De la zămisirea acestui gând s-au prăbușit, rând pe rând, multe obiceiuri moștenite din bătrâni. Noul ideal impunea alte precepte și alte mijloace de viață<sup>37</sup>.

Timpul a început să fie mai exact măsurat deci valorificat. Se cumpără un ceas iar ritmurile existenței rurale sunt acum dictate de acele sale. Boii au fost înlocuiți cu cai, mai rapizi și deci mai eficienți. Schimbarea însemna, de fapt în chiar esența sa, precizie și rapiditate. Bătrânul Nemoianu, ocolit odinioară, este acum căutat pentru sfat.

Odată depășit primul șoc, viața la oraș începe să fie plăcută.

Odată ce i s-a învățat limbajul și codurile, noul mediu își pierde din ostilitate, începe să-și arate și chipul atrăgător. Peste ani imaginea orașului, a primului oraș, este evocată cu nostalgie: „Influența bibliotecii — scrie Petru Râmneanțu — din Vârșeț conjugată cu ambianța minunatului parc orășenesc, cu strada ornamentată de castani, deseori mi-a apărut într-o viziune de vis, atunci când studiam în biblioteca Universității Johns Hopkins, așezată în Hamewood<sup>38</sup>.

Schimbarea se vede cel mai bine la venirea vacanței. Elevii nu mai sunt timorați, sunt familiari cu orașul și obiceiurile sale, sunt degajați. Trenul, gara, nu mai sunt lucruri neobișnuite. Se întorceau alții dar tot români: „Vacanța mare a sosit, fiecare elev internist împachetează, își ia cușorul său și asemănător militarilor, grăbesc spre gară la prinderea trenului. Majoritatea elevilor călătoresc pe linia ferată cu direcția Orșova. Grigore, cu încă doi elevi angajează o trăsură de oraș care îi transportă până la gară. Se cumpără biletul și după o scurtă așteptare sosește trenul. Este atacat de mulțimea

---

<sup>37</sup> P. Nemoianu, *Op. cit.*, p. 39.

<sup>38</sup> P. Râmneanțu, *Op. cit.*, p. 128.

elevilor (...) Trenul se puse în mișcare. Elevii se găsesc în libertatea lor naturală, lipsită de controlul profesorilor. În mici grupuri discută între ei diferite întâmplări, se aprind apoi cântecele românești, se vorbește numai românește, răsună cântecele de la țară<sup>39</sup>. Întoarcerea nu mai seamănă cu plecarea din toamnă. Sunt oameni care acum știu pe unde calcă.

Ajuns acasă Mihăițiu își continuă efortul de integrare în lumea spre care aspira. Schimbarea continua și la sat. Trebula să-și însușească moravurile „domnești”. Bunicul o știa foarte bine așa că-și sfătuiește nepotul să caute societatea domnilor, prilej pentru noi să-i aflăm opiniile asupra deosebirilor între domni și țărani: „Tu să îți vezi numai de carte iar în timpul liber să mergi pe la domnii noștri din comună și să fie atent la purtarea lor. Să înveți de la ei cum trebuie să te porți domnește și omeneste în toate împrejurările pentru ca nimeni să nu râdă de purtarea ta niciunde și nicicând. Vei vedea că între domni trebuie să te porți altfel decât între țărani, aceasta chiar la mâncare, la masă. Astfel, nu se mănâncă dintr-o singură strachină, direct, ca la țărani, fiecare are farfuria lui, cu o lingură, furculiță și cuțitul său. Nu se ia bucata de carne în mână iar oasele nu se aruncă sub masă. Se adună pe farfuria. Supa, ciorba, nu se soarbe cu zgomot, se mănâncă liniștit, cu lingura, fără zgomot. Apoi ei spun că fac vizite ceea ce înseamnă că merg unii pe la ceilalți în văzute, cum aș merge eu la rubedenii sau la vecinii, ca să văd ce mai fac, să stau de vorbă cu ei și apoi, la rândul lor, să îmi întoarcă vizita mea. Adică iar să vină ei la mine să îmi facă vizita de răspuns. Dar am uitat că tu vini de la oraș unde, în internat, vei fi învățat și din aceste purtări<sup>40</sup>.

Era adevărat, Grigore venea de la oraș și cunoștea aceste purtări. El traversase deja orizontul!

---

<sup>39</sup> Gr. Mihăițiu, *Op. cit.*, p. 53.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 58—59.

**Afectivitate și comportament  
la răscruce de lumi.  
(Antifascismul sârbilor din Banat  
în debutul anului 1945)**

de **Miodrag Milin**

Dincolo de jocul intereselor de stat, al disputării zonelor de dominație între cei mari și al conflictului unor sisteme politice ireconciliabile, cel din urmă război mondial a fost în Europa de est și un război între rase; un război care a redeșteptat, cu violență, animozități dormitânde între germani și slavi, imemoriale și mereu vii când cele două ramuri și-au făcut loc, ca parte a spiritului contradictoriu și a neliniștitului orizont european.

După loviturile germane din primăvara lui 1941, care au sfâșiat și nimicit Iugoslavia, sârbii minoritari din Banat nu au arătat prea mult entuziasm pentru campania antirusească, motivată prin interese naționale românești. Cu cât frontul înainta spre est, cu atât sporea numărul fugarilor sârbi, ascunși prin satele lor de graniță. Hăituiți de Justiția română și de instrumentul acesteia, jandarmii, dezertorii sârbi fugeau încotro vedeau cu ochii, mai ales în Serbia. Aici războiul civil și cel antifascist erau în toi. Școala urii se însușea repede, exemplele crude abundau, la tot pasul.

Iureșul nestăvilnit, cotropitor al armatei ruse a fost pentru acești sârbi molipsitor dar și izbăvitor: germanii i-au umilit, românii i-au obligat să lupte în est și apoi i-au hăituit fără încetare, făcându-i să-și ia lumea în cap... În fața justiției de război erau răspunzători, dezertând de la datorie.

Astfel, viața de război i-a convertit brutal, fără scăpare. Au dezertat pentru că nu voiau să lupte împotriva rușilor,

slavi și pravoslavnici; cei care le-au năpăstuit neamul erau germanii; sau, redus la limbajul propagandei aliate, fasciștii.

Prin urmare, dacă voiau să se sustragă din mâna necrutătoare a justiției române, trebuiau să se pună sub protecția unei forțe impunătoare, în afara atingerii acesteia. Așa au apărut, ca „ciupercile după ploaie“, sute și sute de partizani antifasciști sârbi de-ai lui Tito în satele bănățene de la graniță. Carne de tun în continuare, de această dată pe frântul antifascist din Serbia și Vojvodina, o parte importantă dintre aceștia au reușit să se sustragă pericolului iminent al primei linii, îmbrățișând sloganurile propagandei comuniste iugoslave.

La început a trecut un prim val de răfuială și teroare exercitat de unii dintre acești foști dezertori (și apoi partizani antifasciști) asupra prigonitorilor lor din trecut, jandarmii; s-a soldat cu mai multe asasinate și alte fapte criminale săvârșite asupra oamenilor legii, la care s-au găsit părtași și soldați sau chiar ofițeri ruși<sup>1</sup>.

Apoi a urmat o acțiune mult mai susținută dar și haotică, care parțial a animat și populația civilă: încercarea propagandistică de a îngloba în circuitul comunist iugoslav și părți din Banatul românesc, sub deviza aceleiași lupte antifasciste; de această dată lozinca era manevrată însă cu o tentă voit deformată, antiromânească, ignorându-se cu bună știință angajarea masivă și legitimă a României în efortul militar general al aliaților.

După reacția brutală a forțelor de jandarmi împotriva gărzii sârbești de la Moldova Veche (27/28 ianuarie 1945) propaganda pentru Banatul iugoslav s-a diminuat simțitor în această zonă a Dunării, cel mai mult expusă influenței titoiste. Prin satele sârbești dintre Moldova Veche și Baziaș îl mai aflăm încă, la începutul lunii februarie 1945, într-o mașină militară rusească, pe fostul comandant al gărzii de la Moldova Veche; acesta distribuia manifeste sârbești, tipărite la Biserica Albă, agitând împotriva jandarmilor și a grănicerilor români, că... „aceștia sunt fasciști“<sup>2</sup>.

Dacă la Dunăre lucrurile s-au mai liniștit un pic<sup>3</sup>, starea de tensiune a reizbucnit în zona de fâșie de uscat, în Timiș-

---

<sup>1</sup> Arhivele Statului Timiș, *Fond Inspectoratul Teritorial de Jandarmi Timișoara*, 49/1945, f. 1 — 41.

<sup>2</sup> *Ibidem*, f. 57. Raportul Berescu Grigore, inspector regional de poliție către Inspectoratul de Jandarmi Timișoara, 9 febr. 1945.

<sup>3</sup> *Ibidem*, f. 36. Raport col. Al. Băleanu, inspector de jandarmi Timișoara către Inspectoratul Gen. al Jandarmeriei, 20 febr. 1945.

