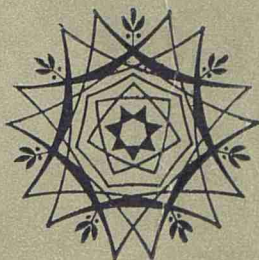


Mihai Berza

PENTRU O ISTORIE  
A VECHII CULTURI  
ROMÂNEȘTI



Editura Eminescu

**M. Berza**  
**PENTRU O ISTORIE**  
**A VECHII CULTURI ROMÂNEȘTI**

EDITURA EMINESCU  
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE A CULTURII ROMÂNEȘTI

apare sub îngrijirea lui  
VALERIU RÂPEANU

În această colecție  
au mai apărut:

GHEORGHE I. BRĂTIANU  
*Tradiția istorică despre întemeierea  
statelor românești*

TUDOR VIANU  
*Studii de filosofia culturii*

VICTOR PAPACOSTEA  
*Civilizația românească și civilizația balcanică*

MIRCEA FLORIAN  
*Recesivitatea ca structură a lumii  
vol. I*

C. RĂDULESCU MOTRU  
*Personalismul energetic și alte scrieri*

P. P. NEGULESCU  
*Geneza formelor culturii*

I. C. FILITTI  
*Opere alese*

CONSTANTIN ANTONIADE  
*Opere*

În pregătire:

PETRU COMARNESCU  
*Kalokagathon*

I. LUPAȘ  
*Studii din istoria Transilvaniei*

P. P. NEGULESCU  
*Filosofia Renașterii*

N. IORGA  
*Generalități cu privire la studiile istorice*

C. GIURESCU  
*Studii de istorie socială și alte scrieri*

M. Berza

PENTRU O ISTORIE  
A VECHII CULTURI  
ROMÂNEȘTI

Culegere de studii  
editată, cu o introducere și note, de  
ANDREI PIPPIDI

Editura Eminescu

București, 1985

**COPERTA DE PETRE HAGIU**

M. BERZA

1907—1978

*Studiu introductiv*

I

Disciplina aspră a muncii pe care și-a impus-o n-a fost de ajuns ca roadele activității sale să fie cunoscute pe măsura bogăției și varietății lor. Aceasta este — cu excepția unui compendiu de cronologie antică și medievală (apărut în 1929!) — prima carte a lui Mihai Berza. Publicarea ei vine abia după șase ani impliniți de la moartea sa. Atunci, în 1978, unul din vechii lui prieteni observa că un element fascinant al personalității sale a fost impresia pe care a dat-o pînă la sfîrșit că: „mai avea ceva de spus“. Pentru un om de carte, pentru un profesor, nici un elogiu nu poate fi mai de preț decît recunoașterea că n-a încetat să gîndească original și creator, fie aducînd într-o lumină nouă probleme a căror rezolvare părea statornic dobîndită, fie lărgindu-și mereu orizontul preocupărilor. Sînt deci vieți care, la orice vîrstă și-ar părăsi omul datorită iubită, lasă nedesăvîrșită opera<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Despre biografie ca și despre operă, consemnările contemporane au fost în general laconice. Fișa M. Berza în excelenta *Bibliografie a lucrărilor științifice ale cadrelor didactice de la Universitatea București*, seria Istorie, I, București, 1970, este întocmită de Sanda Cîndea și are nouă pagini (60—69), oprindu-se cu înșiruirea lucrărilor în 1968. În *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978, p. 56—57, notița redactată cu pătrunzătoare înțelegere de Florin Constantiniu ocupă două coloane. Cităm: „Activitatea științifică a lui M. B. s-a desfășurat pe aproape toate planurile anchetei istoriografice, de la istoria economiei la cea a ideilor, de la teorie și metodă la genealogie și heraldică. Se poate spune, fără teamă de a exagera, că nimic din ceea ce aparține istoriei, ca direcție de investigație, nu i-a rămas străin... Calofil în cel mai bun înțeles al cuvîntului, M. B. se numără printre autorii paginilor de mare valoare literară din istoriografia noastră“. Numai ca un document de moravuri științifice amintim și pamfletul de o ignobilă grosolanie al lui D. Bodin, *Un teoretician nou și salvator al destinelor istoriografiei românești actuale*, Berza, „Revista istorică română“, XV, 1, 1945, p. 78—85. Cu prilejul împlinirii a 70 de ani, revista „Études balkaniques“ de la Sofia (3, 1977, p. 143—144) i-a închinat un articol, sub semnătura prof. N. Todorov. Urmează seria necrologelor: anonim, în „Revue des études sud-est européennes“, XVI, 4, 1978, p. 617—618; anonim, în „Revista de istorie“, 31, 12, 1978, p. 2345—2346 (vădit inspirat de notița din *Enciclopedia*); Ștefan Pascu, în „Revue roumaine d'histoire“, XVII, 4, 1978, p. 791—792; Pompiliu Teodor, în „Anuarul Institutului de istorie și arheologie Cluj-Napoca“, XI, 1978, p. 547—548; Paul Mihail, în „Anuarul Institutului de istorie și arheologie A. D. Xenopol“, XV, 1978, p. 687—688; Al. Dobre, în „Memoriile secției de științe istorice“, seria IV, t. III, 1978, p. 163—168; N. Ș. Tanașoca, în „Luceafărul“, 14 oct. 1978; idem, în „Südost-Forschungen“, XXXVIII, 1979, p. 266—268; Ath. Karathanassis, în „Balkan Studies“, 20, 1979, p. 517—518; Milan Vanku, în „Balcanica“, 10, 1979—80, p. 261; anonim, în „Études balkaniques“, 4, 1978, p. 164. Despre M. Berza au vorbit autorul acestei

V

El însuși, Mihai Berza, a remarcat odată că „alături de istoria reală a culturii noastre există, astfel, o istorie ideală a ei, în care imaginația poate să înscrie toate acele opere rămase neimplinite, să întregască un peisaj pe care natura se silise parcă să-l creioneze — să ni-l promită, deci —, pentru a-l înlătura apoi cu brutalitate dinaintea ochilor noștri”<sup>2</sup>. Totuși, el nu s-a stins de timpuriu. Nici n-a fost dintre aceia care-și consumă toate puterile ca dascăli, deși la catedră și la institutul a cărui direcție a păstrat-o vreme de cincisprezece ani, el a creat o școală și a avut elevi. Legenda sterilității sale e răspîndită, de unii ca expresie abia disimulată a propriilor lor complexe, de alții chiar de bună credință, dar superficial informați, care regretă că „Berza n-a scris” — de toți cu superstiția numărului de pagini tipărite.

Adevărul e că, deși coautor al mai multor volume, deși a îngrijit ediții și culegeri de studii la care a colaborat personal, M. Berza n-a dus pînă la capăt cele două monografii pe care le-a proiectat și, în parte, redactat. Formatul caracteristic al textelor sale mergea de la scurta notă sau recenzie (deseori incisivă) pînă la articolul de 50 de pagini. Teza sa de doctorat este un extras de revistă care nu depășește suta de pagini. Pentru a-și strînge laolaltă scrierile, ceea ce atîția autori mai preocupați de reputația lor se încumetă să facă din tinerețe, era prea chinuit de scrupule, după cum știu cei ce l-au văzut verificînd îndelung fiecare trimitere și cheltuind zile de muncă pentru controlul minuțios al lucrărilor studenților sau colegilor săi. Din aceeași modestie n-a publicat nici una din nenumăratele sale conferințe, în țară și peste hotare, nici cînd, ca lecțiile la Collège de France, ele se învredniciseră de aprobarea măgulitoare a ilustrei instituții științifice care-l chemase. Dacă n-ar fi fost această modestie, pe care n-a pierdut-o nici la vîrsta la care asemenea onoruri, dintre cele mai înalte care pot răsplăti o activitate științifică, se înmulțiseră, el și-ar fi cruțat timpul pentru cercetările proprii, în loc să-l dăruiască zi de zi unor sarcini mărunte. La ele se adaugau organizarea de întîlniri științifice internaționale și participarea la acestea, tot mai frecvente în ultima vreme, nelăsîndu-i răgaz. Totodată, severa lui exigență față de sine însuși funcționa ca o cenzură, reținîndu-l de la o întoarcere către paginile scrise cu ani în urmă, într-o etapă pe care o considera depășită, și dintre care multe au rămas încă inedite, fiindcă el nu și le-a știut prețui. Numai aproape de capătul lungilor sale osteneți, cînd mai avea doar cîteva luni de trăit, a consimțit să aleagă din recolta unei jumătăți de veac de activitate materia a cinci volume, de cîte 400 de pagini fiecare. Le-a propus, „gîndind că ar putea fi de oarecare folos”, unei edituri care le-a acceptat atunci, dar n-a mai ținut seama de acest angajament după moartea sa.

Chiar dacă împrejurările care înlesnesc acum apariția acestui prim volum, caruia nădăjduim că-i vor urma și altele, n-au îngăduit respectarea întocmai a

ediții și Răzvan Theodorescu în ședința de la 13 iunie 1979 a Comisiei de genealogie și heraldică de pe lîngă Institutul de Istorie „N. Iorga”. În octombrie 1979, Institutul de Studii Sud-Est Europene a organizat o sesiune științifică în amintirea fostului său director, cu următoarele comunicări, pe care ne facem datoria de a le semna, deoarece n-au fost publicate: Eugen Stănescu, *Concepția și metoda istorică a lui M. Berza*; Anca Tanașoca, *Contribuția lui M. Berza la cercetarea istoriei naționale*; Tudor Teoteoi, *M. Berza, istoric al Evului Mediu occidental*.

<sup>2</sup> Pentru amintirea lui Barbu Cămpina, cuvînt-înainte la Barbu Cămpina, *Scrieri istorice*, vol. I, îngrijit de Damaschin Mioc și Eugen Stănescu, București, 1975, p. 5. Aceeași idee revine în articolul lui M. Berza, *Întrebări despre Vasile Pârvan*, „România literară”, X, 32, 11 aug. 1977.

planului alcătuit de autor, valorificarea moștenirii științifice a lui M. Berza începe. E pentru el un act de dreptate care n-ar fi trebuit să întârzie nici atât, iar pentru noi, cei care am beneficiat de învățătura și de exemplul său, este împlinirea unei datorii.

Deocamdată este de ajuns să se știe că M. Berza și-a sacrificat conștiința o parte însemnată din munca sa de cercetare pentru a-și îndeplini o misiune, aceea de profesor, pe care o socotea mai eficientă din punct de vedere social. Ca director de institut, ca redactor-șef al revistei acestuia și în celelalte funcții de conducere pe care le-a deținut în foruri științifice naționale sau internaționale, el era activ în același scop de a asigura progresul istoriografiei românești.

E de asemenea bine de știut că lucrările rămase în manuscris reprezintă o parte considerabilă din opera lui M. Berza<sup>3</sup>. Editarea lor, reeditarea celor apărute în periodice sau publicate fragmentar, vor pregăti în chip onest și responsabil aceea judecată definitivă care nu va putea fi rostită decât peste multă vreme. Distanța în timp e de obicei considerată o cheazășie de imparțialitate ca și cum un fel de prezbitism i-ar împiedica pe istorici să vadă limpede de aproape. Până când M. Berza nu se îndepărtează de noi, cine ar putea spune cu adevărat că a măsurat cu privirea înalta lui statură? Până atunci, orice exercițiu critic, fie și însuflețit de dorința sinceră de a rezista emoției și de a întoarce judecata altei generații, apropiindu-se acum de maturitate, către dascălul de la care a învățat să judece, va fi o delicată încercare de a întruni îndrăzneala și fidelitatea. Cită vreme cunoașterea omului și a operei nu e completă, ni se impune a aduce mărturia noastră, fără părtinire.

<sup>3</sup> Manuscrisele se împart în trei loturi: arhiva familiei, arhiva Institutului de Studii Sud-Est Europene și câteva dosare încredințate subsemnatului, cuprinzând acte personale, fotografii, corespondență, tăieturi din ziare, corecturi, stenograme și înregistrări, referate, recomandări, memorii de titluri și lucrări.

În ordine cronologică, principalele texte inedite sînt următoarele: 1) *Marea Neagră. Epoca mongolo-italiană (sec. XIII—XV)*, 28 p., versiune românească a studiului *La Mer Noire à la fin du Moyen Âge*, „Balcania”, IV, 1941; 2) *Il commercio italiano nei paesi romeni alla fine del Medio Evo*, 24 p.; 3) *Cruciada antlotomană, problemă europeană*, 23 p., versiune românească a studiului *Der Kreuzzug gegen die Türken — ein europäisches Problem*, RHSEE, XIX, 1, 1942; 4) *Nicolas Iorga, historien des Croisades*, 23 p., comunicare la Institutul de Istorie Universală la 6 dec. 1945, anunțată ca „sub tipar” în RHSEE, XXIV, 1947; 5) *Nicolae Iorga, istoric al Veneției*, 20 p., comunicare la Institutul de Istorie Universală la 6 dec. 1946; 6) *Metodă istorică și personalitate creatoare*, corectura în coli la un articol pentru „Revista istorică”, XXXIII, 1947; 7) *Considerațiuni despre „Essai sur les Moeurs et l’Esprit des Nations”*, 20 p., urma să apară în „Hrisovul”, VIII, 1947; 8) *Turcia și turcii în opera lui Grigore Ureche și Miron Costin*, 16 p., comunicare la Institutul de Istorie în 1950; 9) *I Cronisti italiani del Medio Evo e la storia di Bisanzio*, 13 p., traducerea unei comunicări la Academie din 1957; 10) *Compétitions politiques et pénétration économique dans les régions roumaines du Bas-Danube au XIII<sup>e</sup> siècle*, 16 p.; 11) *Regimul economic al dominației otomane în Moldova și Țara Românească (sec. XV—XIX)*, 450 p.; 12) *Le régime économique de la domination ottomane en Moldavie et Valachie* 95 p., patru lectii la Collège de France în mai 1966; 13) *Nicolas Iorga*, conferință la Sorbona în mai 1966, 25 p.; 14) *Situația politică și militară în Europa de Răsărit în secolul al XV-lea și problema otomană*, 27 p. și 15) *Noile etape ale expansiunii otomane în Europa centro-răsăriteană și raporturile politico-militare în secolul al XVI-lea*, 27 p. — două capitole pentru tratatul de istorie militară a poporului român; 16) notele la traducerea în românește a cărții lui Yves Renouard, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Âge*.

## VII



## II

A fixa amintirea gândurilor, faptelor, ființei sale sufletești, e necesar atît pentru cei care, acum 30, 20 sau 15 ani, îi eram elevi și care le putem simți pe acestea ca pe un îndemn și o forță, cît și pentru viitor. Va fi de neînțeles atunci un asemenea om care, pe lângă înzestrarea lui personală, era produsul unei educații și al unor împrejurări — cele ce i-au influențat formația intelectuală în tinerețe, — care nu se vor mai repeta.

Avea în schimb o asemănare de familie cu oameni de aceeași vîrstă, prietenii sau tovarășii săi de idei. Vorbind despre el, vom spune, poate, lucruri care trebuie spuse și despre aceștia și pentru care prilejul ar mai fi întîrziat. Dacă vreunul chiar dintre dînșii ar fi scris aceste pagini, ele ar fi fost poate mai adevărate și mai complete, deoarece ei, astăzi tot mai puțini, l-au cunoscut pe Mihai Berza înainte de războiul care, pentru întreaga lor generație, a fost cotitura hotărîtoare a existenței lor.

M. Berza n-a lăsat memorii. Răspunsul lui tăios la îndemnul de a le scrie — „Nu-mi place să-mi aduc aminte“ — arată că seninătatea lui era obținută cu prețul unei discipline stricte. Oricum, confesiunea publică era ceva străin caracterului său, ceva jenant pentru buna lui creștere ca și pentru conștiința lui. O rezervă pe care oamenii de o seamă cu el o împărtășeau: nici de la ei nu avem memorii. O investigație biografică mai amănunțită decît cea pe care o avem în vedere aici s-ar putea, în schimb, întemeia pe corespondență. Din aceasta, scrisorile cu un caracter personal, primite și mai ales trimise, sînt puține la număr, dar o notă individuală, foarte caracteristică, se găsește și în majoritatea celorlalte, mult mai numeroase în amîndouă direcțiile. Timp de cincisprezece ani, corespondența Institutului de Studii Sud-Est Europene a venit pe numele lui și a făcut-o el, cu mîna lui, de la adresa administrativă pînă la schimbul de informații științifice cu mari savanți străini. Cîndva, s-ar putea culege din acest fond de documente un volum interesant, care ar dovedi prețuirea de care se bucura învățatul român peste hotare și cît de minuțios și de temeinic trata el orice aspect al colaborării internaționale în acest domeniu. Adevărata tradiție a „Republicii Literelor“ supraviețuia încă în răspunsurile neîntîrziate, precise și de o aleasă formă, mărturie a solidarității între cîrturari și a efortului, conștient la M. Berza — de fapt, o problemă a vremii noastre —, de a înfrînge izolarea culturilor mici.

O figură se modelează cu vîrsta, trăsăturile se schimbă, cîteodată sub masca uzată a bătrîneții abia se mai poate ghici tiparul dintru început. Chipurile lui M. Berza ! Fotografiiile lui din tinerețe arată un flăcău voinic și vesel, de o senină și puternică liniște, o netulburată încredere în viață. Mai tîrziu, transformările temperamentale și somatice au fost adînci. Chipul ultim, sculptat, emaciat, are o expresie de oboseală tragică. În mintea celor care l-au cunoscut stăruie silueta înaltă, subțire, cu umerii arcuiți, suind încet scara de la intrarea Institutului, alături de reflexul său într-o mare oglindă. Părul albise de timpuriu. O privire clară, albastră. Pentru a vedea mai bine, din cînd în cînd, scotea din buzunar o mică lupă, încovoindu-se asupra hîrtiei. Mîinile mai ales erau caracteristice: lungi, fine, gălbui, cu degetele flexibile netezind nervos o veșnică țigară. Multă vreme a continuat sa scrie cu tocul, probabil din nevoia răgazului acordat gândului de mișcarea ritmică între călîmară și foaia pe jumătate albă.

Fiecare pagină redactată și fiecare oră de curs însemnau o nouă răscolire plină de rîvnă a materialului documentar — izvoarele înainte de orice — și a

## VIII

volumelor sub povara cărora i se îndoaia masa de lucru, luminată pînă tîrziu de o lampă mică, ascunsă și ea între ștife înalte de cărți. Nimic din truda aceasta îndîrjită nu se vădea apoi în expunerea de o desăvîrșită eleganță, în care lungile fraze firești se bolteau deasupra ascultătorilor care, încordați de aceeași tensiune interioară ce vibra în cuvintele profesorului, nu bănuiau decît într-un tîrziu planul perfect alcătuit al construcției durate sub ochii lor înainte de a se risipi pentru totdeauna.

M. Berza n-a fost profesor numai la Universitate, față în față cu studenții, ci oriunde a crezut că este nevoie de dînsul: în primul rînd la Institutul pe care l-a creat, reînnoind o tradiție, și l-a condus, identificîndu-se cu el și nădăjduind să formeze în juru-i adevărați specialiști, de un înalt nivel profesional și deschiși către alte discipline. Era deosebit de sensibil la înnoirea profesiei de istoric, prin adoptarea unor preocupări ale sociologiei și prin aplicarea statisticii. Dar cercetarea se înnoiește în două feluri: ca metode și ca probleme. El avea limpede conștiința a tot ce ne desparte încă de metodele încercate cu succes de alții, cită vreme noi n-am epuizat încă ceea ce mai pot da cele vechi. Trebuie timp și pentru ca problemele noi să răzbată iar interesul pentru ele să se răspîndească. Lupta pentru depășirea marginilor înguste ale metodei pozitivistice și filologice în cercetarea istorică, luptă căreia M. Berza i-a adus contribuția sa cu energie și stăruință, nu s-a încheiat în fond nici astăzi. Scrisul său va duce mai departe misiunea pentru care omului nu i-a ajuns viața. Așa încît este înșelătoare aparența că Profesorul nu lasă o „școală“, deși el rămăsese în acești ani din urmă o apariție melancolică în singurătatea sa.

Profesor a fost deopotrivă prin participarea sa la congrese și colocvii internaționale, sesiuni de comitete sau reuniuni de experți, în străinătate, și, în țară, prin conferințe: n-a refuzat niciodată nici un apel, găsind pretutindeni unde s-a dus tonul potrivit acelora cărora li se adresa. Pentru cuvîntul sterp și fals a avut însă un rece dezgust.

Dintr-o asemenea conferință, inedită, ne îngăduim a desprinde două pasaje. Unul, fiindcă definește acel crez al cărui predicator s-a vrut: „O istorie care să nu fie exaltare șovină a ființei naționale, care să nu piardă dreptele măsuri, ci rămînînd lucidă, cumpănind permanent naționalul cu universalul, poporul cu umanitatea, să fie totodată analiză, explicație, rigoare științifică, dar și evocare caldă, căutare pasionată a tuturor valorilor românești“. Celălalt fragment are sensul adînc și grav al unei întrebări despre viitorul culturii noastre contemporane: „Din împrejurări istorice pe care nu am a le examina, istoriografia românească s-a dezvoltat vreme de un sfert de veac în afara Universității. Astăzi, după actul integrării, ale cărui modalități nu am iarăși a le judeca, Universitatea trebuie să-și reia locul firesc de centru motor al dezvoltării istoriografice și eforturile nu lipsesc în această direcție. S-a vorbit de atîtea „ori de modernizarea învățămîntului istoric. Dar cum se poate realiza o adevărată modernizare, nu în sensul naturalei aduceri la zi a cursului fiecărui profesor, nici măcar în cel al unei înnoiri de viziune în cadrul cursurilor existente, ci în cel al unei largi deschideri de ferestre spre disciplinele istorice noi, spre acele care înnoiesc astăzi înțelegerea istorică, cu o mîină de studenți, divizați în atîtea grupe cite perioade istorice, spre a face parte tuturor și a nu muri de inaniție? Fără studenți nu se pot face experiențele înnoitoare și fără un învățămînt mediu de istorie dezvoltat în limitele necesare, care să absoarbă absolvenții, nu se pot avea

studenți. Paguba cea mare va fi a societății, dar păgubite vor rămînea și Universitatea și cercetarea istorică românească”<sup>4</sup>.

Altfcea indoieli îl încercau, nu numai cu privire la viitor. În cererea de pensionare de la direcția Institutului, în ziua cînd împlinise vîrsta legală a retragerii, M. Berza și-a mărturisit nu numai convingerea că Institutul de Studii Sud-Est Europene este „un organism de cercetare științifică animat de conștiința marilor sale îndatoriri”, ci și un sentiment mai personal: „mîhnirea de a nu fi putut împlini, în acest lung răstimp, tot ce aș fi dorit și, fără îndoială, tot ce s-ar fi căzut să fac”. De aceea, un cuvînt de recunoaștere, de la oricine ar fi venit, îl bucura peste măsură, fiindcă îndepărta pentru moment întrebările durezoase.

Pe de altă parte, conștiința a ceea ce înfăptuise îndreptătea și întărea, cîteodată, reacții de mîndrie. La propunerea binevoitoare de a i se conferi doctoratul *honoris causa* al Sorbonei — cea mai înaltă distincție la care ar fi putut năzui, fiind acordată pînă acum unui singur învățat român, lui N. Iorga — a răspuns cu o demnitate și o sinceritate care trebuie înregistrate cu titlul de document: „La acest sfîrșit de carieră, cred că important este ceea ce mai poate fi încă realizat din tot ce omul ar fi dorit să facă, ori s-ar fi convenit încă să facă, și n-a făcut. Viața mi-a adus multe necazuri, dar și numeroase satisfacții, cîteodată mai presus de meritele mele, pe care n-am modestia de a le nesocoti, dar pe care mi se pare că sînt destul de lucid pentru a le judeca la justa lor valoare. Pentru a fi cu totul sincer, cred că am contribuit în mod util la mișcarea științifică din țara mea, am ajutat la formarea și la afirmarea noilor generații și am făcut tot ce am putut pentru a susține dezvoltarea colaborării științifice internaționale. Dar sînt departe de a crede că am dat, din vina mea sau din aceea a împrejurărilor, măcar cît mi-ar fi stat în puteri. În aceste condiții și dat fiind tocmai prețul pe care eu îl atribui onoarei de care e vorba, mi s-ar părea, dacă aș primi-o, că o datorez mai degrabă prieteniei decît propriilor mele merite”<sup>5</sup>. Cîți, în locul lui M. Berza, ar fi avut tăria de a refuza o asemenea cinste și de a-și motiva astfel atitudinea? Scrisoarea din care am citat dezbăluie o etică pe baza căreia M. Berza și-a construit existența — ceea ce constituie și singura noastră scuză pentru divulgarea acestui amănunt biografic.

Pentru a completa schița portretului său moral, o virtute cavalească, fidelitatea. Față de fostul său profesor, Gh. I. Brătianu, devotamentul lui a rămas nedeazămint în cursul anilor în care acest nume nu era pronunțat. La douăzeci de ani de la moartea marelui istoric, cînd s-a făcut cea dintîi încercare de a se tipări o culegere de studii ale lui Brătianu, M. Berza era printre cei care au stăruit pentru realizarea acestui proiect<sup>6</sup>. A avut mai mult succes în eforturile sale de a-l reda culturii românești pe N. Iorga, care, între 1948 și 1964, suferise o eclipsă asemănătoare. Îi datorăm lui M. Berza antologia însoțită de un profund și revelator studiu care a apărut în 1965, dar numai după o luptă îndelungată: acele două volume de *Pagini alese* nu erau numai o reeditare oarecare, ci o

<sup>4</sup> Citatele sînt extrase din conferința *Valoarea educativă a istoriei și locul ei în învățămînt*, ținută, în martie 1976, la Academia de Științe Sociale și Politice a R. S. României (dactilograma la Institutul de Studii Sud-Est Europene).

<sup>5</sup> Ciorna scrisorii, în limba franceză, către D-na Hélène Ahrweiler, 14 octombrie 1976, se găsește în arhiva familiei.

<sup>6</sup> Un proiect de sumar se păstrează în arhiva Institutului. În 1980 Valeriu Răpeanu a retipărit, cu un studiu introductiv și note, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*.

adevărată desferecare a operei lui Iorga, pînă atunci captivă și mută. Dovadă că nici o prejudecată, nici o dependență de un grup solidar și consecvent în părtinire, nu conduceau acțiunea sa de îndreptare a unor injustiții, vom adăuga că M. Berza, credincios amintirii prietenului său mai tînăr, a fost și inițiatorul retipăririi scrierilor istorice ale lui Barbu Cămpina, din care primul volum este prefăcut de el.

Cineva care l-ar fi privit, înțeles și iubit n-ar fi putut descoperi pentru a-l caracteriza o formulă mai exactă decît cea a lui Valéry, care se referă la hamletismul intelectual propriu generației sale: „Meditază asupra vieții și a morții adevăraților. Are drept năluca toate subiectele controverselor noastre, drept remușcări toate titlurile gloriei noastre, sub povara copleșitoare a descoperirilor, a cunoștințelor... Se gîndește la zădărnicia de a reînchepe trecutul, la nebunia de a voi veșnic inovația... Șovăie între două prăpastii, căci două primejdii nu conținesc să amenințe lumea : ordinea și dezordinea”<sup>7</sup>.

Dar profesorul nostru nu-și însușise aroganta filosofie stoică a altuia dintre autorii citați în tinerețe, Montherlant, care face superb elogiul „serviciului inutil”. Care era atunci resortul lăuntric al rezistenței sale într-o luptă în care nu aștepta victoria? A te birui pe tine însuși, această înțelepciune a înfrînării, a stăpînirii de sine, a fost legea morală reprezentată exemplar în cultura românească de Vasile Părvan. Ca și acesta, M. Berza se apropiase de franciscanism în mediul italian al studiilor sale<sup>8</sup>. De aceea a tradus din *Fioretti* capitolul VIII, „cum că bucuria desăvîrșită stă în adevărată și desăvîrșită răbdare”<sup>9</sup>. Într-adevăr, el n-a fost îngăduitor, chiar dacă oboseala și dezamăgirea îl făceau uneori să pară astfel, ci îndelung răbdător.

Dintre însușirile morale, aceasta nu e nicidecum una favorabilă creației. Ea justifică renunțările, una după alta, și M. Berza a renunțat pe rînd la multe, chiar la cartea vieții sale, nu înainte, ci după ce o scrisese. Dar el nu credea că „noi cărturarii, cînd scriem în cărți și cărțile se așază în biblioteci, ne-am plătit datoria”. Pagina lui Iorga continuă, după cum se știe: „Cred în cei mari și tăcuți, în aceia al căror suflet cuprinde tot cît am suferit, tot cît am luptat, tot ceea ce avem dreptul să smulgem prin luptă. În ei, cred”<sup>10</sup>. Așa a vrut să creadă și M. Berza. După ce și-a făcut drum pînă în inima lui întrebarea dacă aceasta nu e cumva o generoasă iluzie, puterile i s-au topit încetul cu încetul într-o adîncă solitudine interioară.

Amărăciunea acestei suferințe de cărturar a făcut ca de Mihai Berza să nu ne putem despărți cu inima ușoară. Totuși, concluzia unei asemenea vieți traversate de tensiunea dintre credință și descurajare este dătătoare de nădejde. El i-a dăruit culturii românești o operă pe care numai anii viitori o vor vedea întregă, necesară pentru integrarea istoriei noastre în dezvoltarea civilizației europene. Și nu putem uita glasul cu care M. Berza spunea, la 25 martie 1977, despre Andrei Oțetea: „A fost un profesor. Rămîne un exemplu. Dar cine poate cere sortii mai mult decît atît?”

<sup>7</sup> Paul Valéry, *Deux fragments de La crise de l'esprit*, în *Morceaux choisis*, Paris, 1939, p. 112. Îi mulțumesc Mariei Alexandrescu-Vianu pentru alegerea acestui citat.

<sup>8</sup> M. Berza, *Umanitarismul sfintului Francisc din Assisi*, „Gîndul vremii”, III, 6, 1935, p. 16—23.

<sup>9</sup> „Observatorul, revistă de orientare culturală”, IX, 7—10, 1936, p. 279—281.

<sup>10</sup> N. Iorga, *Serbia eroică și martiră*, în *Pentru întregirea neamului, cuvîntări din război, 1914—1917*, București, 1925, p. 81, pasaj citat de M. Berza, *Nicolae Iorga, moralist*, „Revista istorică”, XXXII, 1946, p. 35—36.

### III

E inevitabil să ne întrebăm ce relație există între caracterul lui Mihai Berza, formația sa intelectuală, cariera sa și concepția sa de istoric. Înainte de toate, sînt de amintit cîteva date biografice.

S-a născut la 10/23 august 1907, la Tecuci. Printre strămoșii mamei, Caterina, se numără un vechi cărturar, diacul Neculai Muste, pe la 1730, copistul unei cronici a cărei paternitate i s-a atribuit de către Kogălniceanu. Dumitrașco Muste, probabil tatăl precedentului, era de asemenea diac, în 1698, la Ocna Trotușului <sup>11</sup>.

Descris în declarațiile autobiografice ale fiului său ca „agricultor“, Theodor Berza (1867—1942) moștenise răzășia părintească de la Brăhășești, pe care a ipotecat-o. A fost partizan politic al lui Take Ionescu (conservator-democrat), a scris palide versuri, publicate în 1900, și o fotografie îl arată la volanul unuia din primele automobile apărute în Moldova, personaj cehovian pe care boala și scăpătarea l-au îmbătrînit prematur. Înaintașii săi, mergînd pînă la un Ioniță Berza din ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea, nu se deosebeau prin nimic de alți boiernași tutoveni; pe unul din ei, clucerul Iancu Berza, arhondologul Constandin Sion îl menționează îngăduitor: „moldovan, răzăș, mazâl de la ținutul Tecuci“, iar un Iordachi Berza „sau Dragoș“, tot clucer, figurează și el pe lista celor boierii de Ioan Sandu Sturdza în 1823 <sup>12</sup>. Numele de familie înseamnă în slavonește „mesteacăn“ <sup>13</sup>.

Deci, ai lui fuseseră oameni de muncă și de libertate. Prin ei, lui M. Berza îi venea din trecut o tradiție solidă, nu numai de dragoste de carte, ci de mîndrie, prin care cineva e ispitit să explice acest caracter de o blîndețe inflexibilă. Dacă o energică discreție îi interzicea orice mărturisire directă, el a citat totuși adesea pasajul din *O viață de om* în care N. Iorga ridică la rangul de zei tutelari pe antecesorii care „dau aplecări, întorsături de spirit, îndemnuri și puțințe de fapte“, avînd și el convingerea adevărului exprimat în acea pagină tulburătoare. Cînd un om vine la capătul unui asemenea drum, contactul cu istoria este nemijlocit și firesc.

Anii școlii primare, la Galați și Tecuci, sînt cei ai războiului, 1914—1918. A urmat apoi cursurile Liceului Internat din Iași. În 1926, după ce avusese intenția de a intra la Facultatea de Medicină, la București, s-a înscris la Universitatea din Iași, la Facultatea de Litere, pe care a absolvit-o în 1929, luîndu-și licența „magna cum laude“ în istorie universală. De-a lungul acestei perioade de studii și-a însușit nu numai metoda de riguroasă erudiție a lui Ilie Minea, ci și vasta deschidere de orizont a lui Gheorghe Brătianu, profesorii cărora le-a păstrat cea mai devotată amintire.

Chiar în anul cînd termina facultatea și cînd avusese bucuria de a-și vedea tipărită cercetarea asupra izvoarelor cronicii cantacuzinești, a publicat un *Memo-*

<sup>11</sup> *Catalogul documentelor moldovenești din Direcția Arhivelor Centrale*, IV, București, 1970, p. 439.

<sup>12</sup> Costandin Sion, *Arhondologia Moldovei*, ed. de Rodica Rotaru, Mircea Anghelescu și Ștefan S. Gorovei, București, 1973, p. 38; Gh. Ghibănescu, *Surete și izvoade*, X, Iași, 1914, p. 266—267; Biblioteca Academiei R.S.R., doc. MDXXI-105 (zapis de la 1 martie 1838). Documentele din arhiva familiei se referă, între 1832 și 1849, la Enachi Berza, căsătorit cu Catinca Atanasiu. Fiul lor, Ioan, menționat între 1854 și 1871, este bunicul lui M. Berza.

<sup>13</sup> Nicolae Drăganu, *Din vechea noastră toponimie*. 4. Bîrsa, „Dacoromania“, I, 1920, p. 29—35.

### XII

rator de istorie. Concepută ca un instrument de lucru pentru studenți, lucrarea era altceva decât o cronologie obișnuită, de învățat pe dinafară înainte de examene. În aceste tabele sinoptice, monumentele artistice sau literare figurează alături de evenimentele politice sau militare și nu există o cezură între antichitate și Evul Mediu.

După un an de serviciu militar și altul de învățămînt secundar (suplinitor la Școala de meserii „V. Mălinescu” din Iași și la Liceul Internat, în care timp și-a trecut și examenul de capacitate), M. Berza a fost numit, la 1 septembrie 1931, profesor la Liceul „N. Roșca-Codreanu” din Bîrlad.

Aici n-a funcționat decât două luni, deoarece, la recomandarea Facultății de Litere din Iași, a fost trimis ca bursier al statului la Școala Română de la Roma, unde a îndeplinit, după cum îi plăcea să-și amintească, și funcția de bibliotecar. Ceea ce a reprezentat această instituție, întemeiată de N. Iorga și V. Pârvan, energic condusă de cel din urmă pînă la moartea sa, apoi, în anii în care M. Berza își întregea acolo pregătirea, aflată sub direcția arheologului Em. Panaitescu, nu poate fi îndeajuns subliniat.

Avînd și rostul de Institut arheologic, asemenea celor deschise încă de la sfîrșitul secolului trecut de alte state europene în capitala Italiei, Școala a fost totodată un centru de studii foarte activ pentru cercetări de arhivă ale medievistilor români. În formarea filologilor clasici, a istoricilor de artă și a multor artiști chiar, pînă după războiul din 1939—1945, ea a avut un rol hotărîtor. Oricît de mare ar fi valoarea accesului la muzee, arhive și biblioteci fără seamăn, ea era întrecută încă de importanța contactelor, pe atîtea planuri și cu orice prilej, cu civilizația țării de a cărei ospitalitate se bucurau elevii Școlii. Astfel, așezămîntul din Valle Giulia a exercitat asupra culturii umanistice românești o influență neistovită cu totul nici astăzi. În anii petrecuți la Roma, pînă în august 1934, ani în care M. Berza a legat prietenii pentru toată viața (cu doi condiscipoli ai săi: D. M. Pippidi și Grigore Ionescu sau, dintre colegii italieni, cu Arnaldo Momigliano) și care au fost esențiali în dezvoltarea personalității sale, el s-a îndreptat către cercetarea Evului Mediu occidental. Așa a ajuns să pregătească o teză de istorie italiană, despre primele veacuri de existență ale orașului Amalfi, centru comercial din Italia meridională și nod al legăturilor dintre Apus și Răsărit.

Această teză de doctorat, susținută la Universitatea din Iași în mai 1935, a fost publicată în 1938, cu completări și revizuri în buletinul Școlii de la Roma<sup>14</sup>. Prin faptul că Amalfi, participînd la comerțul oriental, a contribuit la crearea relațiilor precapitaliste și, deci, a condițiilor materiale care au făcut posibilă Renașterea italiană, lucrarea a trezit interesul lui Andrei Oțetea, prezent în comisia de doctorat alături de Gh. I. Brătianu. M. Berza își va aminti peste patruzeci de ani: „Îndrjita discuție la care m-a supus atunci, în căutarea unor explicații mai adînci pentru o serie de fenomene, m-a silit să regîndesc problema nu spre a ajunge la soluția pe care o sugera dînsul, ci spre a găsi o explicație a mea, care a constituit apoi tema primei mele comunicări la un congres inter-

<sup>14</sup> M. Berza, *Amalfi preducale (596—957)*, „Ephemeris Dacoromana”, VIII, p. 349—444. Diploma de doctor în filosofie și litere (1 noiembrie 1946, semnată A. Oțetea, rector, și C. Balmuș, decan; în arhiva familiei) constată că examenul a fost trecut cu 6 bile albe, „cum laude”, subiectul tezei fiind „Originile și dezvoltarea cetății Amalfi pînă la apariția ducatului”.

național”<sup>15</sup>. În continuarea cercetărilor amalfitane, M. Berza a examinat și reflec-tarea în mit a originilor orașului<sup>16</sup>. Aceste studii sînt, după părerea ultimului cercetător al aceluiași subiect, istoricul vest-german Ulrich Schwarz, „într-adevăr fundamentale și reprezintă contribuții excelente”<sup>17</sup>. Un volum despre Amalfi în Evul Mediu, cerut pentru „Collana Storica”, o colecție condusă de rectorul Universității din Napoli, Enrico Pontieri, n-a mai fost scris niciodată<sup>18</sup>.

Între timp, autorul, întors de la Roma, ocupase în anul școlar 1934—1935 o catedră la Școala de meserii din Fălticeni. În august 1935, datorită unei noi burse, a plecat pentru a-și desăvîrși pregătirea de specialitate la Paris. Acolo va locui, timp de câteva luni, în strada Racine, nr. 21, împreună cu soția sa: la 26 septembrie 1935 se căsătorește cu Ana Tzigara-Samurcaș (1908—1967), pictoriță de o sensibilitate vie și spirituală. În itinerariul său, acest popas a sedimentat acumulările precedente și a extins cadrul preocupărilor de istorie medievală ale lui M. Berza. Ca elev-auditor la École Pratique des Hautes Études, a luat parte la lucrările seminarului condus de Louis Halphen, experiență austeră care a dat naștere unei serii de articole, din care n-au apărut decît cinci, după înapoierea definitivă în țară<sup>19</sup>.

A revenit la Roma ca secretar al Școlii Române (de la 1 septembrie 1936 pînă la 31 august 1938)<sup>20</sup>. O direcție în activitatea lui M. Berza care a durat pînă în vremea războiului pornește de la colaborarea cu Gh. I. Brătianu, începută în 1937: avem în vedere proiectul unei noi istorii a Europei medievale. Se propunea o perspectivă diferită de a sintezelor precedente, îndreptată spre Răsăritul european și spre Orientul asiatic. Planul avea meritul netăgăduit de a lărgi locul acordat fenomenelor socio-economice și chiar unei istorii a vieții mentale și afective, preconizată, după Huizinga, de școala de la „Annales”, dar împrejurările au zădărnicit îndrăzneța inițiativă — *cea dintîi lucrare colectivă de istorie universală concepută în țara noastră*. În placheta care prezintă introducerea și tabla de materii a primului volum, numele lui M. Berza figurează în calitate de, cum s-ar zice astăzi, „redactor responsabil”<sup>21</sup>. Ciștigat de tezele lui H. Pirenne

<sup>15</sup> *Un profesor: Andrei Oțetea*, „Luceafărul”, 25 martie 1977. E vorba de comunicarea *Un' autonomia periferica bizantina: Amalfi*, în *Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini* („Studi Bizantini e Neellenici”, V), Roma, 1939, p. 25—31.

<sup>16</sup> *Le origini di Amalfi nella leggenda e nella storia*, „Studii italiene”, VI, 1939, p. 29—44.

<sup>17</sup> Scrisoare adresată celui ce semnează aceste pagini, Wolffenbüttel, 14 februarie 1979. Despre *Amalfi preducale*, Giuseppe Praga scria în „Rivista storica italiana”, 3, 1938: „lucrarea d-lui Berza e importantă nu numai pentru că oferă un tablou al dezvoltării istorice a cetății campane, dar pentru că pune, și contribuie să dezlege, probleme esențiale ale istoriei orașelor mediteraneene la începutul Evului Mediu”. Citează lucrarea cu elogii și Gennaro Maria Monti, *La espansione mediterranea del Mezzogiorno italiano e della Sicilia*, Bologna, 1942.

<sup>18</sup> M. Berza povestea că într-o lucrare recentă despre Amalfi găsisese menționate contribuțiile sale ca fiind ale unui „finăr savant dispărut în cel de al doilea război mondial”...

<sup>19</sup> Din aprilie 1936 pînă la sfîrșitul anului școlar, M. Berza a fost reținut de îndatoririle sale de profesor la Seminarul din Curtea de Argeș, unde fusese transferat între timp.

<sup>20</sup> Legat sufletește de prieteneasca „sodalitas” în mijlocul căreia trăise la Roma, M. Berza va fi ales în 1939 în Comitetul Asociației „V. Părvan”. Vezi „Buletinul Asociației Academice «V. Părvan» a foștilor membri ai Școlii Române din Roma”, XII, 1939—40, p. 3, și „Studii italiene”, VI, 1939, p. 208.

<sup>21</sup> Gh. I. Brătianu, *Une nouvelle histoire de l'Europe au Moyen Âge*, Bucarest, 1937. Ceilalți colaboratori erau D. M. Pippidi, C. I. Andreescu și A. B. Duff.

cu privire la originile feudalismului și la cauzele despărțirii între Orient și Occident, el a încercat chiar o prezentare a dezbaterilor cărora le-a servit drept punct de plecare interpretarea istoricului belgian<sup>22</sup>.

Tot lui Gh. I. Brătianu i se datorează chemarea lui M. Berza la Institutul de Istorie Universală „N. Iorga” — în calitate de secretar, din aprilie 1941, apoi ca director-adjunct, de la 1 ianuarie 1943<sup>23</sup> —, după ce, întors în țară din 1938, cu o lună înainte de München, el fusese întâi profesor la un liceu în București, apoi concentrat. Împrejurările nu erau prielnice unor preocupări științifice prin natura lor foarte speciale și care nu mai fuseseră cultivate niciodată în România. Cu atât mai mare este meritul celui care trata probleme ale epocii carolingiene, în care fusese introdus de L. Halphen, și căuta argumente noi pentru a pune la încercare temeiurile teoriei lui Pirenne. În independența lor față de tradiția istoriografiei românești — în care nu se mai cunosc lucrări atât de îndepărtate ca subiect de domeniul bizantino-balcanic de la *Thomas III, marquis de Saluces* (1893) a lui N. Iorga și pînă la cercetările Mariei Holban asupra ideologiei erasmienne la curtea lui Francisc I —, asemenea tentative aveau un caracter insolit pe care l-au vădit în curînd reacțiile polemice ale „Revistei istorice române”.

În producția științifică a lui M. Berza din perioada de pînă în 1947 se împletesc și revin în contrapunct trei teme.

Una, a cărei actualitate, într-un moment cînd cea mai mare parte a continentului era supusă legii cuceritorului germanic, nu mai are nevoie să fie subliniată, este fărîmițarea unității europene vremelnice realizate între granițele Imperiului franc. Aceste cercetări manifestă un interes susținut pentru instituțiile feudale din veacurile VIII—X, într-un spațiu cuprinzînd Italia bizantino-longobardă, Mediterana dominată de arabi și Franța, în care autoritatea urmașilor Împăratului Carol era contestată de uzurpatori ca Boso, rege al Burgundiei de Jos. Se conturează astfel un grup de analize minuțioase de texte și schițe de sinteză, materialul acestora din urmă fiind cules și cernut de cele dintîi<sup>24</sup>.