Torontal. Într-o acțiune de control a situației militare a locuitorilor din graniță, jandarmii au ridicat la Ivanda patru dezertori. Reacția localnicilor a fost foarte vehementă: la 13 februarie toată populația a ieșit în stradă, manifestând împotriva jandarmilor, că „armata și poliția sunt legionare“ și ovacionând armata sârbă și pe cea rusă<sup>4</sup>.

În afară de Biserica Albă un alt centru al propagandei iugoslave era și Vârșeu. Dinspre această localitate se abăteau, foarte frecvent, echipe de propagandă, agitând pentru anexarea Banatului la Iugoslavia. Ținta lor predilectă erau comunele Denta și Deta, unde respectivii se însoțeau cu „anumiți locuitori de origine etnică sârbă“<sup>5</sup>. Din rapoarte reieșea și că șefii de post locali, care aveau în sarcină menținerea ordinii publice au pierdut de sub control situația, dovedindu-se nepuțincoși, amenințați cu împușcarea dacă ar încerca să intervină. Starea aici se deteriorase într-atât că șeful de post din Deta, nemaiputând suporta „mizeriile“ acestor partizani sârbi și — probabil spre a-și acoperi teama sau ineficiența la datorie — își oferea demisionarea din funcție<sup>6</sup>.

La nivelul central, al Direcției Siguranței, evenimentele de la granița iugoslavă sunt receptate corespunzător intereselor securității statului român; un ordin concis, către forul din Timișoara, cu mențiunea „Secret“ și „F. urgent“, sintetizează limpede percepția agitațiilor sârbești din perspectiva de la București<sup>7</sup>.

Să vedem acum cum funcționează mecanismul propagandei „de suprafață“ în alternanță cu efectele de durată, ce ating interesele de stat.

Manifestele difuzate printre sârbii din Clisura Dunării îndemnau la organizarea gărzii cetățenești, antifasciste și antilegionare; în favoarea — prin urmare — a luptei aliaților, îndemnând spre urmarea făgașului evenimentelor la scară majoră, aceea a războiului antifascist. Necazul începea însă, de îndată ce se dădea tălmăcire concretă îndemnurilor mobilizatoare. Pentru minoritarii sârbi, puțin instruiți și de regulă per-

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, f. 42. Notă informativă, lt. col. N. Caracaș, Legiunea de jandarmi Timiș-Torontal către Insp. Jand. Timișoara, nr. 185/17 febr. 1945.

<sup>5</sup> *Ibidem*, f. 63. Notă informativă, Berescu Gr., . . . . , 9 febr. 1945.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, f. 37. Ordin, lt. col. D. Penescu, Direcția Siguranței și Ordinii Publice din Inspect. Gen. al Jandarmeriei, biroul 2, către Inspect. Jand. Timișoara, nr. 53572 din 8 febr. 1945.



cepând realitatea prin regulile dure ale războiului din răsărit, cu tot arsenalul demagogic antibolșevic, realitatea fascismului erau Antonescu, chiar Mihai, ofițerii de la unitate și mai ales gradații, zeloși să reprime orice nu radia suficientă „simțire curat românească“. Iar simțire românească în ultimii 4—5 ani (cât a durat pregătirea militară și participarea pe frontul de răsărit), așa fuseseră instruiți, era echivalent cu ura de moarte față de tot ce aducea a bolșevici... ruși... slavi. Lucrurile se complicau enorm prin necesara reducere a mesajelor la nivelul de percepție și de indispensabilă motivare a soldatului simplu care, totuși, el făcea războiul.

Firesc, cum am și arătat, recruții sârbi nu erau din cale afară de entuziaști să participe la campania împotriva rușilor. Că nu se identificau cu o asemenea opțiune o dovedea numărul extrem de mare de dezertări de pe front. Aș îndrăzni o comparație, prin contrast, cu participarea angajată, conștiințioasă, fără defectiuni, a germanilor din cadrul unităților române. Acei 4—5 ani, de pregătire și de campanie în est, nu au zdruncinat conștiința nemților noștri în aceeași măsură: ei participau și simțeau laolaltă și cu toți germanii, identificându-se, deocamdată, cu aspirațiile politice și militare ale României (evident, până în august 1944). Deci, acea Românie corespundea așteptărilor germane; nu însă și celor sârbești. Doar așa putem explica entuziasmul de necontrolat al celor 970, care s-au înrolat voluntari în armata lui Tito, să lupte pentru a șterge ceea ce au detestat în ultimii ani — ignorarea identității lor; deci, a fost și o foarte puternică nevoie a unei reparații morale.

Comunismul era plin de idealuri optimiste. Din nefericire, realitatea s-a dovedit mai tristă. Tocmai aceste idealuri, sub care subscriau atât partizanii cât și rușii, i-au îmbătat, pentru început, mai ales pe sârbii din Banat. Așa se face că cei aproape 1000 de partizani (precum și întreg mediul din care s-au hrănit aceste predispoziții, adică mai toată populația sârbească de la noi) au pornit cu tot avântul (și prezența ocrotitoare a tancurilor rusești) la lupta împotriva a ceea ce ei presupuneau că întruchipa fascismul.

Să ne amintim că România nu era, încă, „democrată și populară“ ci doar urma să devină. Așadar, chiar rușii dădeau de înțeles că nimic din ce e vechi nu mai trebuia să supraviețuiască în România.

Iată că lupta împotriva fascismului, la această scară drastic simplificată, însemna și lupta împotriva vechilor rânduieli de stat românești. Că problema integrității teritoriale nu era în

dispută în acest sector, iar lupta de clasă nu însemna neapărat și modificarea în teren a granițelor, aceasta sârbii de la sate nu prea știau (sau nu voiau să înțeleagă). Au fost suficient umiliți, hărțuiți, desconsiderați. Voiau dreptate, într-o lume ideală, nouă, în care să încapă cu identitatea lor slavă. Povești auziseră despre Lenin, Stalin și comunismul rus... ceva palpabil, pe un clișeu asemănător, însă mai ademenitor, fiind vorba de rânduiala din preajmă, a conaționalilor, era demagogia egalitaristă a comisarilor lui Tito.

De la vorbă la acțiune în asemenea vreme calea părea extrem de simplă, de cuprins într-un slogan: „Banatul — Iugoslavia!“. Iar masa celor ce agitau, practic, întreaga minoritate, erau deopotrivă și activiști „antifasciști“ (în percepție proprie); pe când din interesul statului ei apăreau „agitatori periculoși“ și uneltitori împotriva integrității teritoriale și a securității statului.

Privit deci, la rece, „tehnic“, adică din perspectiva construcției logice a viitoarei acțiuni punitive, a identificării dușmanului (vinovatului) care trebuia reprimat, ordinul în cauză al Direcției Siguranței reținea doar că:<sup>8</sup>

1. În Clisura Dunării au luat ființă „gărzi sârbești“, „înarmate“. Deci, pentru instituția „specializată“, un adversar destul de dificil (problema sârbească se bucura de simpatia rușilor și aici erau greu de „încolțit“, deocamdată) dar și periculos (ceea ce era, totuși, mai simplu de dovedit, fiind într-o situație de încălcare flagrantă a unor banale legi: dețineau arme, fără aprobare pentru aceasta).

2. Aceste gărzi „naționale sârbești“ au luat ființă „pentru paza tuturor comunelor cu populație sârbească“. Iată deja introdus, deliberat, un element fals, necesar însă pentru a netezi calea represiunii, printr-un „tonifiant de conștiință“ destinat jandarmilor ce acționează. Garda locală „antifascistă“ se încheșase, cu adevărat, doar în Moldova Veche; dar și aici nu a avut o viață lungă, fiind brutal desființată prin acțiunea jandarmilor, din noaptea de 27/28 ianuarie 1945<sup>9</sup>. Deci, un caz rezolvat, cunoscut ca atare, e folosit ca pretext pentru pregătirea viitoarei răfuielei, generalizate, cu o minoritate „incomodă“.

3. Se identifică deductibilele țeluri antistatale din manifestările spontane ale partizanilor, intoxicați cu propaganda titoistă;

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem*, f. 53. Manifest sârbesc, nedatat.

ar fi vorba de gărzi „compuse exclusiv din sârbi“, purtând banderole pe care scria doar sârbește, activau „numai în comunele sârbești“<sup>10</sup>. . . Această repetare ostentativă a unor atitudini comportamentale din sfera exclusivismului național sugerând, implicit, nevoia excluderii, a eliminării a ceva nesănătos; deci, din nou, nevoia reprimării. Și, ca un cap de acuzare concretă, sugerat prin însuși ordinul citat, venit să ușureze misiunea în teren a jandarmilor: gardiștii ar fi înzestrați cu armament și muniție „de proveniență necunoscută“. Nu spunea, de fel, că ar fi de proveniență aliată, spre a fi folosite împotriva fasciștilor. Se încerca, în orice chip, minimizarea și eventual discreditarea statutului de partizan, de care sârbii erau mândri.