Subiectul altora din articolele publicate în aceeași vreme de M. Berza a fost ales din acea istorie a Mării Negre pe care Gh. I. Brătianu era atunci pe cale de

Vezi și replica lui N. Iorga în RHSEE, XIV, 1937, p. 169—170. Două scrisori ale lui Charles Verlinden către M. Berza (Bruxelles, 19 februarie și 7 noiembrie 1940) se referă la contractul încheiat în vederea colaborării sale.

<sup>22</sup> M. Berza, *Henri Pirenne și originile Evului Mediu occidental*, „Convorbiri literare”, LXXI, 1938, p. 51—83.

<sup>23</sup> Acest post a fost creat printr-o modificare a regulamentului Institutului, cf. decretul publicat în „Monitorul oficial”, nr. 286, 5 dec. 1942, și „Universul”, 59, nr. 335, 7 dec. 1942.

<sup>24</sup> În ordine cronologică: *Domnia lui Carol cel Mare. Străduințe și rezultate*, „Revista istorică”, XXXI, 1945, p. 29—34 (redactat în 1936); *Sur le voyage en France du pape Jean VIII (878)*, RHSEE, XVIII, 1941, p. 68—86 (recenzat de Charles Verlinden, în „Revue belge de philologie et d'histoire”, XXI, 1942, p. 605); *Sentiment national et esprit local chez les Lombards méridionaux aux IX<sup>e</sup>—X<sup>e</sup> siècles*, RHSEE, XIX, 2, 1942, p. 362—370; *Funcțiunea regalității în concepția carolingiană* (comunicare la 20 februarie 1943), „Revista fundațiilor regale”, XI, 9, 1944, p. 564—580; *Autour de l'élection royale de Mantaille (879)* (comunicare în 1943), RHSEE, XXII, 1945, p. 158—170; un alt articol, studiul diplomatic al actelor sinodului de la Mantaille, a rămas nepublicat, deși menționat de autor într-un *Memoriu de activitate*, 9 martie 1960; *Feudalitatea. Schema unui proces istoric*, „Revista fundațiilor regale”, XII, 6, 1945, p. 610—616; *„Causidicus” dans les textes latins du Moyen Age*, RHSEE, XXIII, 1946, p. 183—195 (cercetare completată pe baza documentelor alsaciene de H. Dubled în „Revue du Moyen Âge latin”, IV, 4, 1948).



a o construi precum o vedem astăzi într-o carte postumă. Continuare a interesului său pentru rolul economic al negoțului italian cu Orientul, dar și formă de colaborare cu un maestru respectat, studiile de istorie pontică ale lui M. Berza privesc coloniile comerciale venețiene, genoveze, florentine, cu o întoarcere alternativă a binoculului, un capăt după altul, de la viziunea încăpătoare pînă la precizarea unor amănunte menite să illustreze interpretarea ansamblului<sup>25</sup>. Înțelegerea importanței Gurilor Dunării pentru istoria românilor se încheagă acum în gândirea lui M. Berza, care a ajuns prin urmare să dea luptei antiotomane a Moldovei și Țării Românești semnificația europeană pe care a avut-o ea într-adevăr și pe care el a relevat-o adesea, mai tîrziu<sup>26</sup>.

A treia temă, urmărită și ea pînă la sfîrșitul existenței istoricului, a fost comentarea operei lui N. Iorga, savantul, scriitorul și, nu mai puțin, patriotul, a cărui neînduplecată rezistență față de orice înăbușire a conștiinței omenești era pentru atîți intelectuali români o îmbărbătare<sup>27</sup>. Ei nu săvîrșeau desigur greșeala de a confunda România pentru care murise Iorga cu cea a vechiului regim. Idealul a cărui înfăptuire o nădăjduiau, orice formă i-ar fi dat unul sau altul în speranțele lor, era cu mult mai înalt și mai pur. Aceasta îl făcea pe M. Berza să scrie pe un exemplar al memoriului academic *Știință și metodă istorică în gândirea lui Nicolae Iorga* dedicația: „în amintirea vremurilor grele trecute împreună și în speranța celor bune care vor trebui să vină pînă în cele din urmă”. Se poate chiar afirma, fără exagerare, că în jurul Institutului condus de Gh. I. Brătianu și M. Berza, în care memoria întemeietorului era păstrată cu pietate de cei care-i duceau mai departe opera, se crease în timpul războiului un grup care împărtășea aceeași atitudine, nu numai etică, ci și politică, de opoziție față de dictatură.

Alții vor spune, poate, cîndva, în ce măsură pasiunea care-i însuflețea atît pe detractorii marelui istoric cît și pe cei care se voiau continuatorii lui era și, nemărturisit, politică sau personală. În orice caz, ca în epopeea homerică în care o luptă înverșunată se dă peste cadavrul eroului, istoriografia românească a cunoscut atunci o confruntare căreia marele exemplu al lui Iorga, de urmat sau de ocolit, i-a servit de criteriu decisiv în definirea pozițiilor. Articolele lui M. Berza, ca *Metodă istorică și falsă erudiție*, recenziile sale din „Revista istorică” și din „Revue historique du Sud-Est européen”, sînt pagini sincere și pilduitoare astăzi<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *La Mer Noire à la fin du Moyen Âge*, „Balcania”, IV, 1941, p. 409—435; *La colonia fiorentina di Costantinopoli nei sec. XV—XVI e suo ordinamento secondo gli statuti*, RHSEE, XXI, 1944, p. 137—154. O altă lucrare, care trata problema comerțului venețian în Marea Neagră, a fost sacrificată de M. Berza după ce a luat cunoștință de editarea, de către R. Morozzo della Rocca și A. Lombardo, a documentelor pe care avusese intenția de a le publica.

<sup>26</sup> *Der Kreuzzug gegen die Türken — ein europäisches Problem*, RHSEE, XIX, 1, 1942, p. 42—74.

<sup>27</sup> *Nicolae Iorga, istoric al Evului Mediu* (comunicare la 6 decembrie 1943), publicată de Institutul de Istorie Universală, București, 1944; versiunea franceză în RHSEE, XX, 1943, p. 5—30, și în *Nicolae Iorga, l'homme et l'oeuvre*, ed. D. M. Pippidi, Bucarest, 1972, p. 137—155; *Nicolae Iorga, moralist* (comunicare la 6 decembrie 1944), „Revista istorică”, XXXII, 1946, p. 8—36, și în *N. Iorga interpretat de...*, antologie de Florin Mihăilescu, București, 1979, p. 29—54; *Știință și metodă istorică în gândirea lui Nicolae Iorga* (comunicare la 16 martie 1945), „Academia Română, memoriile secțiunii istorice”, s. III, t. XXVII, 1946, p. 245—308.

<sup>28</sup> Pompiliu Teodor, *La Revue historique du Sud-Est européen et le modèle des Annales*, „Revue roumaine d'histoire”, XX, 4, 1981, p. 773—782, a remarcat că recenziile semnate de Gh. I. Brătianu, D. M. Pippidi și M. Berza „constituie

Interesul său pentru principalele aspecte ale pregătirii istoricului în general și pentru condițiile de elaborare a operei istorice și-a găsit prilej de manifestare odată cu chemarea lui M. Berza la catedra de „Metodologie și istoriografie, genealogie și heraldică” creată pentru el la Școala superioară de arhivistică din București. Acea instituție para-universitară, întemeiată în 1924 și reorganizată în 1931, avea drept scop pregătirea în științele auxiliare ale istoriei pentru paleografi, bibliotecari și experți grafici. În cadrul ei funcționa și Institutul de cercetări arhivistice (post-universitar). Există acolo o remarcabilă echipă de cadre didactice, din care, după reforma învățământului din 1948, Facultatea și institutele au putut alege specialiști de mare distincție: C. I. Andreescu, D. P. Bogdan, Em. Condurachi, Al. Elian, C. Grecescu, Maria Holban, Em. Lăzărescu, A. Sacerdoțeanu, Em. Virtosu. Raportul elogios al comisiei, din care făceau parte A. Oțetea și V. Papacostea, l-a recomandat pe M. Berza, la 19 aprilie 1945, pentru o catedră pe care el o ocupase din anul precedent, ca suplinitor, și la care avea să fie numit, prin decret regal, la 2 iulie 1945<sup>29</sup>.

Lecția de deschidere pe care a ținut-o în decembrie 1944 conține un adevărat program de lucru. Genealogia — pentru profesorul însărcinat să o predea — „este una dintre disciplinele cele mai folositoare istoricului”, dar, adăuga el cu același prilej, cu condiția să nu urmărească doar desfătarea sterilă a genealogistului, câtă vreme „probleme esențiale își așteaptă încă rezolvarea”. În rindul întâi al acestora, el amintea procesele sociale de formare și de „stingere” a unor clase: de exemplu, contopirea în burghezie a boierimii românești sau evoluția țărănimii („șerbirea treptată a acestei clase, mai ales în veacul al XVI-lea, păstrarea totuși și a unei țărănimii libere de moșneni și de răzeși, refacerea apoi, de asemenea treptată și nu numai în baza legiuirilor, a libertății țărănești, constituția satului bătrânesc și ieșirea țărănimii în cler și în burghezie”). De aici, necesitatea legării cercetărilor genealogice de istoria socială și de aceea a culturii<sup>30</sup>. Deși perioada în care a deținut catedra de la Școala de arhivistică (până în octombrie 1950, când a fost transferat la Facultatea de Istorie) n-a fost decît un episod în cariera sa științifică, M. Berza a dobîndit în această vreme o experiență de profesor și a fost îndemnat să reflecteze asupra problemelor de metodă istorică, particularități care, amîndouă, se recunosc în scrisul său.

În același timp se desfășura, paralelă, activitatea sa ca secretar de redacție (din 1941) la „Revue historique du Sud-Est européen”, singura revistă de istorie universală pe care a avut-o țara noastră. Trecînd, după moartea lui N. Iorga, sub direcția lui Gh. I. Brătianu și datorită unor colaboratori stalornici, români și străini (F. Babinger, Em. Condurachi, Valeria Costăchel, A. Eck, Maria Goleșcu, Maria Holban, M. Lascaris, V. Laurent, Fr. Pall, D. M. Pippidi), ea devenise desigur și cea mai bună din publicațiile istorice românești, de o valoare mult prețuită pe plan internațional<sup>31</sup>. În 1947, cînd ea și-a încetat apariția, M. Berza putea înre-

laolaltă o adevărată istorie critică a mișcării de idei istorice din epocă”. „Contribuția masivă a lui M. Berza și D. M. Pippidi” e semnalată și de Florin Constantiniu în *Enciclopedia istoriografiei românești*, p. 454.

<sup>29</sup> „Monitorul oficial”, CXIII, nr. 139, 22 iunie 1945, p. 5275—5276; *ibid.*, nr. 149, 5 iulie 1945, p. 5640—5641. Vezi A. Sacerdoțeanu, *Carnetul studentului*, ed. a II-a, București, 1945, și *Școala de arhivistică. Notiță informativă*, București, 1947.

<sup>30</sup> *Genealogia — disciplină auxiliară a istoriei*, „Hrisovul”, IV, 1944, p. 81—99.

<sup>31</sup> Vezi de exemplu recenziile lui M. Gyoni în „Revue d'histoire comparée”, IV, 1946, și cea anonimă din „Revue du Moyen Âge latin”, IV, 3, 1948, p. 333—336.

gistra cu satisfacție șapte volume, cu un total de 2400 de pagini, în numai șase ani<sup>32</sup>. Ani de război, patru din aceștia.

Etapa nouă care începea, una de tranziție, aducând dificultăți materiale și amărăciuni odată cu nădejtile ei și dezlănțuind marea ofensivă pentru refacerea din temelie a societății românești, l-a găsit pe M. Berza la vârsta maturității. Nu avea de renegat nimic din trecutul său. Fără să fi fost înscris în vreun partid politic, revoluția și socialismul nu puteau avea în el un dușman: dimpotrivă, în anii petrecuți în Italia, sub un regim fascist, rapoartele lectorului român la Roma îl denunțau drept „comunist”<sup>33</sup>. Ceea ce simțem îndreptățiți a înțelege din exagerarea delatorului este atașamentul ferm al lui M. Berza și al prietenilor lui din acea vreme față de valorile democratice.

După integrarea Institutului de Istorie Universală în cadrul, creat în 1948, al Institutului de Istorie și Filozofie al Academiei R.P.R., M. Berza a rămas colaboratorul acestei instituții, deținând între aprilie 1950 și octombrie 1952 funcția de șef de secție. Activitatea sa didactică a continuat în aceeași perioadă la Facultatea de Istorie (în 1950—1951 a ținut cursul de Istorie generală a Evului Mediu, iar în 1951—1952 un curs special despre răscoalele țărănești în sec. XIV—XVI). Cercetările sale, acum subordonate planului noii Academii, s-au îndreptat, cum era firesc, în aceste condiții, către istoria națională. Mai întâi documentarist în colectivul însărcinat cu întocmirea indicilor la colecția de documente Hurmuzaki, apoi într-un colectiv care pregătea materiale cu privire la lupta antiotomană a românilor — ceea ce i-a prilejuit studiile asupra reflectării relațiilor cu Imperiul otoman în istoriografia din Moldova în secolele XV—XVII —, M. Berza a întreprins apoi o lucrare de mari proporții pentru a urmări formele exploatații otomane exercitate asupra țărilor române.

Această vastă anchetă, cuprinzând izvoarele românești și occidentale, a avut în vedere toate efectele economice ale raporturilor cu Poarta: haraci, împrumuturi extraordinare, peșcheșuri oficiale și daruri întâmplătoare pentru sultan, membri ai familiei sale sau mari dregători, cumpărări de domnie, confiscări ale averii domnilor maziliți, prestațiuni în natură și în muncă. Manuscrisul acestei cărți, în prima formă de redactare — *Regimul economic al dominației otomane în Moldova și Țara Românească (sec. XV—XIX)*, 450 pagini — a fost la dispoziția cercetătorilor din 1952, circulând în câteva copii dactilografiate, și a fost folosit în mai multe lucrări și cursuri universitare<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Institutul de Istorie Universală „N. Iorga” la zece ani de la întemeiere, București, 1947, p. 23. Despre felul cum M. Berza și-a îndeplinit sarcinile ce-i reveneau ca director-adjunct al Institutului, vezi cuvintele de recunoștință ale lui Gh. I. Brătianu, *Dare de seamă de activitate pe anul 1943/1944*, București, 1945, p. 9.

<sup>33</sup> Scrisorile lui Claudiu Ispescu către N. Iorga, păstrate în arhiva familiei acestuia. Se mai poate adauga și colaborarea lui M. Berza, alături de G. Ivașcu și Lotar Radaceanu, la revista de stînga „Gîndul vremii”, editată de Mihai Uță la Iași.

<sup>34</sup> Un capitol, *Haraciul Moldovei și Țării Românești în sec. XV—XIX*, a apărut în „Studii și materiale de istorie medie”, II, 1957, p. 7—47. Rolul exploatații otomane în dezvoltarea social-economică a țărilor române a fost prezentat într-o comunicare la sesiunea științifică a Universității din București în iunie 1955. De asemenea, vezi *Variațiunile exploatații otomane în veacurile XVI—XVII*, „Studii”, XI, 2, 1958, p. 59—71, și *Die Schwankungen in der Ausbeutung der Walachei durch die Türksische Pforte im XVI.—XVIII Jhrh.*, „Nouvelles études d'histoire”, II, 1960, p. 253—269. Cf. și *Istoria României*, II, 1962, p. 776—791, și III, 1964, p. 13—23, 42—66, 346—352, 365—367, 370—389. Problema a mai fost tratată de M. Berza în prelegerile sale la Collège de France, în mai 1966 (inedite).

Conștiința profesională l-a obligat să revină apoi, de mai multe ori, asupra acestui manuscris, completându-l prin propriile sale cercetări ulterioare și aducându-i uneori modificări determinate de publicarea rezultatelor obținute de alții, dar un scrupul pe care mulți îl vor găsi excesiv l-a împiedicat să tipărească o lucrare pe care n-avea posibilitatea de a o verifica personal prin confruntarea cu tot ce se mai află inedit în arhivele turcești. Adevărul este că, de câte ori o comparație a fost cu puțință între documentele otomane, din care un număr mai mare au devenit cunoscute datorită muncii turcologilor români în cursul ultimului sfert de veac, și sursele folosite de M. Berza, diferențele s-au dovedit puțin însemnate. Precizarea sumei haraciului la o anumită dată, pe baza chiar a chitanțelor vistieriei turcești, față de calculul ei aproximativ de către acei martori, în general bine informați, care sînt agenții venețieni la Poartă nu e un câștig neglijabil pentru istoria economică, dar curba, ascendentă pînă în epoca lui Mihai Viteazul, descendentă după aceea, a obligațiilor Țării Românești și Moldovei a rămas, în mare, așa cum o schițase M. Berza<sup>35</sup>. Desigur, stabilirea echivalențelor de la o monedă la alta rămîne de făcut sau de refăcut, în funcție și de o istorie a prețurilor care, deși s-au publicat între timp o serie de cercetări parțiale, nu există încă. Există și lacune în informația pe care autorul a avut-o la dispoziție: ele nici nu sînt decît parțial împlinite de izvoarele otomane, cîte au apărut pînă acum, și erau, oricum, inevitabile într-o investigație preliminară. Progresul cunoștințelor noastre — destul de lent, de altfel, căci depinde, între alți factori, de accesul la arhive, pentru care condițiile nu sînt cele mai favorabile — va continua, fără îndoială, însă ar fi nedrept a judeca punctul de plecare furnizat de contribuția lui M. Berza numai după fragmentele publicate în timpul vieții sale. Editarea acestei lucrări, oricît de incompletă ar fi considerat-o autorul, trebuie să pună într-o largă circulație toate rezultatele la care el ajunsese: astfel, sporirea și rectificarea lor va pregăti o nouă sinteză, dorită și de acela care o încercase pentru înția oară.

Se poate presupune că printre motivele care l-au oprit pe M. Berza să-i dea textului său forma definitivă în anii imediat următori redactării a fost și greutatea de a-l tipări. Într-adevăr, în bibliografia sa există o lacună de șapte ani, pînă în 1954 cînd numele său reapare, semnînd un articol despre *B. D. Grekov, istoric de artă*.

În peisajul brusc schimbat al istoriografiei românești, fiecare rămînea să-și găsească locul. Pentru M. Berza, îndepărtat de la Facultate și de la Institutul de Istorie din 1952 pînă în 1954, a fost salvatoare intervenția lui G. Oprescu în urma căreia a devenit colaborator extern al Institutului de Istoria Artei. În

<sup>35</sup> Vezi M. A. Mehmet, *Din raporturile Moldovei cu Imperiul otoman în a doua jumătate a veacului al XV-lea*, „Studii”, XIII, 1960, 5, p. 165—178; idem, *Un document turc concernant le kharatch de Moldavie et de Valachie aux XV<sup>e</sup>—XVI<sup>e</sup> siècles*, RESEE, V, 1—2, 1967, p. 265—274; M. Guboglu, *Le tribut payé par les Principautés roumaines à la Porte jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle, d'après les sources turques*, „Revue des Etudes Islamiques”, 1969, 1, p. 49—80; M. Maxim, *Recherches sur les circonstances de la majoration du kharadj de la Moldavie entre les années 1538—1574*, „Bulletin de l'AIÉSEE”, X, 2, 1972, p. 233—261; idem, *Relațiile Moldovei și Țării Românești cu Imperiul Otoman în a II-a jumătate a veacului al XVI-lea; evoluția haraciului și peșcheșurile anuale, teză de doctorat*, sub conducerea prof. M. Berza (1975, inedită); V. Veliman, *Cîteva considerații privind haractul Moldovei la mijlocul sec. al XVI-lea*, „Anuarul Institutului de istorie și arheologie «A. D. Xenopol» din Iași”, XIX, 1982, p. 286—293; idem, *Un document turc de la 1552 concernant le kharatch de la Moldavie*, „Studia et acta orientalia”, XI, 1983, p. 100—104.

aceste împrejurări, în fața unor probleme de artă medievală românească, el a luat în stăpînire un domeniu puțin cercetat: miniaturile de pe manuscrise. Fără entuziasm dar cu obișnuita temeinicie, s-a ocupat și de arhitectura moldovenească în epoca lui Ștefan cel Mare sau la Secevița. Începuse chiar să lucreze la o monografie artistică a orașului Iași, pe care n-a avut răgazul de a o duce la bun sfîrșit<sup>36</sup>.

Că acestea, deși dezvoltate sub impulsul unor vicisitudini personale, nu erau preocupări accidentale, ci o extindere a interesului său pentru viața societății medievale, a cărei înțelegere deplină este posibilă numai prin cunoașterea culturii ei, o dovedește activitatea lui M. Berza din anii următori, din ce în ce mai larg ramificată.

Pe de o parte, revenirea la Facultate (conferențiar — 1955, profesor titular — 1957, șef de catedră — 1964) a însemnat o muncă tenace de regîndire a unei întinse epoci istorice, nu numai pentru cursul general, ci mai cu seamă în legătură cu aspectele tratate în cursuri speciale: istoria Italiei, istoria istoriografiei medievale și moderne, societatea Europei de Apus în sec. X—XV, răscoalele țărănești în sec. XIV—XVI, orașul medieval în Europa apuseană (curs în 1958—59, stenografiat, 400 p.), cultura medievală în sec. XI—XV, criza societății feudale franceze în sec. XIV—XV. În 1961—62 cursul special al lui M. Berza avea drept subiect formarea relațiilor capitaliste în Europa apuseană, în 1968—69 era vorba de războaiele civile din Franța în sec. XVI, în 1970—71 despre istoria Venetiei. Cine-și poate închipui posibilă inovația într-o asemenea materie aici, cu bibliotecile noastre sărace? Ceea ce conta era puterea formativă a acestui învățămînt, experiența culturală pe care o deschidea ascultătorilor săi.

Un profesor de vocație, desigur, cum puțini au fost în Universitatea bucureșteană, deși trebuie să recunoaștem cît de norocoasă este acea catedră la care el le urma dascălilor săi Brătianu și Oțetea care, la rîndul lor, îi succedaseră lui Iorga. Întrebarea dacă era, sau nu, un profesor popular nu are sens, fiindcă răspunsul depinde de sensibilitatea, inteligența sau educația participanților la un sondaj. Dintre studenți, unii puteau fi stingheriți de politețea ușor distantă care era nota distinctivă în contactele sale personale, pe cînd alții au fost atunci definitiv cîștigați de cite un gest al său de atenție binevoitoare. Colegii săi mai tineri îi datorează recunoștință pentru interesul generos pe care l-a manifestat întotdeauna față de pregătirea și cariera fiecăruia dintre ei. Hotărîrea de a se retrage în 1973, cînd ar mai fi putut aștepta încă patru-cinci ani pînă la limita de vîrstă, a fost reacția la o situație a istoriei în învățămînt care nu mai corespundea exigențelor lui, determinate de concepția sa despre științele sociale și de rostul pe care li-l atribuia în cultura vremii noastre. La acest rost au dreptul prin interacțiunea lor, prin dimensiunile tot mai vaste, conturate de frontierele lor mobile, prin capacitatea lor de a șlefui mereu utilajul mental de care se folosește omul modern, precum și, în cazul istoriei, prin sensul moral al spectacolului neconținut schimbător, după cum schimbătoare sînt și concluziile privitorului.

M. Berza a vrut ca școala românească, de toate gradele, să modeleze personalități umane vrednice de o societate mai bună decît a noastră și, de aceea, și-a pus problema educatorilor. S-a neliniștit ca aceștia să nu devină „elemente pasive, lipsite de curaj intelectual și de gîndire personală“, cum observa în 1955,

<sup>36</sup> Pînă în 1961 redactase 90 de pagini dactilografiate. S-ar putea ca manuscrisul să se găsească în arhiva Institutului de Istoria Artei.

Într-o notă conținând propuneri de perfecționare a structurii Facultății de Istorie. A insistat ca formația științifică a absolvenților, viitori profesori, să pună accentul pe exigența unui efort de elaborare propriu. A crezut că prima îndatorire față de ei este „a le păstra treaz simțul responsabilității, sentimentul complexității judecăților istorice, al angajării permanente pe care o solicită, al primejdiei insidioase a alunecărilor și, ca atare, al necesității unei maxime rigori intelectuale și morale”. Istoria obligă. M. Berza n-a ostenit să o repete, conștient „de imensa capacitate educativă a acestei științe, de conținutul ei ideologic, de valoarea moștenirii noastre istorice ca piatră de temelie pentru construirea viitorului”<sup>37</sup>.

Pe de altă parte, activitatea sa de cercetare științifică a fost consacrată în anii 1958—1963 tratatului de Istorie a României, ca redactor responsabil (adjunct) la volumele II și III, la care colaborarea sa însumează cca 400 de pagini, fără a mai socoti munca de coordonare. Înghesbarea acestei mari sinteze colective l-a atras cu o pasiune durabilă. Nu numai fiindcă-i dădea prilejul de a se apleca iarăși asupra trecutului românesc — ceea ce a făcut în același timp, din când în când, și în vederea unor cursuri sau seminarii — ci din cauza credinței că principiile îndrumătoare ale noii științe istorice românești permit o înțelegere mai pătrunzătoare a condițiilor în care dinamica internă a raporturilor de forțe sociale a creat în cele din urmă o națiune și un stat<sup>38</sup>. Această convingere l-a stăpînit ca să nu se mai risipească niciodată. Dovada că metoda și concepția marxistă n-au influențat numai vremelnice chipul său de a concepe desfășurarea istorică s-a înfățișat mai clar decât oricînd celor ce l-au ascultat pe M. Berza, în 1976, recomandînd autorilor viitoare *Istorie a României*, la alcătuirea căreia urma și el să contribuie, o stăruință în spiritul interpretării marxiste al cărei exemplu, sincer și intransigent, l-a dat el însuși. Din atașament față de o alegere, nu a tinereții îndepărtate, ci a maturității, din nevoia de certitudine, poate, fiindcă vine o vreme cînd „l'esprit de finesse” nu-i mai ajunge celui care l-a practicat o viață întreagă și care acum caută „l'esprit de géométrie”.

În biografia științifică pe care o schițăm aici, preocupările de istorie universală cu care debutase au continuat deci, cu o întrerupere, pînă la capăt, și cele de istorie românească, de la o vreme paralele cu cele dintîi, le-au completat. O a treia carieră a lui M. Berza, ultima, începe în 1963, odată cu numirea sa ca director al Institutului de Studii Sud-Est Europene. Înființarea acestuia, în împrejurări parțial cunoscute chiar din relatările sale<sup>39</sup>, reda viață unei tradiții în care se contopeau inițiativa lui N. Iorga, încă din 1913, de a crea un institut „pentru studiul Europei sud-estice”, și aceea a lui Victor Papacostea, care întemeiase, treizeci de ani mai tîrziu, un alt institut „de studii și cercetări balcanice” (ambele trecute în rîndul amintirilor în 1948). Ideile directoare ale celor două

<sup>37</sup> *Istoria și formarea politico-ideologică a noilor generații* (1978, inedit).

<sup>38</sup> Vezi articolele *O nouă medievalistică românească*, „Contemporanul”, 1959, și *Problemele Evului Mediu în Istoria României*, „Viața Românească”, XIV, 3, martie 1961, p. 124—136. A colaborat cu două capitole, privind secolele XVI—XVII, la *Istoria poporului român*, sub redacția acad. Andrei Oșetea, București, 1970 (trad. italiană, Roma, 1971).

<sup>39</sup> Vezi întregul nr. 1—2 din „Bulletin de l'AIÉSEE”, I, 1963; *ibid.*, IV, 1—2, 1966, p. 3—7. În arhiva Institutului se păstrează un memoriu adresat de M. Berza președintelui Academiei, Miron Nicolescu, la 6 decembrie 1963 (16 p.) și cuvîntarea sa la sesiunea științifică a Institutului din iulie 1969 (15 p.), pe care le-am folosit pentru redactarea acestei Introduceri.

așezăminte adoptate acum drept model nu fuseseră întocmai aceleași<sup>40</sup>: a le concilia și a prelua din ele ceea ce putea servi pentru orientarea noului Institut avea să fie cea dintii sarcină a celui chemat — într-o ordine mai practică — să-i aleagă cadrele și să-i fixeze planul de cercetare.

Au fost, la început, folosite forțele altor institute existente și, treptat, s-a căutat promovarea unor elemente tinere prin încadrarea de absolvenți de la diferite facultăți, care urmau să-și întregască pregătirea în domeniul studiilor sud-est europene. Deosebita stăruință cu care directorul Institutului s-a ocupat, în măsura în care împrejurările i-au îngăduit-o, de formarea unor cercetători competenți se reflectă și în proiectele pe care le făcea în vederea Congresului de la București din septembrie 1971. Cu doi ani înainte, el avertiza: „nu trebuie să primim pe bizantinistii din întreaga lume, oferindu-le doar săli de reuniune și săli de banchet. Trebuie să venim cu specialiști care să poată sta de vorbă pe probleme de bizantinologie cu cei veniți din toate părțile lumii“<sup>41</sup>.

Sarcina următoare a fost de a stabili legături cu celelalte institute sau centre de cercetări care, după constituirea Asociației Internaționale de Studii Sud-Est Europene, au început să apară și în alte țări (R. F. Germania, Austria, Grecia, Iugoslavia, Bulgaria, U.R.S.S., S.U.A., Franța). Încadrarea în mișcarea științifică internațională, schimburile de cărți și reviste sau de burse pentru cercetători, au dat un impuls hotărîtor — indispensabil, de altfel — constituirii unei biblioteci și întregii activități a Institutului în primii săi zece ani. La aceasta și-a adus contribuția firească și periodicul editat de Institut, „Revue des études sud-est européennes“, care, de la cele dintii volume, compacte, solide, hrănite de știința unor colaboratori, români și străini, de cel mai înalt nivel și cuprinzînd un domeniu vast (istorie, filologie și istoria literaturii, istoria artei, drept, economie și sociologie, folclor și etnografie — ceea ce corespundea structurii interne a acestui institut, pluridisciplinar prin însuși rostul său) s-a impus atenției specialiștilor. De aceea crearea Institutului a fost o biruință a culturii românești și menținerea sa, cu mijloace sporite, cu întărirea mînunchiului său de cercetători care ar fi să formeze o școală științifică destinată a pregăti și generațiile următoare — căci o tradiție înseamnă continuitate, nu-i așa? — trebuie să asigure și pe această cale rolul pe care România de astăzi și l-a asumat în întemeierea păcii, înțelegerii și colaborării între popoare<sup>42</sup>.

Istoria Sud-Estului Europei, ca un complex sistem de probleme din care fac parte în permanență și cele ale istoriei românești, a reprezentat o a treia zonă, intermediară, între cea general-europeană și cea locală, națională, în concepția lui M. Berza despre obiectul studiilor sale. Imaginea unui întreit inel concentric e, de altfel, cea pe care a folosit-o el însuși pentru a organiza sistematic opera uriașă a lui N. Iorga<sup>43</sup>. Pentru învățatul credincios înainte de toate

<sup>40</sup> Vezi Nicolae-Șerban Tanașoca, *Victor Papacostea, note pentru un portret*, introducere la Victor Papacostea, *Civilizație românească și civilizație balcanică*, București, 1983, p. 16—22.

<sup>41</sup> Din cuvîntarea citată, la sesiunea Institutului, în iulie 1969.

<sup>42</sup> Cf. M. Berza, cuvînt-înainte la culegerea de studii *România în Sud-Estul Europei*, 1979, p. 7—8: „Într-un context internațional nou și într-o vreme cînd conștiința popoarelor despre drepturile și îndatoririle lor a făcut pași înainte, România, prin inițiativele ei clarvăzătoare, se găsește din nou în fruntea eforturilor pentru o cît mai strînsă apropiere între popoarele Sud-Estului european, pentru necesara lor colaborare pașnică“.

<sup>43</sup> *N. Iorga*, București, 1965, p. 27—53 (text bilingv, românesc și francez, al unei lecții la cursurile de vară de la Sinaia).

unui principiu de metodă, contactul direct cu izvoarele, necunoașterea limbilor balcanice era un mare neajuns, deoarece îi interzicea să se apropie de orice alt sector al istoriei sud-est europene decât cel românesc. Consecința a fost că demersul său științific s-a orientat către interferențele cu cultura apuseană sau cu cea românească și către marile sinteze în care bogata sa experiență — de fapt, deprinderea de a recunoaște, dincolo de episodic și particular, marile curente ce străbat istoria universală, cu mișcări sociale sau intelectuale — putea compensa absența unor detalii de informație. „A nu vedea pădurea de atîția copaci” a fost întotdeauna o primejdie pentru istorici, mai ales pentru cei balcanici, ispițiți să acorde precădere diversității asupra unității. Dar obiectul propus de M. Berza cercetărilor era cunoașterea Sud-Estului european ca ansamblu de civilizații și nu în frînturile sale. De aceea se poate spune cu un termen devenit clasic, că el a fost un istoric al „duratei lungi”. În sfîrșit, spre a-i da o bază teoretică sintezei, interesul constant al lui M. Berza pentru problemele de metodologie s-a manifestat prin reflecții cu privire la locul studiilor sud-est europene printre celelalte științe umanistice<sup>44</sup>.

Așadar, la un bilanț obiectiv, contribuția omului de știință și în acest domeniu nu e mai puțin prețioasă decât a organizatorului. Din păcate, la o anumită vîrstă cu care prestigiul e îndeobște asociat și la o anumită treaptă dintr-un *cursus honorum* ascendent, nelipsit de accidente în acest caz, apelul la organizator se face întotdeauna mai insistent. Sarcina de a pregăti și de a conduce, între multe alte întruniri științifice găzduite în capitala României, în 1971 cel de-al XIV-lea Congres Internațional de Studii Bizantine (în calitate de secretar general, V. Grecu deținînd o președinție onorifică drept omagiu adus unei lungi vieți de erudit) și în 1974 al III-lea Congres Internațional de Studii Sud-Est Europene (în calitate de președinte) a fost pentru M. Berza mai puțin o răsplată meritată, cît o muncă istovitoare, căreia omul de o conștiințozitate atentă la orice amănunt i-a dăruit de fiecare dată toate puterile sale.

Acestea erau puse la grea încercare de un ritm de viață în care trecerile de la o ședință la alta, dintr-un comitet la altul, aveau funcția de repere zilnice. În ultimii ani ai vieții, M. Berza era membru corespondent al Academiei R.S.R. (din 1963), membru titular al Academiei de Științe Sociale și Politice (1970), ales în 1975 membru corespondent al Academiei Sîrbe de Științe, și în 1978 al celei Portugheze de Istorie. Din 1964 era președintele comitetului național român de studii sud-est europene și membru în comitetul Asociației Internaționale de Studii Sud-Est Europene, din anul următor președinte al comisiei internaționale de istoria ideilor în cadrul aceleiași Asociații, vicepreședinte al Asociației Internaționale de Studii Bizantine (1971—1976), din 1975 membru în biroul comisiei internaționale de istorie maritimă. Totodată, începînd din 1970, făcea parte din biroul Comitetului internațional de științe istorice.

Totuși, cu prilejul împlinirii a 30 de ani de profesorat sau cînd a trecut pragul vîrstei de 70 de ani, aniversări care, de cele mai multe ori, capătă un caracter festiv, pentru a consola tristețile fatalității biologice și pentru a-i întări celui sărbătorit sentimentul, totdeauna șovăitor, de a-și fi făcut datoria, M. Berza a refuzat acest omagiu din partea revistei pe coperta căreia figura numele său,

<sup>44</sup> *L'AIÉSEE et la collaboration scientifique internationale dans l'étude du Sud-Est européen*, RESEE, XII, 1974, 1, p. 5—16; *Les études du Sud-Est européen, leur rôle et leur place dans l'ensemble des sciences humaines*, ibid., XIII, 1975, 1, p. 5—14.



revista Institutului condus de el. El singur, spre a-și da socoteală sieși, obișnuia să-și noteze îndatoririle îndeplinite și cele pe care le mai avea înainte<sup>45</sup>. Însemnările acestea arată că a rămas pînă la capăt un om de muncă dîră, fără odihnă. Pentru M. Berza, care a fost, printre istoricii români, unul din rarii moraliști, era însuși sensul vieții sale.

<sup>45</sup> În 1976 de exemplu, 4 articole și comunicări, 6 referate la lectura unor teze de doctorat, 14 recenzii, împreună cu conferințele, participările la mese rotunde și simpozioane sau emisiunile la radio au însumat 292 de pagini. În 1977 au fost 48 de angajamente realizate, printre care două lungi articole, a vorbit la radio de patru ori, la televiziune de două ori, a scris șase articole în presă, a ținut conferințe la Tulcea, Golești, Pitești, Curtea de Argeș, Vălenii de Munte, Iași, a luat parte la două simpozioane, a prezidat un colocviu internațional la București și a participat la altul, la Varna, a călătorit pentru conferințe și reuniuni ale unor comitete internaționale la Sofia, Atena, Milano, Puerto de la Cruz și Paris. Aici a revenit iarăși la Bibliothèque Nationale pentru a transcrie documente inedite în vederea unui studiu pe care n-a mai avut timp să-l scrie. Evident, viața publică pulverizează și simțul datoriei întinde capcane. E o situație, în cazul de față, dramatică, pe care o ilustrează, cu atît mai elocvent cu cît sînt incomplete, aceste Însemnări din 1978, constituind ultima pagină a unei autobiografii :

- „1) 7 ian. Simpozion Casa Prieteniei R. S. — Conștiință istorică și conștiință națională.
- 2) ian. Emisiune italiană, 30 de ani de istoriografie (înreg. dec. 77).
- 3) ian. Paragrafe 1—2 *Istoria Armatei*, 23 p. (începute dec. 77).
- 4) Notă rev. Lombard, *Les métaux*, 5 pag.
- 5) 4 febr. Radio — înreg. Luptă socială — luptă națională (emis. 7 feb.).
- 6) 4 febr. Televiz. italiană, înreg. Ideea de romanitate la români.
- 7) 6 febr. Ordinul Meritul Științific — discurs, 1 pag.
- 8) 15 febr. Paragraf 3 *Ist. Armatei* — 26 p.
- 9) 16 febr. Televiz. înreg. Hasdeu (emisiune 1 martie).
- 10) 18 febr. Referat premiu *Documente turcești*, 1 1/2 pag.
- 11) 24 febr. înreg. emis. radio — Relații științifice cu Franța, în fr.
- 12) 22 martie, înreg. emis. Iorga și unitatea națională.
- 13) 26 martie, referat *Rusia kieviană* [de V. Costăchel], 11 p.
- 14) 28 martie, înreg. emis. 1848 și cultura epocii (emis. 4 aprilie).
- 15) 29 martie, doctorat Rezachevici.
- 16) 30 martie, televiziunea portugheză.
- 17) 10 aprilie, Amintiri liceul Tecuci, 1 p.
- 18) 19 aprilie, referat teză B. Daicoviciu, 9 p.
- 19) 21 aprilie — Conferință Curtea de Argeș, Căderea Constantinopolului, condiții și consecințe.
- 20) 28 apr. Paragr. 4 *Ist. Armatei*, 22 p.
- 21) 2 mai, *Ideea romană la români sec. XVII—XIX*, 10 1/2 p.
- 22) 4 mai, 2 referate doctorat A. Ghiață (95 p.).
- 23) 6—21 mai — Călătorie Portugalia (conferințe Univ. Lisabona, Porto, Coimbra, comunicare Academia de Istorie, radio, televiziune, presă, Lisabona și Porto).
- 24) mai (Lisabona) art. *Quelques remarques sur la culture roumaine du Moyen Âge* — 6 p.
- 25) 23 mai, Casa Prieteniei R. S. : Unitate și independență națională, 25 minute.
- 26) 25 mai, condus sesiunea științifică Birlad și *Considerații despre unitate, continuitate și independență la români*, 40 minute.
- 27) 26 mai, condus colocviu româno-turc ; scurte concluzii.
- 28) 6 iunie, conferință Portugalia (ziua națională).
- 29) 18—26 iunie, Călătorie Albania — Expunere : relații româno-albaneze.
- 30) 7 iulie, prezidat comemorarea J. J. Rousseau.
- 31) Referat St. Brezeanu, *Istoria Bizanțului, cronologie*, 11 p.\*.

În ajunul internării în spital pentru o operație a cărei gravitate nu și-o ascundea, a întârziat la Institut, scriind ultimele scrisori, până la ora 3. A murit, exact o lună mai târziu, la 5 octombrie 1978.

#### IV

Omul își depășea opera, s-ar spune. Oricît de complexă și de puternică, în forma cea mai stăpînită, ar fi fost personalitatea lui Mihai Berza, disproporția nu e mai adevărată în acest caz decît în altele din jurul lui, în care aceleași împrejurări au acționat, cînd frustrînd, cînd stimulînd. Asupra unei existențe de erudit, de savant și de gînditor, ele și-au avut inevitabil influența lor, directă sau învăluită.

A fost M. Berza un erudit? Erudit, se știe, este acela care scrie multe note lungi în josul paginilor sale și textele din culegerea pe care o prezentăm n-au note deloc sau aproape. Lăsînd gluma la o parte, trebuie să ne înțelegem asupra sensului dat cuvîntului acesta atît de folosit încît a ajuns să însemne orice. Pentru unii este vorba doar de o acumulare neîngrădită, nesfîrșită, de informații, o performanță a memoriei. Însă plăcerea de a stabili precis adevărul unui detaliu, pornirea de a trece prin sită infinitul mărunț, trec sub același nume de „erudiție” și sînt trăsături ale omului de știință angajat într-o experiență cutezătoare a intelectului. Ea implică răbdare disciplinată și, odată cu precauțiile de metodă, o încredere tenace în puterile omenești de cunoaștere.

Împotriva „erudiției” sterile, de un obtuz pragmatism, M. Berza formulase cîndva acuzații grave. De pildă, cu privire la ambiția bibliografiei exhaustive, care urmărește „prilejul de a-ți dovedi rîvna de a căuta în cărțile altora și nu acela de a expune un material din care să rezulte o idee”<sup>46</sup>. Despre cultul documentului, indiferent de valoarea sa, spunea în focul aceleiași polemici: „s-a ajuns azi la credința că orice petec de hîrtie înnegrit mai ieri-alaltăieri merită să vadă lumina tiparului”. Sau despre aglomerarea, pînă la intoxicare, a amănuntelor: „Vom ajunge astfel să cunoaștem numele vorniceilor lui Ioniță Sandu Sturza și pe cei de ai treilea logofeți ai lui Mihai Vodă Racoviță... dar vom continua să ignorăm atîtea lucruri care ar trebui știute despre natura raporturilor dintre Țările Românești și Polonia, Ungaria sau Turcia, despre transformările sociale din veacul al XVI-lea ori acele economice din veacul trecut”. Ceea ce înseamnă deplasarea interesului spre problemele majore. Dar trebuie adăugat: „minor cu adevărat nu e în știință decît ceea ce nu-ți poate fi de folos în nici un chip în reconstituirea unui întreg de viață istorică”. Amănuntele, prețioase în constituirea documentării, devin de prisos într-o demonstrație al cărei raționament nu trebuie să piardă din vedere esențialul. Deși rezervat față de excesul de rereșințe, 1 se părea că a menționa „vechi articole uitate demult prin periodice”<sup>47</sup> este o datorie de onestitate față de predecesori.

Un exemplu de atenție a lecturii și un model de analiză găsim în articolul său despre cei doi Vlad Țepeș — al istoriei și al legendei — care s-a

<sup>46</sup> *Metodă istorică și falsă erudiție*, „Revista istorică”, XXX, 1944, p. 98—101.

<sup>47</sup> Prefața la Andrei Pippidi, *Contribuții la studiul legilor războiului în Evul Mediu*, București, 1974, p. 6.

dezvoltat dintr-o recenzie la două lucrări pe această temă, discutînd minuțios valoarea argumentelor unei interpretări sau alteia<sup>48</sup>. Era mai mult decît de ajuns pentru a dovedi că învățămîntul de severă erudiție al maeștrilor lui M. Berza de la Hautes Études n-a dat numai roade timpurii, ci a avut o înfrîurire decisivă asupra gîndirii sale științifice, pînă la sfîrșit.

Savantului îi este rezervat, după tipologia schițată de un critic de la începutul secolului nostru, să descopere fapte materiale<sup>49</sup>. Distincția aceasta între el și erudit este, trebuie s-o admitem, îndoielnică. Dar dacă am accepta totuși o reducere a rolului erudiției la sarcina auxiliară de a transmite informații înregistrate anterior și am separa de ea fapta „descoperirii”, ca și cum originalitatea i-ar fi proprie numai „celui care știe”, savantului? În realitate, el știe ce caută, pe cînd eruditul ar putea fi căutătorul pe care o curiozitate dezinteresată, prudența investigației și scrupulul „obiectivității” îl abat de la o singură cale, cea ațintită spre un rezultat imediat utilizabil, preconcept. În nici unul din textele publicate în acest volum, M. Berza n-a făcut operă de descoperitor. Explicații, apropieri, ipoteze — toate sînt ale autorului, dar pe un material deja cunoscut, redistribuit și luminat de judecata sa proprie. În schimb, calitățile savantului se găsesc, pentru a alege numai cîteva exemple, în studiile provocate de discuția tezelor lui Pirenne: cel despre călătoria papii Ioan al VIII-lea în Franța, demonstrînd că navigația în Mediterana a fost blocată de expansiunea arabă de-a lungul țărmurilor acestei mări, sau cel despre o instituție de drept roman („causidicus”) care supraviețuiește invaziilor barbare. În amîndouă cazurile, ideea istoricului belgian că unitatea mediteraneană a lumii antice a rezistat pînă la cucerirea musulmană a Africii de Nord, Spaniei și Siciliei se găsește confirmată. De asemenea, aceleași calități se întînesc în cercetările consacrate școlii moldovenești de miniatură, în care M. Berza a avut ocazia de a edita ilustrația tetraevanghelului de la Putna din 1504—1507 sau de a identifica, pe baza ornamenticii și a iconografiei, proveniența unui manuscris din 1502, aflat la Viena, dar care aparține incontestabil tradiției artistice din Moldova<sup>50</sup>. Firește, ele sînt evidente în laborioasa reconstituire a sistemului de obligații economice impus țărilor române de dominația otomană și a evoluției sale în timp. Să adăugăm și o contribuție de istorie a istoriografiei, întemeiată pe corespondența inedită a lui N. Iorga<sup>51</sup>. Deși această enumerare este incompletă, nici atît nu ar fi deloc puțin într-o vreme cînd în știința istorică se pune mai mult preț pe recitirea izvoarelor decît pe dezvăluirea altora noi, ceea ce înseamnă valorificarea unui capital de informație mereu același, dar altfel clasat și altfel înțeles.