4. Ca o concluzie, aceste gărzi (de fapt, partizani, plecați cu de la sine voie din unități) refuzau ca „anchetarea sau cercetarea anumitor cazuri“ să fie efectuată de cei în drept, de autoritățile legale. Deci, se sugera că-și făceau singuri dreptate, fapt ce trebuia curmat, prin măsurile ce se impuneau. Desigur, într-un asemenea timp era cu mult mai ușor să emiți ordine decât ca acestea să și fie duse la bun sfârșit.

Din cauza neputinței de a se opera „cu mâinile libere“, sârbilor li s-au trecut cu vederea îngrijorătoarele „inițiative“ din lunile tulburi ale sfârșitului de război. Nu li s-a întâmplat nimic în 1945, când ar fi putut să li se reproșeze destule. . . Erau însă încă necesari, pentru reeducarea „roșie“ a românilor. Vor ispăși totuși, cu vârf și îndesat, începând cu anul 1948, când pepiniera de zeloși și obedienți staliniști autohtoni a furnizat deja suficiente „cadre“ ca aparatul să funcționeze prin forțe proprii.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, f. 37.

## **În câte feluri poți fi altul pentru ceilalți. (Fragmente dintr-un dicționar al terorii)**

**Smaranda Vultur**

În povestirile celor deportați în Bărăgan între anii 1951—1956, alteritatea îmbracă forme diverse, de la cea a autorităților care au pus la cale, au organizat sau au executat ordinele legate de deportare, la grupul celor nedeportați din același sat, la locuitorii băștinași din Bărăgan, la diferența etnică (au fost deportați români, sârbi, germani, și mai puțin importanți numeric, bulgari, turci, unguri) sau regională (bănățeni, mehedințeni, macedoneni, basarabeni, bucovineni) dintre deportați și până la descoperirea propicii identități ca alteritate pentru ceilalți.

Acest din urmă aspect îl vom analiza în ceea ce urmează, pentru că el este consecința imediată a deportării și element important în ilustrarea felului în care alteritatea e în acest caz rezultatul unui proces de redefinire a realității, de intrare a ei sub jurisdicția unui regim de norme care schimbă intempestiv fața lumii și pot transforma alteritatea, prin dirijare și manipulare politică, în factor conflictual, declanșator de violență. Alteritatea este în acest caz inclusă într-un mecanism al excluderii. Ea vizează fărâmițarea corpului social, crearea de „minorități“ (nu mă refer aici la criteriul etnic), tinzând spre proliferarea acestora până ce se produce un fel de implozie: nimeni nu mai e prietenul nimănui, solidaritățile sunt astfel expuse unor presiuni constante, devin fragile și conjuncturale. Un mecanism declanșat de lupta de clasă și perpetuat dincolo de perioada stalinistă, până în zilele noastre, în forme mai puțin vizibile, dar nu mai puțin perfide.

Statutul de deportat, deci al celor „aflați pe liste“, a provocat o ruptură importantă și nevindecabilă în viața comunității tradiționale, a rosturilor și ierarhiilor ei și în cele din urmă

a valorilor care o fundamentau. El definește din capul locului o categorie a cărei identitate e dată de alteritatea ei față de ceilalți, pe baza unor criterii enumerate cu precizie în documentele ce au fost de curând scoase la lumină din arhivele securității, în parte publicate (cf. V. Marineasa, D. Vighi, 1994, 199—202). Cum deportarea s-a realizat după un plan dinainte stabilit și minuțios pregătit de autoritățile comuniste, relația cu acestea e inevitabil adusă în discuție atunci când vorbim de modificările suferite în statutul identitar al țăranilor și al altor categorii de deportați.

Nu putem ignora, ca un cadru al acestei discuții, nici raporturile de comunicare dintre cei care povestesc experiența deportării de acum 45 de ani și interlocutorii lor de azi (neparticipanți la aceste evenimente), importante în măsura în care fiind vorba pentru ambele părți de a contribui la **reconstruirea unei memorii**, chestiunile legate de alteritate și de definirea ei în funcție de diferite identități, aparține unui sens negociabil și include deci, cum se va vedea, pe parcursul povestirii, necesare explicații, argumentări, raționalizări, evaluări ale faptelor și evenimentele trăite.

Povestirile despre care e vorba aparțin unei arhive orale ce include mărturii a 75 de interlocutori, foști deportați sau martori ai deportării pe care i-am înregistrat între anii 1991—1994. Ele vor fi parțial publicate în volumul *Istorie trăită, istorie povestită*, aflat sub tipar la editura Amarcord.

Cum era și firesc, încă din momentul în care evocă părăsirea în câteva ore a caselor, în dimineața zilei de 18 iunie 1951, cei care povestesc aceste întâmplări asumă narațiunea la persoana întâi plural, în numele adică a celor cu care au împărtășit aceeași soartă, membri ai familiei, vecini, rude, săteni din același loc sau din aceeași regiune. Ei se prezintă pe ei înșiși ca obiecte ale manipulării de către forțe exterioare, adesea numite sau definite doar printr-un general „ei”, adică cei care au acționat ca alteritate autoritară.

„Au venit tot așa să ne ducă, ... nu ne dădeau voie, nu ne-a dat voie să ne urcăm în pod, ... și, hai cu noi în vagoane de vite, nu știam unde ne duce, am zis, categoric ne duce în Rusia, ...”; „ne-a trântit pe noi în căruțe, ca pe câini ne-a luat.”; „Tot noaptea ne încărca niște mașini și ne duceau. Am ajuns pe câmp. Fiindcă era tot noaptea, nu vedeai, se obișnuise puțin ochiul cu întunericul și nu vedeai, decât zăreai, colo o mogâldeață, colo o mogâldeață, pe fiecare cum îl descărca, ...”; „... eram așa ca niște cârțițe”. „Acolo ne-a dat jos, ne-a debar-

cat și pe urmă cu camioane *ne-a adus* până aproape de Petroiu“; „Atuncea *au venit și au spus* că trebuie să facem casă“.

După cum se poate observa, compararea cu soarta unor animale (în alte texte condiția celor deportați e marcată de comparația cu iepurii, șobolanii, „marfă vie“, vitele etc.) e menită și ea să sublinieze o deteriorare a imaginii de sine a celor deportați, intrarea lor într-o categorie inferioară, susceptibilă de a fi supusă oricăror umilințe.

În ce privește forța adversă, aducătoare de nenorocire, ea se încarnează nesigur în personaje care execută sau dau ordine, dar a căror identitate e cel mai adesea obiectul unei indecizii la nivelul nominalizării ei, cel puțin: printre cei veniți să le anunțe ordinul de plecare și să-i ridice sunt identificați *militari, ofițeri de grăniceri, un boactâr, străjer de primărie, un civil, un politic, un mare comunist, doi ofițeri de miliție, armată, miliție, securitate*; la fiecare vagon era *securist sau polițist, milițian, ce era...*“; pe câmp au fost întâmpinați de un *responsabil*, sau un *delegat* și un *militar* etc. Oscilația derivă în unele cazuri din schimbarea denumirilor după 1989, în intenția de a corecta percepția realităților, dar, mai ales din confuzia provocată de evenimente brutale și intervenite pe nepregătite, și din misterul care planează încă — cel puțin în memoria oamenilor — asupra implicării directe a diferitelor autorități în acțiune. Cum s-a întâmplat adesea, în perioada comunistă autoritatea se manifesta „enigmatică“, se lăsa greu identificată, implica în exercițiul ei toate nivelele puterii și reprimării, iar în perioada deportării chiar și pe oamenii obișnuiți, dispuși din frică sau oportunism „să colaboreze“. Trebuie să remarcăm și atenția pe care, cei care povestesc o dau diferențelor pe care aceste denumiri le pot include, disocierilor între o alteritate negativă definită global și una care „se ameliorează“ îndată ce se individualizează mai pregnant. Astfel un soldat ce acompania vagoanele de deportați spre Bărăgan se dovedește omenos, oferindu-se să transmită o scrisoare celor rămași acasă (lucru interzis, dar pe care l-a dus la îndeplinire) pentru a le indica locul unde au fost duse rudele lor deportate. El e imediat asimilat în povestire — și asta se întâmplă și în alte situații similare — cu rolul ajutorului magic din basme (donatorul — adjuvant în terminologie proppiană) și povestitoarea ține să precizeze, în legătură cu soldatul în cauză: „Era din Brăila. Poate m-o auzi vreodată, o citi cartea! Cum să-i mulțumesc? C-o fost om de treabă. Nu mi-o spus numele, i-o fost și lui frică, poate. Zice bărbatu-meu: — De ce dăduși la

securistu ăsta? — Da, el era soldat în termen, cum să spun, nu era el securist ca ăștia care lor împușcat la Timișoara“.