Atunci, gînditorul? El reține și asociază, cîteodată din planuri sau domenii cu totul diferite, aceleași fapte pe care el însuși sau alții le-au adus la

<sup>48</sup> Vlad Țepeș, *ses règnes et sa légende. En marge de deux livres récents*, RESEE, XV, 2, 1977, p. 325—354. Însă, firește, nu e vorba de „goana după amănunt, după orice fel de amănunt”, pe care o criticase altădată (*Metodă istorică și falsă erudiție*, „Revista istorică”, XXX, 1944, p. 99).

<sup>49</sup> Jean Psichari, *Ernest Renan. Jugements et souvenirs*, Paris, 1925, p. 24—64.

<sup>50</sup> M. Berza, *Ultimul manuscris miniat din epoca lui Ștefan cel Mare*, SCIA, II, 3—4, 1955, p. 109—131; idem, *Unde a fost lucrat manuscrisul călugărului Filip din 1502? În Omagiu lui P. Constantinescu-Iași*, București, 1965, p. 275—282.

<sup>51</sup> *Petite histoire d'un grand livre: „Philippe de Mézières (1327—1405)” par N. Iorga. A l'occasion d'une nouvelle édition*, RESEE, XI, 3, 1973, p. 443—459. *Vezi și Dubrovnik et son passé évoqués par Nicolas Iorga*, „Balcanica”, VIII, 1977, p. 89—100.

lumină și din reflecția asupra lor cutează să tragă concluzii cu privire la fenomenele trecutului. Nu numai ale trecutului, de altminteri, ceea ce dă observațiilor sale, fiind e vorba de un moralist, preocupat de considerații etice, un caracter totdeauna actual. Ca gânditor din această familie, M. Berza s-a pasionat de studiul oricărei societăți omenești, fără a o pierde din vedere pe aceea în mijlocul căreia trăia. Unitatea manifestărilor simultane ale unei societăți, continuitatea lor peste veacuri și interdependența între societățile aceleiași vremi, erau postulate, exigențe ale spiritului său. Întreaga lui operă este pătrunsă de o concepție bine organizată, veșnic prezentă — pe care autorul nu se oprea, deci, s-o afirme chiar în pagini de caracterul efemer al cărora nu se putea îndoi —, iar morala care se răsfrânge din ea este conținută în ideile de solidaritate între popoare și de demnitate umană. „Oamenii, ei, trebuie regăsiți”<sup>52</sup>, scria M. Berza, înțelegând prin aceasta analiza raportului dintre ins și societate, cu o generoasă, caldă, năzuință de a întâlni, dincolo de document, omul, mai degrabă cel de rînd decît figura oficială: o concepție care fusese a lui M. Bloch și L. Febvre, dar și — cum am putea-o uita? — a lui N. Iorga. La această concepție, pe care n-a împrumutat-o de-a gata și de la un singur profesor, el a ajuns treptat printr-un efort personal.

M. Berza a făcut parte din a treia generație de istorici români care nu și-au mărginit cercetările la trecutul țării lor, ci și-au extins studiile la Europa apuseană. Prima generație fusese într-o asemenea măsură dominată de personalitatea coplesitoare a lui N. Iorga încît se uită ceilalți reprezentanți ai ei, I. Sîrbu și I. Ursu, pentru care, de altfel, cercetarea arhivelor și bibliotecilor occidentale era numai un mijloc de a-și îmbogăți informația studiilor lor, al căror subiect a rămas românesc. Iorga însuși, pe lângă îndrumările primite de la Xenopol la Iași, era produsul universității germane, în care, contrar celor spuse mai tîrziu, n-a fost elevul lui Lamprecht, ci a aderat la filosofia istorică a lui Ranke cînd acesta abia murise de cîțiva ani. El a asimilat aici tradiția de editare a documentelor, ilustrată de *Monumenta Germaniae Historica*, pe care avea să o regăsească la Paris, unde era reprezentată de Monod și Bémont la secția a IV-a de la Hautes Études<sup>53</sup>. Între creațiile lui Iorga, trebuie menționate două: constituirea unui public pentru lecturile istorice în România și întemeierea unui învățămînt de istorie universală care, înainte de el, nu existase decît nominal, pe baza traducerii celui mai răspîndit manual francez al timpului. Următoarele două generații au beneficiat direct de contactul cu Iorga, care, profesor universitar de la 23 de ani, și-a păstrat catedra pînă în ajunul morții sale crunte, în 1940. Unii reprezentanți ai celei de a treia generații (Maria Holban, Em. Lăzărescu, Al. Ciorănescu) au fost elevii lui Iorga, alții au primit influența lui prin mijlocirea profesorilor lor: M. Berza de la Gh. I. Brătianu, la Iași, Fr. Pall de la C. Marinescu, la Cluj. Cînd se va scrie, după exemplul dat de E. Lovinescu

<sup>52</sup> Vezi mai sus, nota 48.

<sup>53</sup> El singur și-a mărturisit o parte din aceste datorii în trei texte autobiografice mai puțin cunoscute: *Les études d'histoire en Roumanie pendant le XIXe siècle*, Paris, 1933; *Despre civilizația românească la 1870*, „Academia Română, memoriile secțiunii istorice”, s. III, t. XIX, 1937, p. 199—210; *Un profesor francez, Charles Bémont*, București, 1940. Pe baza unei comune filosofii a istoriei, inspirată de Herder și Goethe, avîndu-și sorgința în iluminismul tîrziu, contopit cu primul romantism, Iorga și Burckhardt sint alăturați în reflecțiile lui Hugh Trevor-Roper, *History and Imagination*, „Times Literary Supplement”, 25 iulie 1980, p. 834.

pentru Maiorescu, o carte despre „N. Iorga și posteritatea lui critică“, M. Berza va ocupa acolo un loc de seamă<sup>54</sup>.

Generația lui M. Berza, urmînd imediat celei care a participat la războiul întregitor al unității naționale, s-a găsit implicată odată cu aceea în reconstruirea unei culturi românești mai cuprinzătoare și mai deschise către Europa (în sensul tradițional care i-a fost dat acestei noțiuni de la pașoptiști încoace). O efervescență intelectuală extraordinară este unul din semnele ei distinctive, altul este sentimentul unei datorii față de patrie. Devotamentul pentru colectivitate și interesul pentru problema justiției sociale erau unite într-o formulă de civism impusă de clipa istorică<sup>55</sup>.

Pe de altă parte, M. Berza a fost dintre aceia care au avut fericitul privilegiu de a-și completa studiile în străinătate și s-au bucurat astfel de răgazul unor ani de bibliotecă înainte de intrarea în învățămînt. În contact cu istoriografia italiană sau cu cea franceză, ale căror metode le asimilau cu atît mai rapid cu cît cunoscuseră chiar din țară, ei au dobîndit încrederea că istoricii români puteau aduce ceva nou în investigarea unor probleme ale istoriei Occidentului. În numai douăzeci de ani, cîți despart sfîrșitul primului război mondial de începutul celui de al doilea, istoria generală — „universală“, în terminologia lui N. Iorga — s-a dezvoltat în România cu o vigoare pe care o vedesc cele două volume de „Mélanges d'histoire générale“ (editate în 1927 și 1938 de C. Marinescu), publicația periodică a Școlii de la Fontenay-aux-Roses, „Mélanges de l'Ecole Roumaine en France“ (14 volume pînă în 1938, apărute sub îngrijirea lui N. Iorga) și îndeosebi amintita „Revue historique du Sud-Est européen“. După o inițiere ca aceea pe care o asigurau stagiile de specializare la Paris și Roma, cineva putea apoi să se întoarcă și la școala de meserii din Fălțiceni, în așteptarea promovării, și într-adevăr unii dintre cei care își dovediseră astfel înzestrarea de cercetători au rămas toată viața în învățămîntul secundar, cadre de elită care, la rîndul lor, au format elevi.

Pentru M. Berza și pentru cîțiva alții dintre colegii săi, această experiență a avut și o altă consecință: i-a întărit în conștiința funcției europene a țării lor, funcție mediatoare, de sinteză a elementelor absorbite din două civilizații — a Apusului și a Răsăritului<sup>56</sup>. În momentul acela, nu mulți ani înaintea războiului, aceasta echivala cu o opoziție ireconciliabilă față de violență, fanatism, iraționalism.

La Roma, M. Berza a întîlnit istorismul italian, o școală științifică și filozofică puternică, deși subordonată unor împrejurări politice nefavorabile. În relații personale cu medievști de seamă, între care Pietro Fedele, istoric al papalității și fost ministru căzut în dizgrație, M. Berza nu pare să fi acordat, încă, atunci o atenție specială cărții lui B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (1927), căci autorul ei, conducătorul moral al antifascismului italian, era mai cunoscut ca estetician decît ca teoretician al istoriei. Fără a adopta filosofia lui spiritualistă ca metodologie istorică, M. Berza a fost, mai tîrziu, în anii răz-

<sup>54</sup> Sugestia îi aparține lui Valeriu Râpeanu, în introducerea la Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. XXXII.

<sup>55</sup> Vezi Tudor Vianu, *Opere*, I, București, 1971, p. 454—455.

<sup>56</sup> Al. Ciorănescu, *La culture roumaine et l'Europe*, „Bulletin de l'Institut Roumain de Sofia“, I, 2, 1942, p. 453—476 („solidaritatea de nezgduuit cu Apusul“, „prezența spiritului european în orice creație a culturii românești“). Vezi idem, *Classicisme et romantisme en Roumanie*, „Acta Philologica“, II, Roma, 1959, p. 37—46, despre „iluzia Occidentului“.

boiului, sensibil la crezul anti-positivist al lui Croce. „Avem dreptul“, va scrie el într-un text inedit, *Mărturiile despre istorie și istoric*<sup>57</sup>, „să considerăm incununată de biruință lupta de o jumătate de veac dusă în această privință de atâtea spirite alese, având în fruntea lor pe Nicolae Iorga și pe Benedetto Croce“. Din aceeași mișcare istorică a ales drept exemplu, adeseori citat, pe un elev al crocianului Adolfo Omodeo, Gabriele Pepe (1899—1971), care avea să devină unul din clasicii istoriografiei italiene a Evului Mediu<sup>58</sup>.

Alt mediu la Paris. Aici M. Berza nu putea să nu rețină din învățămîntul lui Louis Halphen, odată cu informația în domeniul cultivat de acesta, o serie de principii generale de metodă pe care istoricul francez le va expune într-o carte scrisă în domiciliu forțat, sub ocupație, și apărută după război. Nu numai pledoaria pentru „actualitatea istoriei medievale“, însuflețită de sentimentul raportului complex între continuitate și diferență, ci chiar rezervele față de determinismul economic („viața nu se lasă redusă la formule atât de simple. Ea e făcută dintr-o infinitate de elemente de toate categoriile într-un echilibru veșnic variabil și silind, de aceea, pe istoric să evite rigiditatea sistemelor spre a urmări în oculurile sale mișcarea nesfîrșit de mlădioasă a realității zilnice, precum i-o dezvăluie neîncetat documentele și propria lui experiență“)<sup>59</sup>. Totodată sau, mai degrabă, într-o fază imediat următoare, M. Berza a fost atras de strălucitele și substanțialele interpretări oferite de o altă școală istorică franceză, cea care va înnoi istoriografia europeană prin reacția ei față de concepția inaugurată de Ranke și avînd încă reprezentanți iluștri ca Ferdinand Lot<sup>60</sup>. M. Berza a colaborat la „Revue de Synthèse Historique“ a lui Henri Berr<sup>61</sup>. În biblioteca sa, ca în puține altele în București, se găseau fasciculele revistei „Annales“. Împărtășea admirația lui Gh. I. Brătianu pentru Marc Bloch, marele animator al acestei reviste, savantul patriot executat în ajunul eliberării Franței. Dintre învățații apropiați ca idei de grupul de la „Annales“ și recunoscuți de acesta drept aliați, unul era Camille Jullian, istoricul Galiei, care i se părea lui M. Berza un spirit înrudit cu al lui Iorga și a cărui frumoasă formulă o cita, ca fiind valabilă pentru oricare patrie: „A medita asupra trecutului Franței înseamnă să te pregătești a o servi“<sup>62</sup>. Celălalt care a avut asupra lui M. Berza o mare influență era Henri Pirenne.

De fapt, istoricii români au cunoscut înaintea contactului lor cu marxismul explicațiile economice și sociale ale înălțării și căderii sistemelor politice, dar materialismul lor era, fie al lui Max Weber și Werner Sombart (de la care P. P. Panaitescu și A. Oțetea, deși atât de diferiți în opțiunile lor ideologice,

<sup>57</sup> Destinat să apară în „Revista istorică“ din 1947 (manuscris în posesia mea). M. Berza citează comunicarea lui Croce la primul Congres internațional al științelor istorice (Roma, 1903), *Soggettività ed oggettività nella storiografia*. Se poate presupune de asemenea că îl citise pe Giovanni Gentile.

<sup>58</sup> Profesor la Universitatea din Bari, a scris: *Il Medio Evo barbarico d'Italia* (1941), *Introduzione allo studio del Medio Evo latino* (1942), *Un problema storico: Carlo Magno* (1952), etc.

<sup>59</sup> L. Halphen, *Introduction à l'histoire*, Paris, 1946, p. 55—56. Cf. idem, *A travers l'histoire du Moyen Âge*, Paris, 1950, introducerea intitulată *Actualité de l'histoire du Moyen Âge*.

<sup>60</sup> Vezi L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1965, p. 114—118, despre „l'histoire historisante“, o critică adresată chiar lui Halphen.

<sup>61</sup> M. Berza, *Une nouvelle bibliothèque d'histoire générale*, „Revue de Synthèse“, XI, 56, 2, 1936, p. 194—195.

<sup>62</sup> Camille Jullian, *Au seuil de notre histoire*, II, Paris, 1931, p. 175, citat în *Mărturiile despre istorie și istoric*.

Împrumutau cu același entuziasm idei strălucitoare și controversate), fie al școlii de la „Annales”, mai puțin exclusivă în definirea acestui determinism (Gh. I. Brătianu). M. Berza a fost mai receptiv față de concepția lui Pirenne: aici este originea interesului său constant pentru economia și instituțiile urbane din Evul Mediu. Rolul orașenimii în viața societății românești înainte de secolul al XIX-lea fusese mult prea puțin cercetat. În paginile pe care M. Berza le va scrie despre dezvoltarea orașelor românești și balcanice, în atenția acordată structurilor sociale și formelor de cultură urbană se poate recunoaște exemplul istoricului de la Gand care studiasse vechile democrații ale Țărilor de Jos. Istoric al unei țări mici, acesta simțise necesitatea comparatismului odată cu cea de a analiza identitatea națională și culturală a patriei sale. El nu era numai autorul unei viguroase, magistrale *Istoriei a Belgiei* (în șapte volume, 1899—1932), ci și inițiatorul, prin cercetări de istorie economică și socială, de larg răsunet, al dispotei cu privire la periodizarea Evului Mediu<sup>63</sup>.

Studiul acestei mari probleme, cu numeroase implicații, l-a condus pe M. Berza la cunoașterea acelei părți din opera lui Iorga pe care istoricii români o citesc mai puțin, mai cu seamă astăzi, cea care, de la *Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité* (patru volume, în 1926—1928, pregătite prin alte șase volume de *Prolegomene la o istorie universală*, în 1920—1922) pînă la *Istoriologie*, a reprezentat un efort continuu de a desprinde din înlănțuirea evenimentelor și stărilor de spirit elementele de unitate ale desfășurării istorice. Un alt Iorga decît cel care, masiv, contestabil numai în detalii, domină întreaga întindere a cercetărilor de istorie românească — „o istorie pe care”, cum spusese odată, în ultimii ani ai vieții, într-o scrisoare, „eu am creat-o” — și căreia, venind îndată după un V. A. Urechia și un Ionescu-Gion, de un „românocentrism” ingenuu și superficial, s-a străduit să-i fixeze cadrul ei firesc de istorie europeană. *Altul sau același?* Întrebarea e îndreptățită, într-atît sînt de nedespărțit cele două aspecte, național și universal, în opera ca și în viziunea lui N. Iorga. Dar și în contribuția sa la regîndirea istoriei universale există două planuri, dintre care unul este al interpretării originale a unor fenomene istorice, iar celălalt teoretizează o metodă sau o susține prin puterea propriului exemplu. La cîțiva ani după moartea lui Iorga, cîtă vreme reacțiile personale ale contemporanilor nu erau mai puțin pasionale decît față de omul viu, această contribuție nu intrase încă în patrimoniul culturii românești.

De aceea, M. Berza explica, într-o ședință solemnă a Institutului de Istorie Universală: „Nu ne-am adunat, fără îndoială, în lăuntru acestor ziduri pentru a susține vreuna din teoriile magistrului. În acest sens, nu formăm o școală, așa cum au existat atîtea în istoriografie. Nu ne simțim datori să adunăm argumente nici în folosul Romaniei lor autonome, nici într-acei al ideii de imperiu ca idee dominantă a vieții publice în antichitate și Evul Mediu și nici într-acei al thalassocrației bizantine. Fiecare este liber să creadă ce vrea în

<sup>63</sup> Vezi mai sus, nota 24. Cf. L. Febvre, *op. cit.*, despre Jullian și Pirenne. Pentru N. Iorga, care a susținut un punct de vedere opus lui Pirenne în studiile sale *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten im ihren Wechselbeziehungen*, „Studium Lipsiense”, 1909, p. 89—99, *L'inter-pénétration de l'Orient et de l'Occident au Moyen Âge*, „Bulletin de la Section historique de l'Académie Roumaine”, XV, 1929, p. 15—52, și *Moyen Âge et Antiquité*, „Scientia”, 1930, p. 187—196, istoricul belgian, cu care a avut raporturi personale din 1913, reprezenta un exemplu moral, din cauza atitudinii sale de rezistență față de ocupația germană în primul război mondial.

oricare din aceste chestiuni... Ceea ce avem de apărut din moștenirea lui Nicolae Iorga mi se pare mult mai de preț și conștiința acestei datorii cred că este ceea ce ne unește mai presus de orice"<sup>64</sup>. Caracteristic era, deci, felul de a privi metoda de construcție, nu edificiul însuși. În loc de a se mulțumi cu legitimarea unei filosofii a istoriei, care, de altfel, la Iorga nu e nicidecum dogmatică, istoricul modern din posteritatea critică a lui Iorga va năzui să verifice adecvarea structurii de gândire a acestuia, în care el își poate integra reflecțiile sale proprii.

Pentru istoriografia pozitivistă — în direcția căreia era îndreptat răspunsul lui M. Berza — nici nu există o istorie „universală“, ci numai una „comparată“, servind la clasificarea diferitelor tipuri de fenomene istorice, împrumutând sociologiei nu numai tehnica, ci și spiritul ei<sup>65</sup>. O tendință spre unitate care, paradoxal, fracționează și care-i substituie istoricului un logician. În centrul discuției stă raportul dintre subiectiv și obiectiv în judecata istoricului. Depinde de ce fel de adevăr cauți. „Adevărul istoric participă la natura acestor adevăruri ale creatorului de frumos și ale gânditorului“<sup>66</sup>. De aici comparația pe care M. Berza se credea îndreptățit s-o facă între istoric și interpretul operei de artă. Dar, desigur, prin aceasta istoricului i se cere să supună reflecției sale personale nu numai un fapt, ci, prin stabilirea relațiilor cauzale, cunoștințe din variate domenii paralele, depășind limitele cronologice, și i se mai cere să dea rezultatului activității sale intelectuale o formă direct corespunzătoare sensibilității celui care scrie<sup>67</sup>. Exemplul lui M. Berza arată o consecvență aplicare a acestor principii ale lui N. Iorga: el însuși a fost tot atât un artist cât și un savant iar inteligența lui s-a delectat manevrând întrebările și conceptele.

Problema istoriei universale l-a preocupat permanent. Ea revine în cuvântarea din 1974, la deschiderea Congresului de Studii Sud-Est Europene, pentru a duce mai departe aceeași meditație asupra integrării în cel mai cuprinzător sistem cu putință: „Orice s-ar fi spus, cu dreptate adeseori, despre arile de civilizație independente și ciclurile de evoluție, despre diferențele de nivel și de ritm de dezvoltare între societăți sau în mijlocul aceleiași societăți și despre decalajele cronologice, nu rămâne mai puțin adevărat că, mai presus de tot ce tinde să fracționeze în toate direcțiile evoluția societăților omeniești, există totuși o istorie generală a omenirii pe care avem dreptul de a o numi istorie universală“<sup>68</sup>. O deosebire există însă — și e considerabilă — între concluzia acestui text, care-i atribuie istoriei un loc printre științele nomothetice, și afirmații ca acelea din 1946 — „E însă o iluzie ideea de a putea stabili raporturi fixe între fenomenele istorice“ — sau din 1947 — „Istoria, pentru noi, nu caută legi și nici nu crede în posibilitatea găsirii lor, ci urmărește numai evocarea, în toată plinătatea ei concretă, și explicarea, în complexa ei cauzalitate, a oricărei forme de viață trecută“<sup>69</sup>. La mijloc sînt, să nu uităm, transformările in-

<sup>64</sup> Institutul de Istorie Universală „N. Iorga“ la zece ani de la întemeiere, București, 1947, p. 24—25.

<sup>65</sup> M. Berza, *Istorie comparată — istorie internațională — istorie universală*, „Hrisovul“, VI, 1946, p. 21—36.

<sup>66</sup> *Metodă istorică și personalitate creatoare* (1946, inedit).

<sup>67</sup> Coincidență sau ecou al cuvintelor lui Giovanni Gentile, *Frammenti di estetica e letteratura*, Roma, 1920, p. 403: „Aș zice că istoricul înfățișează faptul ca un artist, iar filosoful adaugă comentariul său de critic“. De curînd, Georges Duby declara și el: „Cred că munca mea ține mai mult de artă decît de știință; în ea intră o parte hotărîtoare de subiectivitate“ („L'Arc“, 72, 1978, p. 88).

<sup>68</sup> M. Berza, *Les études du Sud-Est européen, leur rôle...*, p. 12.

<sup>69</sup> *Istorie comparată...*, p. 33; *Institutul de Istorie Universală...*, p. 25.



tervenite în viziunea întregii istoriografii românești și chiar evoluția generală a gândirii istorice.

Evoluția proprie a interesului lui M. Berza pentru marxism s-a desfășurat treptat, în etape care ar trebui precizate pe baza mărturiei celor care îl cunoșteau atunci și cu care își comenta lecturile. Ni se pare însă că revoluția la care asistau le-a dat sentimentul valorii legilor istorice. Soluția căutată de M. Berza pentru problema raportului dintre istorie universală și istorie locală i se părea și acum aceeași, dar răspunsul său, pînă atunci empiric, se găsea confirmat prin metoda și concepția marxistă: „Istoria marxistă este prin însăși esența ei istorie universală, căci ea concepe dezvoltarea omenirii ca un proces unic de trecere a societății pe trepte continuu superioare, indiferent de modalitățile concrete de realizare a acestui proces, de decalajele cronologice, de posibilitatea saltului peste o orînduire intermediară. În concepția marxistă, un fenomen istoric nu poate fi înțeles în esența lui decît raportat la o sumă de fenomene similare, căci tocmai această raportare pune în lumină legitatea care-i stă la bază. În același timp, nu există istorie locală, care să se desfășoare independent, prin simpla acțiune, circumscrisă ca modalitate de realizare, a unor legi de caracter general. Orice istorie locală se înscrie în contextul unei desfășurări istorice mai largi, care într-o bună măsură o condiționează și o explică, fără ca prin aceasta să rămînă mai puțin la bază actul creator al factorului intern. Astfel, și pe o cale și pe alta, exigențele științifice ale istoriei marxiste duc la considerarea obiectului propriu de studiu ca istorie universală, în care numai necesitățile cercetării desprind porțiuni limitate geografic sau cronologic”<sup>70</sup>. Am reprodus în întregime acest lung citat deoarece, propunîndu-și să pledeze pentru echivalența dintre istoria „globală” și istoria marxistă, M. Berza, cu înclinarea sa spre problemele teoretice, se manifesta iarăși distinct și original în contextul istoriografiei românești. Încrederea dobîndită în filosofia marxistă îl va face pe M. Berza să recunoască chiar, într-o perspectivă care nu ocolea desigur propria lui operă: „Istoria, cînd nu e simplă erudiție, este îndeobște ideologie, deci politică”<sup>71</sup>.

Totuși, nu putem rezista ispitei de a mai face o comparație între cele scrise de M. Berza în prima perioadă a activității sale și expresia tîrzie a gândurilor sale. O caracterizare a tipului de istorie care l-a atras întotdeauna este aceasta: „Idealului static al unei juxtapuneri de scheme ea îi opune năzuința de a surprinde însuși freamătul vieții”<sup>72</sup>. Peste un sfert de secol, scopul pe care-l atribuie strădaniei cercetătorilor trecutului este încă „integrarea celor mai exigent științifice analize într-o viziune care să păstreze, fără nici o concesie literaturizării, freamătul viu al celor ce ne-au precedat, cu truda și cu visele lor, pe acest „pămînt al oamenilor”<sup>73</sup>. Nu e, la capătul ciclului, o revenire la punctul de plecare, ci o îmbogățire a ideilor cu care istoricul începuse. Fără a renunța la aspirația spre resurecția trecutului, îi adăuga exigența unei perfecte înlănțuiri a explicațiilor prin care orice se inserează în dialectica trecut—prezent.

<sup>70</sup> *Cercetările de istorie universală în U.R.S.S.*, „Studii”, XV, 5, 1962, p. 1249—1250. Vezi de asemenea *Răscoalele în Evul Mediu*, „Studii”, XI, 4, 1958, p. 79—93, considerații generale într-un perimetru ale cărui orizonturi sînt trasate de ideile lui Marx și Engels.

<sup>71</sup> *Dimitrie Cantemir, omul politic și istoricul*, reprodus în acest volum, p. 140.

<sup>72</sup> *Istorie comparată*, p. 36.

<sup>73</sup> *N. Iorga, profesorul și istoricul*, comunicare la sesiunea științifică consacrată centenarului Iorga de Academia R. S. România și de Academia de Științe Sociale și Politice în iunie 1971 (inedită).

Un istoric marxist pentru care materialismul științific poate și trebuie să existe în afara abstracțiilor și care, totodată, să tindă către izbînda „poetică” — iată exemplul propus de M. Berza cu o cumîntenie a vîrstei tîrzii care n-a uitat ambiția din tinerețe.

Am văzut că expresia artistică a ideilor lui M. Berza, deși cu totul spontană — în sensul că autorul refuza genul hibrid al istoriei romanțate și se ferea de orice „literaturizare” ieftină — corespunde unui principiu al concepției sale istorice și are așadar un caracter deliberat. Despre stilul său, ca și despre paginile de critică literară pe care i s-a întîmplat să le scrie, comentînd arta de scriitor a lui Iorga sau „recitînd *Scrisoarea a III-a*”, un studiu ar putea fi odată întreprins de cineva care ar avea pregătirea necesară. Aici și acum — cînd glasul de care au fost rostite cele mai multe din aceste pagini stăruie încă în amintirea noastră — pot fi numai notate cîteva impresii, cu nădejdea că ele ar fi găsite mai degrabă superficiale decît false.

O frază de amplă respirație, complexă, precis articulată. Ce face atît de atrăgător stilul acesta științific? După cum spunea M. Berza însuși despre cartea unui coleg prețuit, profesorul Jakó: „căldura sa nu are nimic comun cu entuziasmul verbal sau cu podoabele stilistice”. Adjectivele sînt rare, dar de o intensitate care creează imaginea („pasiunea aspră” a lui Sincai, „căile luminate ale istoriei”, „un ascuțit sentiment de răspundere”). Se adaugă, pentru a-i da relief și ritm frazei, adverbele. Caracterizările sînt scurte și revelatoare, definind adînc un personaj: „boierul de faptă” Neculce, Cantemir „fiul de răzeș cu atitudini de porfirogenet”. Sînt mobilizate toate resursele unui vocabular bogat, din care nu sînt ocolite neologismele, dar numai acelea indispensabile pentru a tîlmăci exact și clar sau pentru a contrasta cu restul pasajului. Cuvîntul este atent ales, uneori o modificare în manuscris sau chiar în textul dactilografiat tîdînd efortul de a căuta înțelesul cel mai sugestiv. Elementul cel mai viu al stilului lui M. Berza este, probabil, ritmul, și anume unul al frazei și altul al textului întreg. În ambele cazuri, o tensiune a așteptării finalului îl precede și-l pregătește, iar acesta vine, coborîtor sau ascendent, în trepte. Această arhitectură unește construcția, de o clasică armonie, a logicii, cu un simț romantic al sonorității cuvintelor. Inconștiente sau voite decalcuri din Sadoveanu („furtuna războaielor”) sau Arghezi („drumul lung pînă la tine”) nasc ecouri. Mai adeseori se stabilește, în contrapunct, legătura cu un text vechi, a cărui unitate nu e ruptă, ci amplificată de intervenția comentariului. Totdeauna sunetul, timbrul profund și limpede, este ceea ce se imprimă în efectul unei pagini de M. Berza, pentru a o face, între oricîte ale altora, cu neputință de confundat.

Avînd o asemenea concepție despre demersul intelectual al istoricului — evocator și explicativ —, în care recunoașterea unor legi obiective nu anulează recursul la intuiție și interesul pentru psihologie — fie ea individuală sau socială —, era de așteptat ca M. Berza să aibă o predilecție pentru istoria culturii. Deși el însuși n-ar fi acceptat distincția între „istoric cultural” și „istoric politic” sau „economic”, e cazul să privim cu oarecare atenție ceea ce și-a propus să facă și ce a realizat în acest domeniu.

## V

Din ziua în care a început să asculte prelegerile lui Ilie Minea la Universitatea din Iași, vocația lui Mihai Berza de istoric al culturii vechi românești

era, fără s-o știe el însuși, hotărâtă. Sau poate că lucrurile nu s-au petrecut atât de simplu. Consecințele unei cotituri în viață se limpezesc târziu și chiar în întoarcerile omului asupra trecutului său propriu se cuprinde o largă parte de amagire. Cu atât mai mult sînt expuse greșelii dibuirile unui biograf.

Citind astăzi acele cursuri ale profesorului ieșean despre cultura moldo-venească în prima jumătate a secolului al XVII-lea sau despre cronica lui Ureche<sup>74</sup>, ceea ce impresionează este simțul fin și sigur pentru caracterizarea unor forme și orientări culturale, capacitatea de a înțelege *dinăuntru* informația și ideile unui cărturar din epoca premodernă și, mai presus de orice, copleșitoarea erudiție care-i permitea istoricului să aibă prezente în minte toate izvoarele. Lectura lor ageră, de fapt, disecarea lor răbdătoare, făcea posibilă reconstituirea, cu minime șanse de eroare, a complicatei stratigrafii pe care o prezintă cronicile noastre. Dar acest gen de exercițiu critic aplicat la texte poate descuraja un spirit tânăr. Era o etapă necesară, nu mai puțin necesară decît depășirea ei. M. Berza și-a dovedit de timpuriu aplecarea către analiza izvoarelor, cu ascuțime și migală, prin investigarea diferențelor dintre cronica lui Matei al Mirelor și textul târziu al Letopisețului cantacuzinesc, care i-au sugerat ipoteza rodnică a unei alte relații decît cea simplă și directă, de traducere-rezumant, pe care o susținuse N. Iorga însuși. Exemplul lui Minea era vădit în acest tip de cercetare și maestrul a găsit vrednică de publicare prima lucrare a elevului său. Însă defectele profesorului, incomparabila neglijență a formei, nestăpînirea materialului atât de bogat și dezordinea în care era turnat în paginile înșesate de greșeli de tipar, au avut și ele o influență binefăcătoare asupra fostului student al lui Minea: scrisul lui M. Berza de mai târziu se distinge tocmai prin construcția riguroasă a edificiului de idei, prin continuitatea fără greș a demonstrației tinzînd către concluzia ei, prin adecvarea și eleganța expresiei.

Severa disciplină a criticii textelor o va întîlni M. Berza și la Paris, în timpul studiilor sale acolo, sub îndrumarea lui L. Halphen și F. Lot care, și unul și altul, se ilustraseră prin studii asupra istoriografiei latine din secolele X—XII. Totuși, influența lor venea după ce stagiul la Roma deschisese în preocupările istoricului român un alt capitol, cel consacrat instituțiilor și economiei Occidentului medieval. De aceea, M. Berza nu va reveni la problemele vechii culturi românești decît în primii ani de după război și în urma acelei familiarizări cu opera lui N. Iorga care l-a angajat imediat într-o răsunătoare polemică cu epigonii „noii școli de istorie“ și care va determina în propriile-i cercetări o orientare durabilă și pasionată.

Într-o carieră în care locurile pe care le-a ocupat i-au impus, unul după altul, să-și închine energia împlinirii unor datorii noi, M. Berza, ca profesor, printre altele, de istoriografie la Școala de Arhivistică, a ajuns la studiile asupra cronicarilor. Dintre acestea amintim conferința, pînă acum inedită, care era o încercare de definire a universului lor mental, ca și expunerea ideilor politice și sociale ale lui Miron Costin. Nici aceste pagini, nici acelea despre imaginea Imperiului otoman și a relațiilor țării române cu Poarta la cronicarii din secolele XV—XVII n-au putut fi publicate la vremea lor, probabil din cauza contrastului lor cu conformismul istoriografiei oficiale (P. P. Panaitescu avea să spună aproximativ aceleași lucruri abia în 1955, în introducerea la cronica lui

<sup>74</sup> I. Minea, *Din istoria culturii românești*, Iași, 1935. Cînd va scrie despre Cantemir, M. Berza va utiliza contribuțiile lui I. Minea, *Despre Dimitrie Cantemir. Omul, scriitorul, domnitorul*, Iași, 1926.

Ureche, pe cînd în 1950 abordarea subiectului nu era posibilă decît dintr-un singur punct de vedere : de exemplu, „reflectarea poziției de clasă a boierimii în stilul cronicii lui Ureche“).

Între începuturile activității lui M. Berza de istoric al culturii vechi românești și concluzia ei, dintr-o perioadă mai fecundă și îmbrățișînd o tematică mai variată, se plasează un alt episod, cel din anii petrecuți la Institutul de Istoria Artei. Adoptat cordial de profesorul G. Oprescu și de colaboratorii din jurul acestuia, dintre care de unii — Maria Ana Musicescu, Emil Lăzărescu — îl lega o trainică prietenie, M. Berza a găsit în acest mediu într-adevăr creator, îndemnul să întreprindă, luînd iarăși totul de la capăt, explorarea unui domeniu nou.

Dacă cele două studii despre stema Moldovei, în timpul lui Ștefan cel Mare și în veacul al XVI-lea, se bazează pe interesul mai vechi al autorului pentru heraldică, în cursul străbaterii materialului cercetat atenția se îndreaptă spre realizarea plastică a unor asemenea insemne, pe de-o parte, și, pe de alta, spre semnificația lor politică. Punerea în valoare a unor manuscrise miniate din epoca de maximă glorie militară a Moldovei, care a coincis și cu o înflorire artistică fără precedent, nu se reduce la o descriere tehnică, nici la considerațiile estetice la îndemîna unui om de gust și de aleasă cultură, ci implică acea metodă istorică pentru care toate manifestările simultane ale unei societăți sînt indisolubil legate între ele, această societate fiind ea însăși într-o permanență tensiune interioară și supusă presiunii factorului extern, deci într-un echilibru ale cărui modificări se reflectă atît în expansiunea ei cît și în momentele ei de regres.

Oricine parcurge studiile românești cu privire la arta medievală din etapa care s-a încheiat cu apariția primului volum din *Istoria artelor plastice în România* (1968) nu poate să nu-și pună întrebarea dacă nu cumva la originea unui anumit istorism, atunci salutar, disciplinat și menținut în limitele îndreptățirii sale, dar ajuns în ultima vreme la adevărate excese în interpretarea sociologică a „vieții formelor“, stau doi membri ai echipei de cercetători din acei ani care beneficiaseră de o temeinică formație istorică : Em. Lăzărescu și M. Berza. Lor le revine meritul unei interpretări care, utilizînd concepția marxistă ce condiționează dezvoltarea mișcărilor artistice de situația socială contemporană, pune orice monument de artă în contextul istoric care i-a dat naștere. Este, oricum, o tendință a cercetărilor de istorie a artei românești care, alături de aceea manifestată în urmărirea relațiilor dintre artist și operă, care a prilejuit memorabile demonstrații de virtuozitate biografică, s-a dovedit stimulentă, imprimînd energie activității desfășurate nu numai la Institutul de Istoria Artei, ci și la cel de Studii Sud-Est Europene sau la fosta Direcție a Monumentelor Istorice, dar mai cu seamă deschizînd perspectiva unor soluții noi pentru probleme vechi.

Una din ele, la care se recurge din ce în ce mai des, este raportarea monumentului artistic la cel literar contemporan, capabil de atîtea ori, dacă nu să aducă informația documentară necesară, cel puțin — și nu e puțin ! — să lumineze o întreagă ambianță dătătoare de sugestii și prielnică unui tip de creație. O „școală de la București“ în istoria artei prindea să se închege în cursul acelor ani, prelînd și dezvoltînd sugestiile din opera lui N. Iorga, într-o asemenea măsură încît reacția ei contra spiritului estetizant poate fi considerată ca un efect postum al concepției marelui învățat, „cel pe care-l întîlnim ca premer-

gător în orice direcție s-ar face o cercetare temeinică în istoria poporului nostru<sup>4 75</sup>.

Dirijarea lucrului în vederea volumului *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare* ar fi fost, chiar fără vicisitudinile pe care acesta le-a cunoscut, din 1957 pînă la publicarea sa în 1964, o grea sarcină. Cea de a revedea întreaga redactare la care participau, alături de M. Berza, o duzină de autori, cea de a stăruie pe lângă unii colaboratori mai zăbavnici sau de a-i înlocui la nevoie — toate acestea cu tact și fermitate. Majoritatea textelor din volum, incluiv acela al lui M. Berza, sînt de istorie a artei. Celelalte se referă la diverse aspecte ale culturii materiale — în primul rînd pe baza cercetărilor arheologice — sau ale culturii scrise, laice și religioase, la diferite nivele sociale, dintre care mediul urban era caracterizat ca atare pentru înția dată. Fără a-și propune încă să fie o istorie a culturii moldovenești din veacul al XV-lea, culegerea de studii pregătită de M. Berza era la apariția ei și a rămas după două decenii un deosebit succes al istoriografiei românești.

În aceeași ordine de preocupări ale autorului, nu putem omite colaborarea sa, în 1958, cu Maria Ana Musicescu la monografia despre Sucevița. Deși în planul cărții, ca și în concepția monumentului respectiv, accentul nu cade pe arhitectură, această parte aderă precis și solid la rest, după cum concluzia lucrării, încredințată tot lui M. Berza, insistînd asupra problemelor ridicate pe parcursul studiului întreg, nu asupra încercărilor de a le rezolva, reușește să încadreze în epocă monumentul, dator unei acumulări de experiență în timp și totuși innoitor.

În singurele două texte din volumul de față care răspund unor întrebări de istorie a artei, monumentele alese, acelea de la Putna și Curtea de Argeș, reprezintă puncte nodale nu numai în evoluția arhitecturii românești, ci în afirmarea năzuinței spre independență, căreia-i exprimă elocvent intrarea în cadrul vieții spirituale a poporului român. Și într-un caz și într-altul, referirea la monumentul literar al vremii, cronica lui Ștefan cel Mare sau Învățăturile lui Neagoe Basarab e prezentă, nu ca simplă completare a tabloului epocii cu o trăsătură culeasă din domeniul vecin, ci din necesitatea de a integra deopotrivă textul și opera de artă în aceeași reflecție asupra acelei vieți spirituale pe care au intrupat-o. E semnificativ că, în timp ce analiza monumentului înaintează cu precauții, caracterizarea atitudinilor intelectuale și morale cărora acesta le-a corespuns este rapidă și sigură, bazată chiar pe concluziile desprinse din prima etapă a cercetării. De fapt, de la monument se ajunge la tradiția istorică de cultură pe care el a moștenit-o sau o inaugurează și, în final, la reacția generațiilor următoare față de același monument, devenit simbol.

Cu aceasta ajungem însă la contribuțiile la istoria vechii culturi românești de la sfîrșitul vieții lui M. Berza în care trebuie căutată adevărata lui concepție, în forma ei deplină și definitivă. Ele toate privesc cultura scrisă. Analiza a cîștigat în complexitate și fermitate. Fie că sînt menite unui auditoriu străin și, potrivit cu nivelul acestuia, de la savanți de faimă internațională pînă la tineri cercetători sau studenți, caută să-i lămurească problemele culturii românești în evoluția sa, fie că se adresează ascultătorilor săi la radio, publicului obișnuit al

G. Oprescu, Prefață la *Istoria artelor plastice în România*, I, p. 5. Vezi Maria Ana Musicescu, *Nicolae Iorga și studiul istoriei artelor în România*, SCIA, arta plastică, 13, 1, 1966, p. 15—20. Trebuie de asemenea amintit *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare*, redactat sub conducerea lui M. Berza, București, 1958, 515 p.

sărilor de curs ori de conferințe, același care, cu prilejuri solemne, umple și aula Academiei, aceste pagini, cărora le e comun efortul de a surprinde ideile generale mai degrabă decît amănuntul, au avut, fără deosebire, o intenție de popularizare.

A o spune nu înseamnă a nesocoti calitatea unei întinse părți din activitatea învățatului. E adevărat că, după cum declara un mare istoric contemporan, Sir Lewis Namier, „istoria popularizată este îndeobște cenușie și fără valoare... este în mare parte o ficțiune. A populariza duce aproape totdeauna la o simplificare abuzivă, nuanțele și diferențele dispar, arborele își pierde frunzele și crengile, încît rămîne numai un trunchi mort... Dacă istoria proiectează pasiunile și emoțiile maselor către viitorul rîvnit prin mijlocirea unui trecut deformat și mitic, ea este un produs al imaginației, nu al percepției metodice și al înțelegerii critice”<sup>76</sup>. Ca istoric autentic, M. Berza a disprețuit acest tip facil și profitabil de popularizare.

Cînd a evocat pe un Cantemir, între alte mari figuri ale căror trăsături tind să se șteargă sub vopseaua groasă a legendei, sau cînd subiectul evocării îl constituia un mediu cultural care formează totodată și un grup politic, ca acela al patrioților bucovineni din cercul familiei Hurmuzaki, istoricul a practicat cu plăcere și talent meșteșugul biografului. Portretele acestea sînt însuflețite de o excepțională sensibilitate la cuvîntul grăitor, la amănuntul semnificativ, pe care documentele nu le dezvăluie decît celui ce iubește sincer și fără adulare trecutul. Să fie oare un dar această capacitate de a-i simți pe oamenii de odinioară ca pe niște contemporani, de a le desluși prejudecățile, frustrările, șovăielile, de a-i iubi, critica și ierta ?

S-ar putea bănui că era vorba de afinități temperamentale sau spirituale moderate prin rezerva omului de știință. De fapt, între aprecierea dreaptă, cum-pănită, a unor înaintași îndepărtați și judecata asupra unora mult mai noi, cu care avusese uneori chiar un contact personal, nu e nici o diferență. M. Berza n-a vorbit altfel despre Dimitrie Cantemir decît despre Iorga sau Pârvan, ori despre Oțetea, Cîmpina, Daicoviciu, păstrîndu-și față de toți aceeași libertate senină. Dar ei nu formează o singură familie de spirite căreia să-i fi aparținut el însuși. Mai degrabă s-ar cuveni explicată această egală generozitate lucidă prin faptul că în ochii lui M. Berza se învredniceau de prețuire toți cei care din vremea cînd cultura noastră se găsea abia la începuturile ei pînă în zilele noastre, o slujiseră. Îndeplinirea cu abnegație a acestei înalte datorii este, în cele din urmă, ceea ce au ei în comun ; este și ceea ce M. Berza, chemat să apere patrimoniul unei tradiții, a considerat că ar fi și sensul vieții sale. De aceea, dacă M. Berza a fost un mare continuator — dar un continuator, totuși — este fiindcă el însuși a vrut-o.