Sensibilizați de propria situație, în care identitatea de „dușmani ai poporului“ le fusese prescrisă în numele înglobării sub etichete stigmat ca „titoiști, chiaburi“, cei deportați țin să menționeze de fiecare dată când contextul o cere, excepțiile, „oamenii de treabă“, care, deși situați în tabăra adversă, dau dovadă de omenie, de înțelegere sau chiar de o complicitate riscantă în unele cazuri. Ceea ce confirmă încă o dată faptul că răul nu este o fatalitate și că omul poate să-i limiteze puterea de acțiune, atunci când îl percepe pe celălalt ca pe aproapele său și nu ca pe alteritatea ce trebuie reprimată. Pe ocultarea acestei realități, s-a bazat declanșarea unui mecanism al urii, speculat ideologic, în deplină neconcordanță cu utopia unei societăți ideale, așa cum pretindea a voi puterea comunistă. Un fost deținut politic, a cărui familie a fost deportată în Bărăgan în timp ce el se afla în închisoare, amintește printre elementele care l-au făcut să reziste timp de 14 ani în detenție, gândul că nimic din ce e întemeiat pe ură — în acest caz „ura de clasă“ cum o numește el — nu poate rezista și face următorul comentariu: „Ce fel de temelie poate să fie pentru o societate când îi înveți pe oameni să urască? Pentru că ura e un sentiment puternic și aparține omului, dar ura nu este selectivă, dacă îl înveți pe om să urască, el va uri pe tot cel pe care îl va socoti că e mai bine situat. Asta nu poate duce la nimic bun“. Aceste argumente sunt susținute și de credința în Dumnezeu reprimată și ea în perioada la care ne referim.

Există la toți povestitorii pe care i-am înregistrat o conștiință clară că încadrarea lor într-o categorie sau alta de „deportabili“ s-a făcut printr-o redefinire a lumii ce are la bază încercarea de a supune identitatea lor inițială unei „alterări“: „Până în '47 — ne povestește N.G. — eu am fost comerciant cinstit. Am avut magazinul până în 1951, da', n-am mai fost numit comerciant, am fost numit hoț și speculant“. Realității i se lipsesc denumiri ce introduc alteritatea ca principiu de proliferare a numărului de culpabil: titoist, chiabur, moșier, luptă de clasă, dușman al orânduirii sociale sau al poporului, deoist (de la D.O. = domiciliu obligatoriu) etc.

„Noi eram socotiți chiaburi“, . . . „că el (tatăl povestitoarei) era preot și era considerat chiabur, nu eram moșieri, dar eram deocheați, fiindcă toate listele astea care s-au făcut pentru dizlocări, s-au făcut la sfaturile populare, . . . ei făceau listele și ei te treceau la chiaburi“ A.Ș.

Sunt categorisiri ce au aşadar un grad de relativitate, dar care acţionează implacabil. La nevoie, termenul de **chiabur** poate fi destul de cuprinzător: „Un om care-a avut prăvălie, maşină de treierat, tractor sau cazan de ţuică sau ceva considerat exploatator... când te-a văzut că-ţi merge bine, cam aşa te-a socotit, după stare. Eu am avut 13 ha. dar nu pentru asta m-au dus, pentru cazan mai mult. Cât am muncit eu la caza-nu ăla, nopţi întregi nu dormeam şi dimineaţa o trebuit să merg la muncă. Ei au crezut că exploatez pe cineva, eu mă exploa-tam numai pe mine.“ I.J.

Autoritatea comunistă construieşte un nou limbaj, menit să semene discordie şi teroare şi efectele acţiunii lui asupra realităţii, puterea lui de a crea stereotipuri înglobatoare şi stimulative de ură le mai putem şi azi constata. Caricaturile vremii, comandate de putere, diabolizează la maximum imaginea chiaburului şi ne permit să ne facem o idee despre felul în care alterităţii iniţiale a personajului i se inoculează sensuri suplimentare, menite să stimuleze dorinţa de a-l vedea dispărut, distrus, lichidat, să incite la ura de clasă. Iată câteva dintre aceste mesaje, aşa cum apar într-un dosar al „iconografiei colectivizării“, publicat recent de Ion Spătan (1993). Conform acestei iconografii, chiaburul e un sabotor, ce trebuie dibuit; un lup îmbrăcat în haină de oaie, ce trebuie deci demascat şi în cele din urmă un şarpe veninos ce trebuie distrus (pentru că se pune de-a curmezişul drumului celor buni) sau trebuie măcar izolat. Din lozincile epocii, memoria unuia dintre martorii care ne-au povestit cum au trăit deportarea, reţine un vers semnificativ, o concluzie firească a unor astfel de reprezentări: „Unu, doi, / Cu chiaburii la gunoi!“ cu varianta „Colectivu cu noi / Şi chiaburii la gunoi!“

Logica pe care se întemeiază astfel de îndemnuri e cât se poate de grăitoare pentru mecanismele prin care alteritatea a ajuns să fie prilej de incitare la ură şi violenţă în regimul comunist, conform unei morale anticreştine, dezumanizatoare.

În memoria interlocutorilor mei acest dicţionar generator de teroare al limbajului de lemn comunist apare mult îmblânzit, probabil şi datorită distanţei temporale care ne desparte de acest eveniment şi pierderii parţiale a valorilor de uz ce îl consacraseră. Dar, nu mi se pare neimportant să examinăm definiţiile pe care deportaţii înşişi le dau termenilor lui:

„I-o considerat *titoişti!* şi adepţi ai lui Chuchill, aşa ziceau. Numai 30 de km. adâncime de la frontieră, numai atât o dus. Şi tot Tito ne-o adus înapoi, că atunci când era chestia cu



Gheorghiu Dej, cu rușii, cu ce știu ce necaz o avut, i-o cerut sfatu lui Tito — eu știu de la sârbii care-or fost cu noi acolo — i-o cerut sfatu cum să scape de ruși. Și Tito o spus, mi-aduci oamenii toți înapoi și atunci stăm de vorbă.“ I.J.

„După mine și după cum am aflat atunci, ne-or spus că suntem *elemente titoiste*. . . că-n '48—'49 s-o făcut războiu cu Tito. Noi eram în frontieră la Dunăre. Sigur că și în lagăru unde am fost, la Canal, ne zicea „*elemente titoiste*“, adică făceam parte dintr-un grup de oameni, care-n caz că Tito ar deschide un război cu noi, noi am reprezenta o forță în spatele frontului românesc. Adică, pericol. Da, între timp am aflat altceva. Că pe timpul ăla nu erau tractoare. Pământu din Bărăgan trecuse în patrimoniul statului, a fost preluat. Și nu aveau brațe de muncă. Trebuia deștelenit, trebuia lucrat. Și ăsta a fost scopu principal după mine. Numa a fost tam-tam că. . . Eu de exemplu, când s-a făcut ruptura, când s-a-mpăcat cu Tito, trebuia să mă bat în piept, c-am fost, c-am dres. . . Dar ce să spun, că acolo trebuia să dovedesc, în ce organizație am fost. Unde, cu cine? Când eu n-am fost cu nimeni!“ (G.N.)

„A, tot felu de motive, că *suntem oamenii lui Tito*, pentru că pe vremea aceea Tito era considerat „călăul“, era prin toate parcurile caricatura lui cu barda, cu securea, așa. Și noi fiind aproape de graniță, chipurile aveam legături cu el, deși de la Vânători până la graniță mai este încă.“ A.P.

„Păi asta însemna *lupta de clasă*. Cotele astea erau încadrate sub lupta de clasă. Chiaburii să fie desfințați. Așa au denumit-o ei, lupta de clasă.“ (B.E.)

Aproximările introduse de povestitori în aceste definiții, ca și preocuparea de a-și marca distanța față de etichetele lipite de regimul stalinist realității vorbesc de la sine despre caracterul arbitrar al puterii, despre confuzia pe care aceasta o semăna cu bună știință, lăsând la îndemâna executorilor săi manipulara acestui limbaj în scopul creării de grupuri de excluși. Teama de a nu te prenumăra printre aceștia putea stimula supunerea, colaborarea, trădarea, delatiunea, putea permite extinderea unui regim discreționar. În același sens au acționat autoritățile când au fabricat deportaților o imagine profund negativă în ochii țaranilor localnici din Bărăgan. Le sunt prezentați acestora ca oameni răi sau răufăcători, ca hoți, tâlhari și ca o expresie extremă a alterității lor, ca și coreeni: „Și toată lumea de acolo din Călărași nu știa ce-i cu noi. Fiindcă li se spusese printre oameni că vin coreenii. . . Și când ne duceam pe la cozi prin Călărași, fiindcă se făcuse atmosfera asta, că noi

am fost contra c.a.p.-urilor, contra colectivizării, noi eram cei mai răi, așa, nu ne dădea pâine. Dacă vedea o femeie de la țară, îmbrăcată în opreg, pur și simplu o scotea de la rând, lumea fiindcă li se făcuse deja atosferă.“ Situația aceasta s-a ameliorat destul de curând, dar principiul unor astfel de discriminații a fost utilizat până de curând. Cine nu are memoria prea scurtă își mai amintește desigur cozile la pâine din vremea lui Ceaușescu de la care țărani erau alungați, de ostilitatea față de pensionari și de bătrâni în general. O listă a țărilor ispășitori în care e proiectat răul absolut cu speranța de a-l exorciza, ar merita într-o zi făcută, în ce îi privește pe deportați, pe cei care în loc de buletin de identitate au folosit timp de cinci ani o simplă adeverință cu o ștampilă de D.O., ei au înțeles că răul poate avea grade, poate fi și mai rău, convingere din inocularea căreia, unei populații din ce în ce mai extinse, s-a născut mai târziu ideea pasivității, formulată în opinia că „poate fi și mai rău“, cu diferitele ei variante.