Pentru cine are această concepție despre trecut, pe care nu-l consideră doar o anticameră întunecoasă și rece a prezentului, deschisă numai la zile mari, popularizarea este o cale inevitabilă către un scop obligatoriu. Comuniunea cu trecutul dîndu-i unui popor, ca și fiecărui ins în parte, putința de a se confrunta cu propria-i soartă și a se defini pe sine, istoria e scrisă pentru oamenii la a căror dramă participă autorul, despre oameni ai domoilor lor. În aceste condiții, popularizarea nu e compilație — ea constringe la o reflecție nouă și la căutarea unei forme care, ca să fie accesibilă pentru cît mai mulți, trebuie să fie suprem de clară.

<sup>76</sup> Sir Lewis Namier, *Avenues of History*, Londra, 1952, p. 5—6.

În ultimă instanță, două ni se par a fi temele în jurul cărora se grupează cercetările lui M. Berza în domeniul vechii noastre culturi. Prima este formarea și dezvoltarea conștiinței naționale, cea de a doua acțiunea modelatoare a unor culturi străine asupra celei românești.

Națiunile din Sud-Estul Europei — și, printre ele, a noastră — au dobândit condițiile unei vieți naționale, deci unitatea, independența, participarea prin reprezentare la conducerea treburilor publice și măcar un început de egalizare a repartiției bunurilor culturale în societate, târziu, în cursul secolului al XIX-lea. Faza anterioară, în care s-a încheiat o conștiință de neam, treptat extinsă, orizontal, la toate ramurile aceluiași trunchi etnic, și vertical la straturi din ce în ce mai adânci ale societății, a fost cea care l-a interesat îndeosebi pe M. Berza. Nefindoelnic, această latură a operei care ne preocupă este una din cele mai atrăgătoare. În ce măsură este și originală se vede din permanenta referire, absentă adeseori din gândul predecesorilor după cum este încă și astăzi, la dezvoltările paralele ale aceluiași proces în culturile vecine sau constituite în împrejurări istorice similare. Iată ultimul cuvânt al reflecției lui M. Berza asupra acestei probleme, pe care-l desprindem dintr-o comunicare ținută în mai 1975 la Alba Iulia: „Există popoare care s-au format în cadrul unui stat (...). Trecerea de la popor la națiune se face, acolo unde evoluția e normală, ca la englezi sau francezi (...), în cadrul aceluiași stat, printr-un proces de creștere a conștiinței sociale legat de transformarea însăși a societății. Sint de asemenea națiuni care apar, într-un anumit fel, ca o creațiune a statului, în fapt a nevoilor profunde care decid forma statală. Mă gândesc îndeosebi la națiuni constituite pe bază pluriethnică și fără de asimilare, ca națiunea elvețiană și, totuși, națiunea belgiană. Noi, românii, facem parte dintr-o altă categorie. Părăsiți de Roma, ne-am format ca popor fără de apărarea statului; am reușit să supraviețuim și, când a fost cu putință, să ne creem și o viață de stat. Dar, atunci, statul nu a fost unul singur pentru întregul popor. Am viețuit astfel despărțiți, dar cu o conștiință tot mai deplină a unității noastre. Nici națiunea nu s-a constituit, la noi, în cadrul unui stat, ci al mai multora și, odată constituită, ea și-a format treptat, ca o supremă necesitate, statul unitar”<sup>77</sup>.

Numai într-un singur text din culegerea prezentă, obiectul expunerii este ales din perioada de maturitate a conștiinței naționale, când eforturile corelate ale unui grup de personalități, între care se găseau și frații Hurmuzaki, au premers acțiunii stăruitoare a statului român în direcția normalizării unui mod de a gândi și a simți valorile naționale care, mai înainte, nu putea fi decât spontan și periodic. Apropierea de strădania și zbuiciumul acelor înaintași se face cu o pietate care sporește atenția, o îndreaptă întâi spre amănunte, ca apoi, din acumularea lor, să se recompună imaginea cu atât mai convingătoare și vie a unor oameni care s-au identificat cu epoca lor.

De asemenea, căutării originilor, sub dublul ei aspect de investigație istorică și de mit eroic, M. Berza i-a atribuit rolul de principiu seminal, de „factor de baza” al conștiinței naționale. În cazul românesc, e vorba de *ideea romană*, a carei dezvoltare a urmărit-o de-a lungul perioadei sale de „maximă eficacitate” într-unul din ultimele lui studii. Și aici demersul savantului, al gânditorului, e cel obișnuit, plecând de la împărțirea societății în clase spre a explica întâlnirea dintre conștiința populară a unității de neam și valoarea specială acordată latini-

<sup>77</sup> M. Berza, *Mihai Viteazul și unirea țărilor române*, în Ștefan Meteș la 85 de ani, Cluj Napoca, 1977, p. 260, cf. mai departe, p. 44.

tăji limbii de către o elită intelectuală ale cărei lecturi erau în măsură să-i furnizeze informația necesară despre cucerirea și colonizarea Daciei: așadar, o fertilizare încrucișată din care a rezultat imaginea pe care și-au făurit-o românii despre propria lor identitate. În aceleași pagini, autorul a reluat caracterizarea umanismului românesc și sud-est european propusă de el însuși cu diverse prilejuri în cursul deceniului precedent: „o formație clasică, uneori foarte accentuată, a spiritelor, simțul valorilor antichității, afirmarea unui anumit spirit critic și lărgirea curiozității intelectuale, ideea înnobilării omului prin cultură și sentimentul unei misiuni a cărturarului față de poporul său, care-i conferă un caracter militant”<sup>78</sup>. Sensul acestei dispoziții militante, care a folosit o tipică teorie umanistă în scopuri politice, este definit într-o formulă limpede și sugestivă: „trecutul era pus în slujba prezentului și, firește, în slujba viitorului”. Astfel, întrevădem rostul adoptării acestei concepții atât de către luptătorii pentru cauza emancipării sociale și naționale a românilor din Transilvania veacului al XVIII-lea, cât și de către revoluționarii din 1848 care vor fi, peste câțiva ani, chemați să realizeze Unirea Principatelor.

Alții se încumetă să exprime fărămă de adevăr pe care cred că au descoperit-o în afirmații răspicate, vehemente ca tot atâtea poticniri. La M. Berza, orice pagină — adeseori scrisă după ce a fost vorbită, alteori scrisă pentru a fi rostită — este o expunere curgătoare, de o desăvârșită eleganță, care dă adevărului științific o formă mai puțin abruptă, fără a-i scădea cu nimic greutatea. De aceea, cu toată netăgăduita lui simpatie pentru idealul a cărui existență istorică o refăcea, învățatul își putea păstra detașarea imperturbabilă. Tripla exigență de a-i înțelege pe oamenii altor vremi, de a fi pe înțelesul vremii sale și de a menține intact fondul de adevăr nu contrazice năzuința istoricului de a se dovedi și el vrednic de menirea sa față de poporul său. Aceasta nu e alta decât de a educa cetățeni și patrioți într-un spirit potrivit oricărui fanatism. Obiectivitatea ca o cheazășie de demnitate și independență a fost și este cea dintâi condiție a celui *nou umanism* românesc, a cărui posibilitate era în nădejdele generației lui M. Berza și pe care unii se grăbeau să-l vestească în primii ani de după război<sup>79</sup>.

Să revenim la a doua temă căreia contribuțiile lui M. Berza la istoria vechii culturi românești i-au dat un deosebit relief. Istoricul este preocupat de alte probleme decât acelea de împrumuturi, atribuții și datări în care eruditul aplică o minuțioasă metodă de entomologist și față de care el totuși păstrase din anii tinereții sale un respect hrănit de convingerea că interpretarea ansamblului trebuie să țină seama de asemenea detalii, capabile să-i furnizeze puncte de sprijin sau să o ferească de erori. Cercetări de genul „relațiile culturale dintre români și...” răspund prin urmare unei necesități abia atunci cînd trec peste consemnarea exactă a raporturilor pe care s-a întîmplat să le aibă cele două popoare și reflectă felul în care, și pe acest plan, s-a desfășurat jocul complex între tradiție și inovație, între adaptarea influențelor exterioare și originalitate.

Ca și Gh. I. Brătianu, la a cărui *Istorie a Europei în Evul Mediu*, rămasă nescrisă, el fusese printre cei dintâi chemați să colaboreze, ca și N. Iorga, de la care purced toate încercările, cu mai mult sau mai puțin succes, de a fixa „jocul românilor în istoria universală”, M. Berza a fost confruntat cu problema rapor-

<sup>78</sup> *L'idée romaine et sa fonction dans la société roumaine aux XVII<sup>e</sup>—XIX<sup>e</sup> siècles*, reproduș mai departe, în volumul de față, p. 203—204.

<sup>79</sup> D. M. Pippidi, *Le sens actuel de l'humanisme*, „Lettres d'humanité”, VI, 1947, p. 5—22.



tului dintre istorie locală și istorie generală. E veșnica problemă a „culturilor mici”. Ele trăiesc fie cu un complex de inferioritate, căutând argumente pentru a justifica întârzierea cu care s-au integrat în istoria europeană, fie cu unul de superioritate, ca reacție la celălalt, susținând dimpotrivă că au avut o contribuție nu numai esențială, ci și precece la civilizația universală. Față de amândouă exagerările, gemene în substanța lor, deși opuse în manifestări, un istoric ar trebui să păstreze aceeași distanță, deoarece știe că un popor nu-și deschide odată pentru totdeauna calea în istorie și sub toate formele simultan. Adevărul acestei concepții care nu izolează nicicând viața unui popor de a celorlalte i s-a impus lui M. Berza încă din timpul experienței sale romane, dominată de exemplul lui Pirenne; mai târziu, întârît în această convingere, îi va plăcea să spună că ea nu este nouă „pentru noi cel puțin, acei deprinși cu gândirea lui Nicolae Iorga”<sup>80</sup>. Nemulțumirea pe care Iorga și-o declara încă din 1911 față de fragmentarea viziunii istorice a interacțiunii dintre popoare în „scurte capitole de influențe reciproce” și-a găsit un ecou în atitudinea teoretică a lui M. Berza. Martorii muncii pe care a depus-o, nu cu mult înaintea morții, la alcătuirea planului unuia din viitoarele volume ale ediției a doua din tratatul academic *Istoria României* n-au putut uita insistența sa asupra nevoii de a contopi dezvoltarea realităților românești și desfășurările politice internaționale, în loc de a recurge iarăși la obisnuitele paragrafe consacrate „cadrelor generale”; chiar existența unor capitole speciale dedicate culturii i se părea greu de admis, doar ca o concesie de făcut exigențelor didactice.

Oricât de greu ar fi de realizat în practică acest principiu, paginile culese în volumul de față îl dezminț numai în aparență. Desigur, cînd erau în discuție relațiile culturale dintre țările române și insulele ionice, sărăcia subiectului și obligația de a nu depăși limitele de timp acordate la un congres l-au constrîns pe autor să însire cîteva mențiuni fîgare, pe cînd interesul acestor semnalări ar fi reieșit întreg dacă ar fi fost încadrate în varietatea de interdependențe economice, politice și culturale, datorită cărora românii și grecii pot vorbi de un trecut comun cu mai multă îndreptățire decît alte popoare din Sud-Estul Europei supuse aceluiași condiții istorice. Dar, cu alt prilej, schițînd un program de lucru pentru cercetarea legăturilor româno-grecești, M. Berza a stabilit coordonatele dezvoltării acestor contacte culturale. O primă serie de factori sînt chiar structurile economice și sociale într-o evoluție dinamică în care se angrenează și transformările vieții intelectuale și spirituale a contemporanilor. Pe un alt plan intervine rolul pe care elementul grecesc sau balcanic grecizat l-a avut vreme de secole în societatea românească, influența acestei societăți asupra noilor veniți și efectul ei, mai departe, mai târziu, în condițiile reconstrucției unui stat grecesc la care diaspora a contribuit foarte activ. În sfîrșit, problema fanarioșilor, a căror definire în termeni de clasă nu e suficientă pentru a explica amploarea unui fenomen cu adînci implicații de ordin cultural și moral. M. Berza a văzut că evaluarea aspectelor pozitive și negative ale acestei situații istorice nu poate fi echilibrată dacă nu se ține seama și de măsura în care, alături de greci și români, celelalte popoare din aceeași regiune au participat la această experiență

<sup>80</sup> M. Berza, *Istorie comparata*, p. 25. O prelegere a sa la cursurile de vară de la Brașov, cu titlul *La place de la Roumanie dans l'histoire européenne*, în august 1974, propune următoarea periodizare: „I. Les héritages; II. La fondation des Etats; III. L'âge de l'épanouissement (XV<sup>e</sup> siècle); VI. Déboires et splendeurs du XVI<sup>e</sup> siècle; V. Vers des horizons nouveaux: le XVII<sup>e</sup> siècle; VI. L'époque des Phanariotes: abîme et gènes; VII. Les étapes de la liberté”.

sau i-au suferit consecințele. Cum s-au reflectat aceste fapte în conștiința oamenilor? Care au fost reacțiile sufletești și mentale, la diverse nivele sociale, față de fanarism? Ce fel de imagine despre împrejurări și protagoniști s-a creat în vremea lor și în cea imediat următoare? Acestea sînt întrebările la care ajunge, în cele din urmă, M. Berza și ele dovedesc lărgimea orizontului istoric în care a înțeles să cuprindă expresia culturală a relațiilor bilaterale între două popoare<sup>81</sup>.

Alt caz este cel al raporturilor româno-italiene. Încă din 1942, într-un bilanț al celor două decenii de studii în bibliotecile și arhivele Italiei pe care existența unui institut românesc de cercetări istorice la Roma le îngăduise pînă atunci, și fără a bănuși că o atît de rodnică activitate n-avea să mai poată continua mult după aceea, M. Berza a relevat, pe de-o parte, importanța prezentării unor probleme de istorie națională într-o limbă de largă circulație, menită a face cunoscute în străinătate rezultatele dobîndite de istoriografia românească, iar pe de alta faptul că documentele publicate erau însoțite de comentarii care introduceau trecutul nostru în cadrul unei problematice generale, „ceea ce le crește atît prețul cît și interesul“<sup>82</sup>. Avînd el însuși prilejul de a reconstitui nu numai în liniile lor mari, ci chiar în amănunte, legăturile culturale româno-italiene de la sfîrșitul veacului al XVII-lea, cînd scriau Costin și Cantacuzino, sub ochii misionarilor catolici, și pînă la întoarcerea lui Asachi în Moldova după anii petrecuți la Roma, M. Berza a înregistrat numeroase contacte și interferențe, fiecare episod aflîndu-și locul într-o mișcare convergentă. Atît în țările române cît și în statele italiene ale vremii, epoca Luminilor e caracterizată prin condițiile create de întîlnirea dintre o veche tradiție locală și viața europeană. E o coincidență, dar atracția exercitată tocmai de cultura italiană asupra cărturarilor români contemporani sugerează că motivarea acestor „afinități electice“ ar fi de căutat în asemănarea situațiilor sociale și politice. Și cea mai semnificativă trăsătură comună între cultura română și cea italiană este cea continuitate, recunoscută de un istoric ca Franco Venturi, de la umanismul tîrziu la iluminism<sup>83</sup>.

Spiritul lui M. Berza, călăuzit de viziunea integralității, este în largul său atunci cînd domină în zbor, suprafețe întinse. Un dar al său, unul din cele mai rare, era capacitatea de a transforma orice subiect de studiu în materie de sinteză. O performanță în acest sens a fost raportul din 1966 la Congresul de la Sofia pe tema rolului popoarelor din Sud-Estul Europei în istorie: în numai cinci pagini, puține date sau nume, dar esențialul a fost spus despre neîntrerupta transmitere a unor forme de cultură neîncetat îmbogățite, din epoca formării poporului român și pînă în pragul secolului al XVIII-lea. Afirmările acestei culturi nu sînt consemnate decît în împletire cu lupta pentru a-și menține orga-

<sup>81</sup> În *Symposium. L'époque phanariote*, Thessaloniki, 1974, p. 11—15, cuvîntarea rostită la 21 octombrie 1970, în numele delegației române la deschiderea colocviului istoric greco-român.

<sup>82</sup> M. Berza. *Studii și documente în legătură cu istoria românilor*, în *Douăzeci de ani de activitate a Școlii române din Roma. Cinci conferințe la radio*, București, 1942, p. 27—35. În „*Diplomatarium Italicum*“, III, 1934, p. 275—423, el alături de indicii primelor volume din această publicație de documente.

<sup>83</sup> Franco Venturi, *Les traditions de la culture italienne et les Lumières*, în *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le Pragmatisme des Lumières*, textes recueillis et publiés par Pierre Francastel, Paris—La-Haye, 1963, p. 43—48; idem, *Illuminismo italiano e illuminismo europeo*, în *La cultura illuministica in Italia*, a cura di Mario Fubini, Torino, 1964, p. 13 și urm.

nizarea politică proprie, ori cu progresele economice care, la rîndul lor, determină schimbări în structura socială<sup>84</sup>. Din nou se face simțită aceeași convingere că toate aceste elemente compun inseparabil un ansamblu unitar. Cu alte cuvinte, fără a trăda gîndul istoricului, dar dîndu-i o expresie care nu se întîlnește nicăieri atît de explicită în scrisul său, se poate susține că, ori de cîte ori o influență externă a atins doar cultura română, ea a rămas superficială, pe cînd dacă ea a modificat societatea în structura ei și în modul ei de viață, cultura produsă de această societate va păstra amprenta acelei influențe.

De aceea, pentru pătrunderea limbii române în cultura scrisă, „explicația nu poate fi decît de ordin social“ (textual repetat în primele două studii din acest volum), de aceea, sincronizarea cu cultura occidentală n-a avut loc înainte ca însăși societatea românească să intre pe calea modernizării, spre care au îndreptat-o și contactele cu țările apusene — nu numai cu cultura lor, ci îndeosebi pe plan economic și politic.

Aceasta este metoda aplicată consecvent unor autori, unor perioade sau unor probleme în studiile înmănușiate aici. Înfrînarea cu care e exprimat raționamentul pe care ea se bazează nu reflectă vreo șovăială a lui M. Berza în folosirea ei, ci o veche îndoială cu privire la măsura în care orice metodă poate ajunge pînă la obținerea adevărului deplin, de unde și stilul istoricului, a cărui frumusețe literară nu e „calofilie“ gratuită, ci îndîrjită căutare a cuvîntului celui mai adecvat.

Să amintim că această concepție adîncită și înnoitoare despre influențele culturale se apropie foarte mult de cea, tot atît de neconvențională, pe care, în aceeași vreme, o propunea un alt gînditor român. Este vorba de Tudor Vianu, prin a cărui interpretare a influențelor literare ca „*alianțe ideologice*, active acolo unde împrejurările interne ale societății le făceau necesare“, cercetarea fenomenelor de cultură în țara noastră a făcut un pas înainte<sup>85</sup>.

Îndreptarea culturii noastre în direcții care sînt ale progresului ei pînă astăzi nu s-a datorat deci unei docile imitații, nici n-a fost hotărîtă numai de acțiunea unei personalități care și-a depășit epoca — în cazul lui Cantemir, descoperirea lui de către generația de la 1830, un secol după moartea lui, fiind mai importantă decît rolul pe care l-a avut între contemporani, care nu-i cunoșteau manuscrisele. Cînd această cultură a fost efectiv majoră, după opinia lui M. Berza, a fost în momentele ei de deschidere față de marile curente de idei europene. Originalitatea ei nici nu se pune în discuție, căci ceea ce o determină și o garantează sînt, pe plan moral, o formulă psihologică proprie, sporită de tot ce i-a adăugat experiența istorică, iar pe plan social reacțiile claselor creatoare de cultură față de un model în împrejurări specifice, într-unul sau altul din stadiile de dezvoltare străbătute. Modelul din afară, etapele dezvoltării aceleiași, indiferent de ritm și de cronologie, cu cele pe care nevoia noastră de uniformitate le distînge oriunde pe continent — totuși, condițiile locale (raporturi sociale, situații politice, greutatea trecutului asupra prezentului), acestea sînt numai ale unui singur mediu și ele imprimă climatului spiritual, pe care alte culturi nu l-ar suporta, un caracter particular. Astfel, deși creatorului individual i se cere să se adreseze, peste capetele compatrioților săi, omenirii întregi,

<sup>84</sup> M. Berza, *Roumanie*, în *Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, III, Sofia, 1969, p. 51—56.

<sup>85</sup> Tudor Vianu, *Studii de literatură universală și comparată*, București, 1963, p. 5, 8—10.

dind glas sensibilității și rațiunii într-o formă capabilă de traducere și de ecou, o cultură națională îi poate recunoaște întotdeauna pe *ai săi*.

Este timpul să vedem ce înseamnă pentru M. Berza istoria culturii. Experiența sa în acest domeniu nu se mărginește la studiile asupra istoriei artei, literaturii și îndeosebi istoriografiei românești, nici la cercetarea acelor culturi a căror întâlnire cu cea românească prezintă interes pentru noi. Excursiile pe teren străin, de la cronicarii italieni la Froissart, de la Francisc din Assisi la Voltaire, aduc dovada unei familiarizări îndelungi și profunde cu cel puțin două mari secțiuni ale culturii europene. Paginile despre cultura apuseană în secolele XI—XV sînt provenite din necesități de catedră, fiind forma scrisă a unui curs universitar, însă, deși au fost în parte redactate cu ajutorul unor lucrări de sinteză și tratate de specialitate, în limite care-i interziceau istoricului român să stăruie dincolo de o enumerare exactă și concisă de autori și opere, contactul personal cu multe din textele originale se recunoaște ușor<sup>86</sup>.