„La un moment dat, au adus — nu știu exact în ce vară, dar mi se pare că-n vara lui '54, că noi am stat acolo între '51—'56 — au adus deținuți politici direct de la celulă, pedeapsă transformată în pedeapsă din asta, administrativă. Dacă-i fi văzut cum erau, pe fiecare cum i-a ridicat, cu cojoace, cu căciuli, erau cum era peretele ăsta, albi ca varu. Atunci am zis, Doamne, ne pedepsești dacă noi spunem că am fost rău, că uite, am fost cu toții împreună, așa cum am fost, aruncați în câmp, dar n-am stat la celulă. Te impresiona extraordinar!“ AC.

După cum știm deportarea în Bărăgan (spre deosebire de cea a germanilor în Donbas în 1945 — cf. Doru Radosav, 1994 — sau cele utilizate de obicei ca model, cele organizate pe teritoriul fostei U.R.S.S.) s-a făcut nu individual, ci pe familii (membrii acesteia care locuia în aceeași casă în localitatea de domiciliu inițială) și toți deportații subliniază în mărturiile lor importanța pe care a avut-o acest lucru din punct de vedere moral, dar și material. Distribuirea sarcinilor în interiorul celulei familiale care funcționa în satul de origine și ca o celulă economică s-a conservat în Bărăgan.

Celelalte raporturi cu alteritatea amintite la început, cele privind relațiile cu țărani localnici din Bărăgan, ca și cele între diferitele grupări etnice sau regionale sunt în același sens, valorificate sub semnul ideii de solidaritate umană, menită să contrabalanseze efectele distructive ale alterității transformate în principiu negativ. Valorificarea identității colective ca factor

de pozitivare se încadrează într-o strategie de apărare subdiacentă povestirilor unor oameni a căror nevinovăție nu a fost nici până azi declarată în mod oficial. Absența unui proces cu caracter public face ca mărturiile să se articuleze adesea ca un discurs defensiv, în care martori și victime ale istoriei în același timp, deportații pun în gura altora recunoașterea nevinovăției lor, ca un argument dintr-o dezbatere ce nu a avut niciodată loc: „Or lucrat ai noștri, bănățenii, or lucrat mult, să știți! C-or spus ei, spuneau oamenii din partea locului, până a nu veni dumneavoastră aici, noi n-am avut recoltă, bag seamă, Dumnezeu cică o dat!“ Astfel de considerații sunt numeroase în textele pe care le-am înregistrat și ele merită o discuție aparte, care ar implica de astă dată tehnicile pe care oamenii le descoperă în situații extreme pentru a se apăra de efectele alterității instaurate în principiu de excludere. Efectele acestuia pot antrena o funcționare după modelul bulgărelui de zăpadă, împotmolind în istorie un număr din ce în ce mai mare de excluși, până se ajunge la situația în care nimeni nu mai rămâne cu adevărat neavizat. Mărturia unei țărănci din Iam, județul Caraș-Severin, sat prins ca într-o buclă de granița româno-jugoslavă descrie cumpănit această proliferare și felul în care istoria preschimbă destinul individual în unul colectiv\*.

\* O versiune mai redusă a acestui studiu a apărut în limba sârbă, în volumul Miodrag MILIN, Liubomir STEPANOV, 1996, *Baraganska Golgota*. Editura UDSCR Timișoara.

## Referințe bibliografice

- Viorel MARINEASA, Daniel VIGHI, 1994 *Rusiații '51*. Editura Marineasa, Timișoara.
- Doru RADOSAV, 1994 *Donbas — o istorie deportată*. Ravensburg.
- Ion SPATAN 1993 *Iconografia colectivizării „Demascarea diversiuinilor chiaburești“*, în „Arhivele Totalitarismului“, nr. 1, an 1, 68—72.
- Smaranda VULTUR 1995 *De la reconstitution ethnographique à travers les récits de vie* în „Ethnologie française“ nr. 3, 471—483.



## ANEXA

*„În viață dacă nu reușești ceva, te consideri un ratat!”*

CUZMANOVICI ANA născută la 23 septembrie 1935 în Sichevița. Deportată din Iam (jud. Caraș-Severin) la *Drobia* (Dragalina Nouă). Înregistrată în 3 iunie 1991.

Mă numesc Cuzmanovici Ana și sunt născută în Sichevița, da noi, tata meu în '37 o cumpărat pământ și casă aici. Și atuncea în '51 am fost dislocați, eu aveam 15 ani și jumătate. Când or venit atuncea securiști, milițieni, noi n-am fost așa bogați. Am avut vreo 10 lanțe și ceva de pământ. Și când or venit, or fost vreo 7 milițieni, securiști ce-or fost acolo și tata s-o speriat atât de tare, așa un șoc de mare o avut de... când o plecat ar fi putut și el să ia câta grâu, câta ceva de-acasă. N-o luat decât într-o cocie ceva ce-o-ncăput... o masă, vreo două paturi și-ncolo nimic, nimic, nimic...

Acasă or rămas 24 de oi, 10 miei, n-o vrut polițaiul de la poartă să ne lase să luăm o scroafă, c-or fost două scroafe și 6 grășuni, găște, găini, ca la oricare om, 2 vaci am avut, alea le-am luat cu noi...

Când am ajuns acolo nu-i mâncare, nu-i nimic. O trebuit a doua zi să mergem la lucru. Am lucrat. Câte 10 lei câștigam la zi. Ei, da noi am fost mulți. Că am fost încă 4 frați, bunicul și bunica, 6, mama și cu tata, am fost în total 8 persoane. Apăi de-abia se-ajungea de mâncare. Și eu... mergeam la fermă: acolo se dădea câta ceai cu-o felie de pită dimineața; la amiază un fel de ciorbă, da și aia subțire de tot și acră, n-am fost învățați cu borșu... Foarte greu a fost!... Atunci așteptam să vină seara să mâncăm... Dar la fermă mâncam. Acasă cum să mănânc că abia din banii ăia le ajungeau la ailalți câta ei... O ajuns timpul de s-o-mbolnăvit și tata meu, de-acu am lucrat numai eu. Or fierț trifoi să vadă dacă se poate face ciorbă de trifoi!... N-or putut să mănânce!... Bunica mea o murit mai mult de foame și bunicu, că or fost oameni bătrâni; știi cum e la un om bătrân, mai rău ca la un copil trebuie să-i dai mâncare cu vitamine. Și mâncarea slabă care-o fost... or murit foarte slabi, tare necăjiți au fost și bunicu și bunica.

După aia ne-o mai dat câta pământ și am putut să mâncăm, nu ca să trăim nu știu cât de omenește, da mâncare am avut ca să nu mai răbdăm așa de foame.

Dar, trebuia să lucrăm... de dimineață plecam, nu se vedea de ziuă, ... plecam la o secție... noi îi ziceam Centru că era I.A.S. Dragalina... comuna Dropia, unde am fost noi dizlocați... în apropiere de gara Ciulnița, aproximativ 4 km așa sau poate mai mult, așa cu aproximație. Prima dată când am ajuns, la săpat la bumbac. N-am știut, că eu dac-am fost la Sichevița, am terminat clasa 7-a sâmbătă, luni am fost dizlocați, pe 18 iunie și joi sau vineri când am ajuns acolo am început lucru. Apoi mă durea spatele, mă dureau toate, nu puteam. Când nu ești învățat cu lucru-i tare greu... Și mai ales de apă a fost tare greu... Venea cu cisterne cu apă, altele care duceau pentru construit ceva și cu bălegar dacă erau și apă de aia beam, de sete, ... așa de rău am dus-o... Și plățiți foarte prost... Iarna, trebuia să lucrăm și iarna, cum era la noi că eram mulți și numai două persoane lucram nu ne ajungea mâncarea și trebuia să lucrăm și iarna... pe viscol, pe frig... Ce să vă spun? Nemaipomenit de greu am dus-o! [...] Așa ceva! Nu știu. Eu n-aș dori nici la cel mai mare dușman din lume, Nici lui Sadam Husein poate nu i-aș dori la așa criminal viața care-am dus-o noi. Așa când povestesc parcă nici nu-mi vine să cred că eu am putut să trăiesc o viață așa... Mai ales foamea! Frigul și foamea!... Seara așteptam să vină dimineața. Eu când se făcea dimineață așteptam să mănânc. Așteptam să vină amiază, tot flămândă. Așteptam să vină seara... nu mă săturam niciodată cu mâncarea, că era și puțină și slabă.

Nici nu ne-o venit să credem atunci când o fost să fim liberi să venim acasă!... Când am venit acasă aici iar, or fost luate uși, ferestre... N-o fost vreo casă mare, da 7—8 uși, ferestre ce-o fost, absolut tot, tot. La alții care-or avut neamuri... noi n-am fost din sat am fost din Sichevița. N-o avut cine să aibă grijă. Foarte, foarte greu a fost! [— Da cum de va ridicat? Că n-ați avut așa mult pământ.]

Ei, tata meu... o avut pământ lângă fașie. Și o femeie din satul vecin o avut la Coștei... o comună aici la 2 km [în Banatul iugoslav — n.n.]... Și o vorbit cu ea, o-ntrebat ce face, cum îi la ei, cum îi la noi, ca oamenii. Și-atunci o fost dus la Oravița, ținut vreo 6 săptămâni, bătut, i-o dat drumu... nu l-o condamnat, da... Pentru că o vorbit cu femeia de dincolo... Cu... și era toamna... s-o oprit cu vacile, cu plugul... Ea l-o strigat și el o răspuns, o vorbit cu ea... Era prin '49 treaba asta, eram la școală la Sichevița în clasa a VI-a.

Și pe urmă a mai venit unu de la partid de la Oravița că să se scrie la colectiv și cu unu care a fost secretar de partid aici în sat... Tata meu o fost baptist da... el o fost în război... și o știut cum o fost în Uniunea Sovietică în CAP-uri, în colhozuri, cum se zice și deci

o știut viața cum fi în colhoz. Și el i-o luat de piept și i-o scos afară... Asta înainte de a pleca... da, cu vreun an și ceva. Atunci secretarul de partid când trecea de lângă maică-mea de la drum, totdeauna-i spunea: „Pe Lisandru îl ducem noi de-aici, îl scoatem noi din sat... acuș, acuș îl scoatem din sat“... Tot bunică-mea nu-i venea să creadă că o să-l scoată din sat. Și într-adevăr... s-a adevărit. Și pentru treburi din astea, pentru nimica toată... De fapt încă vreo 3 familii tot care pentru asemenea treburi or fost dislocate... Au fost vreo 21 de familii de-aici din sat care or fost dislocate. Când mi-amintesc așa ca și când aș citi situația unui om care-o trecut prin asemenea greutăți și n-o fost a mea. Așa nu-mi vine să cred că s-or întâmplat treburile astea... Că eu am fost la școală la Sichevița... și nu spun c-am fost excepțională, da totuși am fost printre primii și de multe ori chiar prima!... Și eu am vrut să fiu învățătoare, ori ingineră, ori ceva... Da, am vrut să ajung mai departe.

Când ne-o dus în Bărăgan, la vreo lună vine o-nvățătoare. Erau și ei dislocați ca și noi, erau din Grabăț și din Jimbolia o fost profesoarele astea. Și zice care vrea să se scrie, să dea examen la liceu la Călărași. N-am mai putut de bucurie! Mergem la Dragălina Veche... că la început nu s-o numit Dropia comuna asta, fi zicea Dragalina Nouă... Și am fost noi vreo 40—50 de elevi, nemți, basarabeni... era o bulgăroaică... eram și eu printre ei. Și am dat examen. Am răspuns foarte bine. E adevărat că nu ne-o pus foarte grele întrebări... Eu bucuroasă când am văzut că răspund la toate, poate am avut și noroc, poate am știut, așa... Când mă duc acasă, tată să știi că eu am reușit!

La vreo lună de asta, vine iaca și ne spune, n-aveți voie ne pare rău că sunteți din Satu-Nou și n-aveți voie să mergeți la școală mai departe... Și-așa am rămas!... În Satu-Nou erau numai 7 clase [...]. Și iaca-așa a fost cu noi, că mulți tineri și-o pierdut viitorul, care-or învățat foarte bine, oameni cu calități... și-or trebuit să rămână oameni simpli, muncitori... și decepționați că... în viață când nu reușești ceva te socotești un om ratat un om... Iaca eu am lucrat la CAP, am lucrat și la stat... Am acuma pensie de la stat mică, c-or fost salarii mici 1100 de lei, de puteam, vedeți dumneavoastră, un servici după felul cum învățam eu, un servici s-ajung să-mi fie și mie drag. De exemplu unu vrea să fie țaran, îi place agricultura, lucră acolo unde-i drag lui. Sau unu vrea să fie învățător. Așa am vrut și eu... Am dorit să fiu ceva cu școală. Și uite că nu s-a putut. Și ce vină am avut eu? Nici tata. Hai, să zic că tat meu o avut vina asta c-o vorbit... Da ce vină am avut eu c-am avut 15 ani jumătate, ce vină o avuț fratele meu de 12, ce vină o avuț unu de 3 ani, ce vină o avuț ăla de 4 ani și 8 luni. Când am venit acasă tot pe treaba asta c-am fost dizlocați unu dintre frați care-o fost la CFR și-acuma la gostat la Răcăjdia. S-o dus să dea

examen la Reșița; reușit fără loc i-o venit răspunsu. Adică cum reușit fără loc. Tot pe treaba asta. Eu am avut 21 de ani când am venit de-acolo... Și aia o fost și mai treabă grea că mama o făcut acolo încă 2 copii și eu o trebuit să lucru, eu cu tata meu și când sunt mulți... că trebuia că altfel ei ar fi murit de foame, că eu dacă nu aș fi fost să lucru! [...]

Tata meu o murit. Mama de când o fost în Bărăgan tot bolnavă o fost. Da am fost bucuroasă că fiecare din ei, frații mei, o reușit câte ceva, că ăsta care-i șef de echipă la Grădinari, Cuzmanovici Ion, așa îl cheamă, el o făcut mecanică agricolă, o făcut școală de șef de echipă, o mai făcut și liceu seral, în orice caz, s-a calificat. Are și el 4 copii și trăiește și el ca orice ceferist. Binișor. Dar, cum s-ar fi-ntâmpat dacă n-aș fi fost eu să lucru. După ce-o venit din Bărăgan tata meu s-o-mbolnăvit de cancer la ficat sau neoplasm hepatic, cum se mai zice și-o murit... Și-atunci n-am avut decât să lucru pentru toți.

După ce ne-am întors la gostat și după aia o trebuit să ne înscrim la colectiv, că noi n-am primit pământul și chiar dacă-l primeam n-am avut nici un fel de animale de tracțiune ca să-l lucrăm și atunci ne-am înscris și noi la colectiv... Tata meu o lucrat la colectiv vreo 3—4 ani. Da eu m-am dus și-am lucrat la stat... la Timișoara la seră, la întreprinderea de sere la București Vitan 10 ani [...]. Și mi-s bucuroasă că acuma dacă am îmbătrânit pot să am un pic de pensie.

Necazul ăl mare acuma îi, vedeți Dvs., că nu avem cu ce lucra... Eu cu mama mi-s aicea și am un frate bolnav psihic... o lucrat 20 de ani pe tractor, dar doctori n-or vrut să-l pensioneze că avea doar 40 de ani [...] Și n-are nici un ajutor nici de unde și nici nu înțelege, duhănește 3 pachete la zi și la noapte de unde bani [...] Iar eu trebuie să o țin pe mama, n-are pensie, numai acum dacă ia de la Bărăgan, 900 de lei [...]

Da vă spuns, de multe ori când mi-amintesc parcă cu groază așa, când am fost dizlocați.

Colegii mei de la Sichevița is cu școală (...) Dar eu, nici cu școală și situația materială dezastroasă! Nu am cuvinte să mă exprim! Tare greu o fost! Nu ne-o dat voie să plecăm la Slobozia, la Călărași, după ulei, după ceva ale mâncării. Făceau razii, miliția, din jumătate în jumătate de oră. Te aresta dacă te prindea. Cu pâinea era foarte greu. Am răbdat foarte mult de foame.

[— Cum vă înțelegeți cu localnicii?]

La început puțini dintre ei se atașau de noi. Mi-amintesc că după vreo doi ani, mergeam la lucru acolo la Centru și tata meu mergea cu un om care era de-acolo din Drajna și zice „Măi taicule, să-ți spun un lucru. Noi am crezut că vi-s criminali cum ne-or spus securității, or spus că vi-s bandiți, criminali și să nu ne împrietenim cu

dumneavoastră! Și-acuma ne-am convins că, zice, vi-s oameni poate mai de omenie, poate mai de treabă decât mulți dintre ai noștri, zice, oameni foarte așezați, n-aveți treabă cu nimeni, scandal sau bătăi sau să furați... sau ceva... Și zice, noi ne-am temut să ne-mpritenim cu Dvs. Bieții oamenii s-or temut... S-or temut și să n-aibă și ei necazuri, să fie urmăriți, persecutați din cauza noastră... Lucram prin Drajna, că i-o împroprietărit și după aia i-o colectivizat și pe ei... Erau oameni de treabă, dar necăjiți. Vă dați seama că nici la ei nu era vreo situație materială. Erau și ei necăjiți, că vedeți, le-o luat pământu. Zice, noi am plecat de la Vălenii de Munte, aicea ca să ne împroprietărească și acuma, zice, uite cum o ducem, o ducem mai greu decât am fi dus-o. Dar unde să mai pleci înapoi că or avut și-or făcut și ei un pic de casă... era un sat... că în ultimul timp mai frumos arăta satu nostru, satu-nou, deși tot din pământ bătut, decât satu lor.

[ — De când erau ei veniți acolo? ] — De pe la '47, '48. Or venit când s-o dat pământul de pe la boierii mari, Aurel Pană, Gorgăneasa... Despre Aurel Pană se spunea că era un boier foarte bun. Erau doi bătrâni, era unu la boi acolo, se mai lucra la boi când am ajuns... și plângea, au Pană, să vezi, uite la boi cum sunt acuma, că nu sunt îngrijiți.

Erau acolo doi bătrâni ziceau că Aurel Pană era om foarte bun, că „dacă lucrau 10 pogoane, luau 5 pogoane recolta o luam noi, 5 pogoane dădeam la boier... Eu om bătrân m-aș fi pensionat și boieru acuma la bătrânete nu m-ar mai fi pus la lucru... Și plângea moșu, plângea după Aurel Pană. Nu știu dacă-i adevărat, cică ar fi fost ceva ministru al agriculturii sau așa ceva. Mai era și un boier Ghica, pe la Brâncoveni. Despre ăștia doi boieri, Ghica și Aurel Pană spuneau bătrânii, foarte bine vorbeau.



## INDICE

- Achim, 129 — 130  
 Agulhon, Maurice, 34  
 Ahrweiler, Hélène, 90—91  
 Albert, Carmen, 123  
 Alutan, Constantin, 106  
 Amzulescu, Alexandru I., 66 — 67  
 Anderson, B., 31, 53  
 Andrassy, 102  
 Andrei, Mirela, 79  
 Antohi, Sorin, 77  
 Antonelli, Ioan, 106 — 107  
 Antonescu, 152  
 Apponyi, 140  
 Arès, Philippe, 112  
 Armeanca, Ernest, 71  
 Armbruster, Adolf, 39, 42  
  
 Babeş, Vinčențiu, 92  
 Bach, 109  
 Balog, Arnold, 116  
 Barabas, 30  
 Bariț, George, 54  
 Basarab, 54  
 Bălan, Nicolae, 131  
 Băleanu, Al., 150  
 Bărbulescu Wallner, Luminița, 5  
 Bârlea, O., 98  
 Benigni, Joseph, 58  
 Bezdechi, Stefan, 39  
 Berescu, Grigore, 150, 151  
 Bernath, Mathias, 40 — 44, 46, 48 — 50  
 Bertrondon de la Brocquière, 13, 31  
 Bibescu, Gh., 74  
 Billecocq, A., 74  
 Blașiu, Traian, 136, 137, 140  
 Bleuer, Samu, 116  
 Bob, 100  
 Bocșan, Nicolae, 6, 72, 84, 86, 96  
 Bodea, Cornelia, 74, 76, 77  
 Bois le Comte, 72 — 73  
 Bohățel, Al., 106  
 Brătianu, D., 78  
 Brâncoveanu, Constantin, 68  
 Brukenthal, Samuel, 38  
  
 Bunea, Augustin, 36, 131  
 Burdea, Constantin, 142  
 Buzești, boieri, 67  
  
 Caesar, 44  
 Caracaș, N., 151  
 Caragheorghevici, Petre, 132  
 Carol Robert de Anjou, 54  
 Caron, 111  
 Câmpineanu, Ion, 74  
 Cârja, Ion, 89  
 Ceaușescu, 161  
 Chancellor, Richard, 9, 22, 23 — 25,  
 26 — 27, 28, 31  
 Churchill, 159  
 Cipariu, T., 83, 106  
 Clary, 42, 47  
 Ciement, Sfânt, 26  
 Cocchiara, G., 81  
 Codarcea, Cristina, 65  
 Colson, Felix, 73, 74, 75  
 Costin, Miron, 65  
 Crăciun, Maria, 7  
 Cristur, Adam, 130  
 Crișan, 133  
 Cuzmanovici, Ana, 163  
 Cuzmanovici, Ion, 166  
  
 Demidof, Anatol, 70 — 72, 73  
 Demos, istoric, 112  
 Despușianu, 107  
 Desprez, Hippolyte, 77  
 Dobra, Al., 106  
 Dobrescu, Nicolae, 46  
 Dobránszki, 108  
 Dóczy, József, 57  
 Doleschall, Alfréd, 116  
 Dragomir, Silviu, 87  
 Dragoș, Ioan, 87  
 Dubois, Claude Gilbert, 34  
 Duda, Iancu, 132  
 Dudaș, Florian, 84  
 Dudaș, András, 54  
 Duprat, G.L., 115

- Eder, Carl Josef, 38, 43, 45  
Edward VI, 9  
Egry Gyula (fost Mayer), 141  
Eliade, Mircea, 80, 81  
Eötvös, 102, 108  
Erdely, Vasile, 92  
Erikson, Erik, 113
- Falcinelli, 108  
Farkas Ádám, 57  
Fekete, 106  
Fekete, Gyula, 115  
Feneşan, Costin, 44  
Filip, Sfânt, 26  
Fochi, Adrian, 66, 68  
Francisc Iosif I, 91  
Frenţiu, Valeriu Traian, 133  
Freyberger, Andreas, 46
- Gajzágó Manó, 116  
Gellner, E., 34  
Gerando, Auguste, 72, 73, 76, 77  
Gerhardt, 48  
Gheorghiu Dej, 160  
Ghibaldan, Vasile, 70  
Ghica, Alexandru, 74, 167  
Gillis, istoric, 112  
Ginzburg, Carlo, 112  
Girardet, Raoul, 81  
Girardin, Saint Marc, 72, 75  
Gorove, Istvan, 57  
Grancea, Mihaela, 64  
Gratian, 99  
Grisalini, Francesco, 44, 45, 46, 47, 48, 49  
Gropşianu, C. 133  
Gulian, C.I., 80  
Gurlitt, Ludwig, 114  
Gyáni, Gábor, 112  
Gyémánt Ladislau, 56
- Habsburg, dinastie, 43, 46, 56, 76, 87  
Hacquet, 46, 47, 49  
Hakluyt, Richard, 9, 10, 19  
Hall, G.S., 114  
Hangerli, Alexandru, 68, 69  
Hannenheim, consilier, 41  
Hausser, H., 71  
Heitman, Klaus, 38, 39, 40, 44, 45, 58  
Herder, Johann Gottfried, 52  
Hermann, Johann Von, 41
- Heydendorf, Michael Conrad de, 37  
40  
Hildebrand, 44  
Hitchins, Keith, 90  
Hobsbawn, Eric J., 34, 111  
Hossu, Iuliu, 133  
Hurmuzaki, E., 36, 72, 73  
Husein Sadam, 164
- Iacob, sfânt, 20  
Iancu, Avram, 60, 86, 87, 141, 142  
Iancu de Hunedoara, 68  
Iorga, Nicolae, 40, 43 — 45, 49  
Iosif II, 50  
Irimie, Cornel, 67  
Isus, 20, 24  
Ivaşcovici, Procopie, 124
- Jasa, Tomici, 145  
Jenkinson, Anthony, 18, 19, 24 — 29, 30, 31  
Jókai Mór, 58 — 60  
Jouanna, Arlette, 72
- Kalkbrenner, Antal, 142  
Karnouh, Claude, 53  
Keniston, 112  
Kett, 112  
Kisfaludy László, 116  
Körente, 143  
Kossuth Lajos, 56, 85, 87  
Köváry László, 54  
Kun Béla, 118, 119, 121
- Láday István, 118, 119, 121  
Laurian, A.T., 83  
Lehmann, Johann, 43, 44  
Lenin, 153  
Leu, Valeriu, 6, 84, 86, 124, 135  
Lévi Strauss, C. 62  
Leza, Vasile, 133  
Liebrecht, M., 39, 40, 42, 43, 45, 58  
Lisandru, 165  
Locke, John, 10, 11, 20, 21  
Lombroso, 45, 116  
Ludovic XIV, 64  
Lumperdean, Ioan, 96
- Makka Beszku, Pavel, 58  
Marcu, sfânt, 10  
Maria Theresia, 36

- Marineasa, V, 156, 162,  
 Marmont, 73, 74  
 Martin, sfânt, 26  
 Medan, 108  
 Michelet, Jules, 73, 77, 78  
 Micu Klein, Inochentie, 100, 145  
 Micu Moldovan, Ioan, 98 — 102, 104,  
 105, 107, 108  
 Mihai, rege, 152  
 Mihai Viteazu, 67  
 Mihaly, 130  
 Mihăuțiu, Grigore, 136 — 145, 146,  
 147, 148  
 Mihăuțiu, Marița, 137  
 Milin, Miodrag, 149, 162  
 Milleker, Felix, 146  
 Mioc, 133  
 Mitu, Ildikó Melinda, 52, 57, 58, 60  
 Mitu, Sorin, 52, 58, 60  
 Moise, 24  
 Moldovan, Vasile, 85  
 Moravcsik Ernő Emil, 115  
 Muchembled, Robert, 35, 65  
 Muntean, 130  
 Muntean, Ovidiu, 70  
  
 Negruțiu, Ioan, 108  
 Nemoianu, Petru, 136 — 138, 139 —  
 142, 145 — 147  
 Netea, Vasile, 90  
 Neubauer, John, 112, 114, 116  
 Nica, căpitan, 67  
 Nicoară, Toader, 34, 91  
 Nicolae, sfânt 25, 26, 29  
 Nijloveanu, Ion, 68  
 Nilles, 131  
  
 Odoricus, 12, 13  
  
 Pal Judit, 42  
 Pálffy, Albert, 56  
 Paná, Aurel, 167  
 Papiu Ilarian, Al., 83  
 Papp Szilagy, Iosif, 99  
 Pascu, Ștefan, 54  
 Pataki, 100  
 Păcățianu, T.V., 39, 91  
 Păcurariu, M., 124.  
 Penescu, D., 151  
 Perrin, R., 72  
 Petru, sfânt, 26, 28  
 Pop, Ioan Aurel, 96  
 Pop, Leon, maior, 87  
  
 Pop, Pavel, 133  
 Pop, Virgil, 124 — 127, 129 — 132,  
 133, 134  
 Popa, Marian, 71  
 Popasu, Ioan, 83  
 Popescu-Râmniceanu, V., 86, 87  
 Popovici, Axentie, 132, 133  
 Popovici, Grigore, 92  
 Popoviciu, G., canonic, 133  
 Popoviciu, Iosif, 127, 130, 133  
 Puchner, Anton, general, 91  
 Pușcariu, Ioan, 97  
  
 Quinet, E., 77  
  
 Radosav, Doru, 161, 162  
 Ramneanțu, Petru, 136, 137, 138, 140,  
 140, 141, 146, 147  
 Romanov, dinastie, 76  
 Roșianu, Nicolae, 66  
 Rubán Tódor, 58  
 Rudneanu, Constantin, 45  
 Rusu, Al., 45  
  
 Salgó Jakab, 115  
 Sălăgeanu, 103  
 Schmitz, 145  
 Schwantner, 44  
 Sechaeus, Christian, 38  
 Seipp, Cristoph, 48  
 Sidney, Philip, 9  
 Silași, Grigore, 102, 105  
 Simionescu, Paul, 44, 48  
 Spătan, Ion, 159, 162  
 Spira, György, 55  
 Stalin, 153  
 Stângu, Valer, 130  
 Stepanov, Liubomir, 162  
 Sterca-Șuluțiu, Alexandru, 97, 99, 102  
 Suciu, D., 97  
 Suciu, I.D., 124, 131  
 Suciu, P., 44  
 Sulzer, 45  
 Sundhausen, Holm, 52  
 Supper, lord, 22  
 Szamoskösy István, 55  
 Széchenyi István, 56  
 Szöts András, 116  
  
 Șaguna, Andrei, 92 — 94, 97, 108  
 Șandor, Atanasie, 85, 86  
 Șerb, Teodor, 92

Șincai, 145  
Șotropa, V., 88  
Ștefan, țigan, 139  
Ștefan vodă, 68  
Ștefănescu, Ștefan, 54

Táre, Iuon, 58  
Teodor, sfânt, 67  
Teslovan, memorialist din 1848, 84  
Theil, Rudolf, 40  
Thoman, 43  
Thouvenel, E., 71, 75  
Tito, 150, 152, 153, 159, 160  
Traian, 44  
Troester, Johan, 37, 39  
Tudorel, personaj de baladă, 69

Ubicini, A., 73  
Urban, colonel, 87  
Urmösi Sándor, 60, 61  
Urquhart, David, 76

Vaillant, 74, 75, 76  
Vancea, 106 — 108  
Vargha Ferencz, 115, 116  
Vári Sándor, 111  
Vas Bertalan, 143  
Vărzaru, Simona, 72  
Vestemeanu, Anton, 108  
Vighi, D., 156, 162  
Vlad, Aurel, 142, 144  
Vultur, Smaranda, 155, 162

Weber, E., 127  
Werböczy, 55  
Wesselényi Miklós, 56  
Wichern, Johann Heinrich, 121  
Wolf, Iosif, 79

Zeldin, Theodore, 115

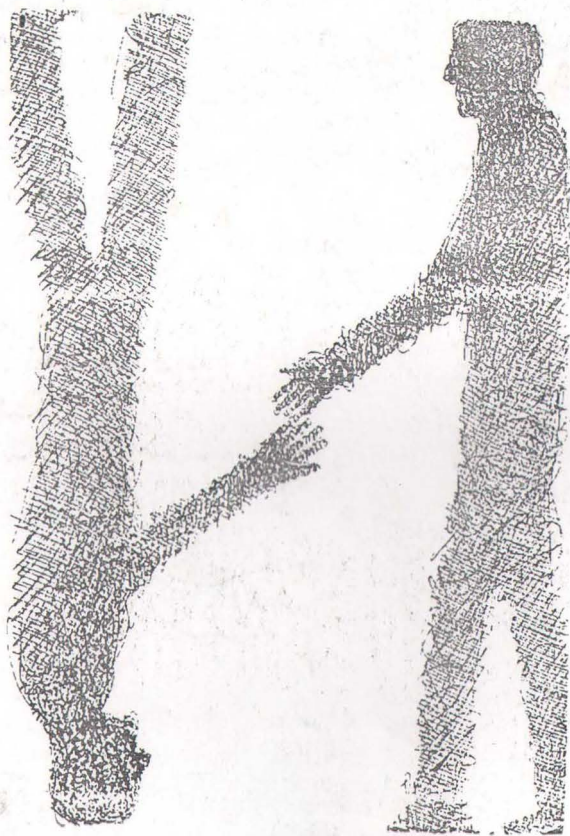
# CUPRINS

<b>Cuvînt înalte</b> . . . . .	5
1. <b>Marla Crăciun</b> , Biserica uitată. Imaginea bisericii ortodoxe răsăritene în scrierile călătorilor englezi din secolul al XVI-lea . . . . .	7
2. <b>Toader Nicoară</b> , Românii în sensibilitatea săsească și austrfacă la sfârșitul sec. XVII și în sec. XVIII: clișee și stereotipii . . . . .	34
3. <b>Mitu Ildiko Mellnda, Sorlu Mitu</b> , Românii văzuți de maghiari — geneza unei imagini ctnice moderne . . . . .	52
4. <b>Mihaela Grancea</b> , Imaginea principelui în balada populară românească . . . . .	64
5. <b>Munteanu Ovidiu</b> , Prognoze asupra evoluției națiunii române în imaginarul francez 1830—1848 . . . . .	70
6. <b>Mirela Andrei</b> , Aspecte privind mitul „bunul împărat” în sensibilitatea colectivă românească din Ardeal la 1848 . . . . .	79
7. <b>Ioan Cârja</b> , Petiționarism și alteritate în mișcarea națională a românilor din Imperiul habsburgic (1849—1851) . . . . .	89
8. <b>Nicolae Boeșan</b> , Alterități în relațiile interconfesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic-greco-catolic) . . . . .	96
9. <b>Varl Sandor</b> , Imaginea adolescentului delicvent. Delicvența juvenilă și casele de corecție din Ungarța și Transilvania între 1884—1914 . . . . .	111
10. <b>Carmen Albert</b> , Refuzul alterității . . . . .	123
11. <b>Valeriu Leu</b> , Plecarea la școlile de la orașe sau traversarea orizontului . . . . .	135
12. <b>Miodrag Millu</b> , Afectivitate și comportament la răscruce de lumi. Antifascismul sârbilor din Banat în debutul anului 1945 . . . . .	149
13. <b>Smaranda Vultur</b> , Fragmente dintr-un dicționar al terorii. În câte feluri poți fi altul pentru ceilalți . . . . .	155
<b>Indice</b> . . . . .	169

---

Tiparul executat la Imprimeria „ARDEALUL” Cluj  
sub comanda nr. 60450/1996

---



ISBN 973-97757-6-4

9100

<https://biblioteca-digitala.ro>