Dar el a făcut și operă de filosof al culturii, fără a avea orgoliul de a o declara. Aspirația spre cuprinderea întregului, care nu e o ambiție mediocră, iese în evidență și din rosturile pe care M. Berza le atribuia istoriei culturii. Vom cita aici un text teoretic din ianuarie 1977, despre care nu se poate spune cu certitudine dacă este inedit, dar al cărui manuscris se oprește brusc la jumătatea paginii a treia. Aceste reflecții sînt intitulate *Istoria culturii și disciplinele particulare ale istoriei culturale*. După considerații despre diferența, pe care vocabularul o sugerează, între cultură și civilizație, autorul, fără a da o definiție a celei dintîi, dezvoltă ideea că „ansamblul formelor de expresie ale vieții spirituale fac parte din domeniul culturii“, adăugînd : „urmărirea în timp a dezvoltării acestor forme de expresie constituie obiectul de cercetare a ceea ce aș numi disciplinele particulare ale istoriei culturale“. Ele sînt : „istoria operelor de artă și, evident, a creatorilor lor în această calitate de creatori, istoria scrierilor literare sau, mai bine, a operelor de artă literară, a sistemelor filosofice, etc., etc. Dar istoria culturii? Primul îndemn e să răspunzi : dar, firește, toate acestea la un loc ! În mod ideal, desigur, toate acestea laolaltă constituie o vastă istorie a culturii. Dar numai în mod ideal, și anume pentru două motive. Cel dintîi e că nici o istorie nu poate fi simplă juxtapunere de procese paralele, ci ele se însumează într-un întreg care este altceva decît totalul părților lui componente. În al doilea rînd, istoria culturii are preocupări proprii, care nu sînt ale nici uneia din disciplinele particulare ce-i stau la bază. Acestea din urmă vin cu deosebire dintr-aceea că, dincolo de puternica-i determinare socială, creația rămîne, în ultimă instanță, un act individual. Cultura, în schimb, e un fapt social. Element potențial de cultură, o operă literară sau artistică devine efectiv atare numai din momentul în care și-a găsit primul ascultător, cititor sau privitor. În felul acesta, cultura apare ca un permanent schimb — în amîndouă direcțiile, de altminteri, dar acum deodată ne interesează cu deosebire una din ele — între creator și receptor, factorul receptor avînd capacitatea unei permanente dilatări sau contracțiuni, dar păstrîndu-și totdeauna caracterul social, care îi este fundamentul. Între cei doi factori intervine de altminteri un al treilea : intermediarul, care este un element receptor-transmițător și poate participa într-o anumită măsură la creație, dar cu o acțiune evident trecătoare, în raport cu aceea, de posibilitați permanente, a creatorului (în afara, firește, a modalităților moderne de perma-

<sup>8</sup> În *Istoria Evului Mediu, II, Feudalismul dezvoltat*, partea I, coordonator Radu Manolescu, București, 1974, p. 382—437.

mentizare prin înregistrare). Astfel sînt cîntărețul și actorul, dar tot astfel profesorul sau comentatorul“.

Să ne oprim o clipă asupra ultimei observații, care alătură surprinzător pe profesor vedetelor muzicii și scenei. Nu e totuși decît continuarea unui gînd căruia M. Berza îi dăduse o formă puțin diferită cu treizeci de ani mai devreme. În articolul inedit *Metodă istorică și personalitate creatoare*, el îndrăznește să găsească „istoricului asemănări cu criticul de artă sau cu exegetul în genere“ și stabilește că „istoricul este un descoperitor de puncte de vedere cu privire la trecut“. Analogia cu interpretul operei de artă presupune deci o originalitate secundară, controlată.

Pentru a reveni la ordinea de idei în care apare, în 1977, asocierea insolită ce a prilejuit această paranteză despre „meseria de istoric“, așa cum era ea concepută de M. Berza, istoria culturii va fi deci „în esență, istoria formelor de viață intelectuală străbătute de societate“. Cu o precizare suplimentară : „este lesne de văzut în același timp că manifestările vieții intelectuale nu pot trăi, în sînul societății, în forme pure, ci permanent asociate cu reacții de ordin afectiv“. Concluzia este că „privită în acest sens, istoria culturii nu va avea să refacă drumul străbătut de vreuna, din disciplinele particulare, ci doar să reexamineze rezultatele lor din unghiul de vedere al ansamblului social“. Nu se putea spune mai bine că istoria culturii este o știință de sinteză, așa cum M. Berza considera și studiile sud-est europene, ca o știință în curs de formare, în înțelesul de mănunchi de discipline ale căror rezultate, selectate în funcție de caracterul lor general, se completează reciproc.

Cît este de nouă această știință în construcție ? Dacă ne referim la o remarcabilă încercare de bilanț și perspective în domeniul istoriei, *Faire de l'histoire*, culegerea de studii publicată acum zece ani de Jacques Le Goff și Pierre Nora, vom afla acolo preocupări de a reface istoria climatului, istoria dinainte de apariția scrisului sau istoria popoarelor „fără istorie“, dar ceea ce ne trezește neliniștea este că literatura și, la alt nivel, difuzarea cărții, arta, științele, limba, religia, mentalitățile, își au fiecare capitolul distinct. Istoria culturii e pulverizată prin specializare. O amenință totodată pericolul să i se substituie istoria mentalităților, datorită impreciziei care face ca în jurul unui nucleu de „arheopsihologie“ să se aglutineze mărturiile literare și artistice ale conștiinței colective, care aparțin fără putință de tăgadă istoriei culturii. Dacă ne întoarcem într-un trecut încă apropiat — deși, ce departe pare 1935 ! — unul din fondatorii școlii istorice născute din impulsul revistei „Annales“, Lucien Febvre, prefera să vorbească de o „istorie a civilizației“ către care converg destinele artelor, literaturilor și filosofiilor<sup>87</sup>. Cu privire la mai vechea *Kulturgeschichte* teoretizată de Karl Lamprecht, M. Berza a atras atenția în același text din 1977 că „ea cuprindea aspecte ale vieții sociale care-și găsesc loc mai curînd în alte compartimente ale mai cuprinzătoarei istorii a civilizației“. Concepția istoriei culturale după M. Berza ar fi mai degrabă aceea al cărei avocat se făcuse, în 1926 și în perioada următoare, în care diagnostica lucid o criză fără precedent, gînditorul olandez Johan Huizinga : „istoria culturală își îndreaptă atenția spre multiplele forme și funcții ale civilizației, așa cum pot fi ele deslușite în istoria popoarelor și a grupurilor sociale și așa cum ele se încheagă în figuri culturale,

<sup>87</sup> L. Febvre, *op. cit.*, p. 295—301. Pe urmele lui, Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1969, p. 255—314.

motive, teme, simboluri, concepte, idealuri, stiluri și sentimente<sup>88</sup>. Inovația este deci o întoarcere la poziții care fuseseră părăsite de generația precedentă. Potrivit alternării ciclurilor, o altă generație e gata să caute la rindul ei să-și depășească predecesorii direcți (adesea printr-o revenire, conștientă sau involuntară, la o matcă și mai veche).

Contra dezarticulării fragmentelor locale sau speciale se ridică o nevoie a vremii noastre, nevoia de acea istorie în stare să inspire atitudini fundamentale în fața vieții, căreia îi corespunde refuzul unei cunoașteri cu atât mai fărîmițate cu cât e mai îmbelșugată. Necesitatea acestei istorii a culturii gândite ca sinteză și chiar — prin studiul subtililor conexiuni între diverse domenii — ca miez al cunoașterii istorice a fost proclamată și de alții<sup>89</sup>. Ea nu este un câștig definitiv, cum sînt, de altfel, foarte puține în știință, dar exemplul pe care l-a dat M. Berza nu trebuie uitat. Pentru el stau mărturie textele reunite cu recunoștință în culegerea noastră.

O muncă fără preget, nedesăvîrșită, mereu întreruptă și luată de la capăt, are în sine o valoare de model. Ceea ce a izbutit să realizeze învățatul va ispiti la confruntări și va crea vocații și mai departe. Despre omul de omenie și-ar putea aduce aminte numai cei care l-au cunoscut, dacă acest caracter nu ar fi atât de prezent în fiecare pagină scrisă de el, dăruindu-i o noblețe și o responsabilitate care erau ale personalității sale. Cu conștiința pururi de veghe, a fost neclintit în apărarea cauzelor pe care le socotea drepte. A dat un înțeles înalt și cuprinzător îndeletnicirilor sale de istoric. De aceea moștenirea lui M. Berza, precum este, nu revine doar istoriografiei, ci culturii românești, căreia spiritul critic, sensul creator și armonia clasică a construcției îi sînt necesare în clipa de față.

ANDREI PIPPIDI

<sup>88</sup> J. Huizinga, *The Task of Cultural History*, în vol. *Men and Ideas*, New York, 1966, p. 17—76. Cf. idem, *Incertitudes*, Paris, 1939.

<sup>89</sup> De pildă Jacques Barzun, *Cultural History: A Synthesis*, în antologia editată de Fritz Stern, *The Varieties of History*, 1970, p. 387—402.

## NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

La capătul unei jumătăți de veac de activitate, M. Berza avea de gînd să pregătească pentru tipar o culegere a articolelor sale publicate sau rămase în sertar. În ianuarie 1978 a alcătuit sumarul provizoriu pentru cinci volume a cîte 20 de coli editoriale fiecare. Primele trei ar fi fost intitulate *Miscellanea de istorie românească* și s-ar fi grupat în felul următor: I. Istorie politică și socială, II. Istoriografie și istorie culturală, III. Artă medievală. Materialul ultimelor două, sub titlul *Miscellanea de istorie universală*, s-ar fi împărțit între: I. Istorie și cultură în Sud-Estul Europei și II. Istorie și cultură în Europa de Apus. Autorul se angajase să predea volumul II din prima serie la 1 octombrie 1978. Boala și ocupațiile aceluși an, ultimul din viața sa, nu i-au îngăduit s-o facă.

Intrunit chiar în octombrie 1978, în cea dintîi ședință după moartea lui M. Berza, Consiliul științific al Institutului de Studii Sud-Est Europene a luat hotărîrea de a se îngriji de o ediție a scrierilor celui care fusese primul director al Institutului și, într-un fel sau altul, profesorul multora din inițiatorii acestui omagiu. Așadar, apariția volumului de față corespunde unei dorințe a colaboratorilor și elevilor lui M. Berza, chiar dacă nu este cîtuși de puțin consecința directă a hotărîrii de care vorbim.

Un rol decisiv în realizarea intenției de a aduna în volum o parte din opera lui M. Berza l-a avut profesorul Valentin Al. Georgescu, căruia autorul ediției ține să-i exprime aici sincera și adîncă sa grațitudine. O datorie de recunoștință tot atît de mare este aceea față de directorul Editurii Eminescu, Valeriu Râpeanu, al cărui respect față de amintirea lui M. Berza s-a asociat în chip fericit cu acea superioară înțelegere a intereselor culturii românești de care a dat și pînă acum atîtea dovezi.

Tematica volumului fiind stabilită de D-sa, ne-a revenit sarcina de a-i organiza cuprinsul într-o formă cît mai apropiată de cea pe care autorul ar fi acceptat-o. De aceea, după o confruntare cu numeroasele proiecte de sumar păstrate printre hîrțile lui M. Berza, ne-am oprit la unul nou, dar care coincide în mare parte cu conținutul volumului *Istoriografie și istorie culturală*, așa cum îl concepea el însuși.

Textele au fost reproduse întocmai, după manuscris sau după prima ediție. A le traduce în limba română pe cele scrise direct în franceză sau italiană ar fi fost inutil și n-ar fi putut decît știrbi din valoarea expresiei lor literare care, după cum am arătat în studiul introductiv, avea pentru M. Berza o funcție specială, participînd la mesajul textului și sporindu-i forța.

Am adaugat comentariile finale în scopul, fie de a completa informația cu rezultatele unor cercetări mai recente, fie de a explica pe ce cale s-au constituit ideile autorului și ce date documentare le-au stat la bază. Aceste lămuriri vin riteodată în continuarea notelor autorului și, spre a nu frînge unitatea pe care laolaltă ar trebui s-o formeze, comentariul a fost redactat în aceeași limbă. Astfel, volumul nu va rămîne literă moartă pentru cititorii străini, dintre care unii cunosc de multă vreme activitatea științifică a lui M. Berza și cărora istoria vechii culturi românești le devine, în aceste pagini de sinteză, accesibilă.

Am crezut prematură întocmirea unei bibliografii. Cele existente nu sînt complete. Dacă, așa cum nădăjduim, în anii următori vor apărea și alte volume din opera lui M. Berza (în primul rînd, lucrarea sa inedită despre obligațiile economice ale țărilor române față de Imperiul otoman), această bibliografie va putea cuprinde atunci atît texte necunoscute pînă acum, cît și articolele risipite în presă sau în publicații de peste hotare, rare în bibliotecile noastre.

Din partea Consiliului științific al Institutului de Studii Sud-Est Europene și a directorului, din anii 1978—1985, Eugen Stănescu, referentul volumului, am primit un sprijin pentru care le mulțumim și pe această cale.

În sfîrșit, mulțumiri pentru ajutorul dat în tot timpul muncii la această carte, care ne este deopotrivă de scumpă, se cuvin prietenilor Tudor și Maria Berza.

*ANDREI PIPPIDI*



# PROBLÈMES MAJEURS ET ORIENTATIONS DE LA RECHERCHE DANS L'ÉTUDE DE L'ANCIENNE CULTURE ROUMAINE

Je tiens à préciser, dès le début, qu'en raison du temps dont je dispose j'ai cru mieux faire en choisissant, parmi les manifestations communément comprises sous le terme de „culture“, le seul domaine de la culture écrite. Il faut peut-être encore expliquer, avant d'entrer dans mon sujet ainsi délimité, l'épithète „ancienne“ accolée dans mon titre à la „culture roumaine“. Je dois reconnaître qu'il est plus facile de procéder par opposition, c'est-à-dire de considérer comme phase moderne de la culture roumaine celle où elle s'est intégrée d'une manière synchronique — ou presque — aux grands courants de ce que nous nommons la culture européenne, tout en gardant, et même en poursuivant délibérément, une originalité nationale. Cette culture moderne est issue d'une société renouvelée dans sa structure et dans ses modes de vie. Elle est laïque quant à son contenu principal, diverse dans ses formes, sensible aux valeurs artistiques et largement diffusée par l'école, le livre, la presse périodique. Par rapport à la culture moderne, l'ancienne culture, liée à une société féodale dans son essence, nous apparaît comme peu différenciée, traditionnelle et, dans un certain sens, plus aristocratique ; de tradition byzantine quant à ses origines et longtemps dominée par l'Église, qui lui offre ses foyers principaux, ses modes de pensée, ses tables de valeurs. De même que la société dont elle exprime les besoins spirituels, elle évolue lentement ; pourtant, elle évolue, et même sensiblement. Elle reste ouverte aux contacts extérieurs et s'enrichit par ces contacts ainsi que par de nouvelles interprétations du vieux fonds traditionnel. C'est pour cela que dans sa longue existence nous pouvons déceler des étapes assez nettement caractérisées, jusqu'à la dernière, qui couvre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIX<sup>e</sup> et s'avère tellement ouverte à l'innovation qu'on peut se demander si elle se rattache encore à l'ancienne culture ou bien elle constitue une première période de la culture moderne.

C'est sur ces phases parcourues par l'ancienne culture roumaine, sur les problèmes qu'elles soulèvent et sur les solutions qu'on a tâché de leur donner ou que l'on est en train de chercher que portera mon exposé, qui ne pourra, évidemment, être que sommaire et schématique.

À quelle époque peut-on placer les débuts d'une culture roumaine écrite ? Question sans doute de premier intérêt, mais à laquelle la science n'a pu offrir jusqu'à présent que des hypothèses. Si, en ce qui concerne

le simple usage de l'écriture, les données linguistiques semblent indiquer sa continuation ininterrompue chez les Daco-Romains devenus ensuite Roumains, les témoignages archéologiques l'attestent sur le territoire actuel de la Roumanie depuis les IX<sup>e</sup>—X<sup>e</sup> siècles, sans que, pour autant, l'on puisse préciser, dans la plupart des cas, l'appartenance ethnique des auteurs de ces inscriptions. Le X<sup>e</sup> siècle, qui est le siècle de l'achèvement de l'ethnogenèse roumaine et des débuts du féodalisme dans nos régions, a connu aussi, d'après l'opinion la plus généralement admise aujourd'hui, l'adoption de la liturgie slave, en tant que forme religieuse commune aux Roumains des trois provinces historiques. Fait de très grande importance, car le slavon, langue de culte, sera aussi celle de l'État et de la culture écrite pendant de longs siècles.

Des slavissants étrangers de renom ont déjà attribué au territoire roumain quelques importants manuscrits slaves des premiers siècles de notre millénaire. Ce qui est infiniment plus probable, c'est que le groupe de manuscrits religieux des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, conservés aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine et dans des bibliothèques de monastères, est dans sa plus grande partie l'œuvre de copistes qui ont travaillé dans nos pays. Le fait est facilement explicable, car il s'agit justement d'une époque non seulement de progrès économique et d'évolution rapide des structures sociales vers des formes plus complexes, mais aussi de développement politique, qui aboutit à la création des principautés unitaires, et de renforcement de l'organisation ecclésiastique, qui conduit à la fondation des sièges métropolitains de Valachie et de Moldavie. Mais l'époque principale de la culture roumaine en langue slave sera constituée par les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles.

Un préjugé défavorable à la culture roumaine de langue slave, né à l'époque du Risorgimento roumain sous l'influence du courant „latiniste“ et des contacts culturels plus intenses avec l'Europe occidentale, a longtemps persisté dans notre historiographie, malgré les efforts de mise en valeur de cette culture, dus à une remarquable école de slavissants, dont les principaux représentants ont été B. P. Hasdeu, Ion Bogdan et P. P. Panaitescu. En 1942 encore, un savant de la valeur de N. Cartoian pouvait considérer l'entrée de nos pays dans la zone de la culture sud-slave comme „fatale pour toute notre culture ancienne“. Ce point de vue est aujourd'hui complètement dépassé et personne ne parle plus des „ténèbres“ slaves ou d'une incompatibilité foncière entre l'esprit roumain et le vêtement slave qui, justement en tant que slave, l'aurait empêché de trouver son expression littéraire. L'on est au contraire d'accord pour voir dans la situation des Roumains un cas semblable à tant d'autres — par exemple à celui des Slaves catholiques, chez qui le latin a rempli une fonction similaire. Il va de soi, d'autre part, que l'emploi d'une langue étrangère, et d'autant plus celui d'une langue morte, comme langue écrite, entrave la libre manifestation d'une pensée et d'une manière de sentir originales et constitue, en même temps, un grave obstacle à la diffusion de la culture dans les couches les plus larges de la société.

Il ne faut pas non plus oublier qu'au moment où les Roumains adoptaient le rite slave, le latin était déjà pour eux une langue morte. L'option — s'il est permis de parler d'option — pour l'une des deux

langues liturgiques de l'Europe orientale réservait sans doute pour l'avenir des conséquences très graves en ce qui concerne le rattachement à l'une ou à l'autre des deux grandes aires de la culture européenne du Moyen Âge. Il s'agit en l'espèce de ce que l'on a nommé notre „rupture avec l'Occident“, rupture qui, au fond, s'était déjà effectuée de longue date au X<sup>e</sup> siècle. Mentionnons encore deux faits dont il faut tenir compte dans un jugement d'ensemble. Le premier est que, au X<sup>e</sup> siècle et dans la situation géographique des Roumains, toute organisation ecclésiastique un peu plus évoluée supposait nécessairement la subordination à un siège orthodoxe. Ajoutons immédiatement que nous ignorons complètement ce que pouvait être, en tant qu'organisation, l'Église roumaine à l'époque de la messe latine. Quant au second élément auquel je faisais allusion, le fait d'appartenir à l'orthodoxie aura son importance, à une époque plus tardive surtout, pour la préservation de la nationalité roumaine, dans ses rapports avec les États catholiques.

Mais, en fin de compte, ces questions sont un peu oiseuses, car l'histoire est faite de ce qui a effectivement existé, et non de ce qui aurait pu advenir. C'est pour cela qu'il vaut mieux voir ce qu'a représenté en réalité cette culture slavo-roumaine ou, mieux, cette culture roumaine de langue slave.

L'adoption du slavon comme langue liturgique a assuré aux Roumains l'accès à une tradition de culture qui avait sa source à Byzance, le patrimoine d'origine byzantine dont allaient bénéficier les Roumains s'étant successivement enrichi de nouvelles traductions jusqu'à la chute des États slaves sous la domination ottomane. Les Slaves eux-mêmes lui avaient ajouté leur propre production littéraire. Si les livres liturgiques et les écrits de théologie et de morale chrétienne y dominaient, des rudiments de science n'y manquaient pas non plus, et surtout, à côté de nombreux ouvrages hagiographiques, une assez riche littérature historique byzantine et sud-slave. Une place pas du tout médiocre y était tenue par les textes apocryphes, dont certains reflétaient des croyances bogomiles, et aussi par des écrits plus nettement littéraires, tels que le Roman d'Alexandre le Grand — l'*Alexandria* — ou le roman de Barlaam et Josaphat.

Les Roumains, qui ont su le conserver et même le retransmettre dans une certaine mesure aux peuples slaves, ont puisé dans ce fonds de culture slavo-byzantine un aliment pour leur propre vie spirituelle et l'ont utilisé, pendant quelques siècles, comme instrument pour leur formation intellectuelle. Ils lui ont aussi ajouté une partie de création originale. Si l'apport roumain est assez mince en fait de théologie, de poésie religieuse ou d'hagiographie, il est par contre d'un grand intérêt en matière d'historiographie et de pensée politique. Révélatrices parfois pour l'horizon intellectuel et les manières de penser sont des pièces de correspondance diplomatique ou des inscriptions, qui atteignent aussi, dans certains cas, à une indiscutable valeur littéraire. Les documents émis par les chancelleries princières — nous en possédons quelques milliers — sont aussi, malgré leur caractère assez uniforme, des témoins qu'on a encore trop peu interrogés, pour l'histoire de la culture.

L'étude de la culture roumaine de langue slave, commencée depuis environ un siècle, a fait d'importants progrès durant les dernières décen-

nies. Comme volume, les travaux d'ordre philologique sont ceux qui priment, le champ qui s'ouvre devant eux étant encore très vaste. Nous ne disposons pas jusqu'à ce moment d'un catalogue descriptif de tous les fonds de manuscrits slaves conservés dans les bibliothèques publiques ou les bibliothèques appartenant aux institutions ecclésiastiques et nous ignorons presque tout de ce qui peut encore se trouver dans des bibliothèques particulières. Pour le fonds de l'Académie, nous avons le catalogue du professeur Panaitescu, mais dont on n'a imprimé qu'un seul volume sur trois. Une initiative d'ordre général a été prise par l'Association des études slaves et I. Iuffu avait commencé des recherches pleines de promesses, qu'une mort prématurée a malheureusement interrompues. D'autres érudits encore ont orienté leurs investigations dans cette direction et il faudra sans doute faire tout le possible pour hâter la fin de cette entreprise si urgente.

On considère que le total des manuscrits slavo-roumains qui ont survécu jusqu'à nos jours et se trouvent encore dans nos bibliothèques à environ 2.000 exemplaires. Les plus intéressants sont peut-être les miscellanées — *sbornice* — qui renferment de nombreux opuscules, pouvant aller jusqu'à une centaine. Un grand nombre de manuscrits de provenance roumaine se trouvent en dehors de nos frontières. De l'avis des spécialistes bulgares, une bonne partie de leurs manuscrits des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles sont des copies faites en Valachie et en Moldavie. Les bibliothèques de l'URSS renferment à leur tour un nombre élevé de manuscrits slavo-roumains. D'autres, enfin, se trouvent un peu partout en Europe.

Un autre instrument de travail dont on a proposé à juste raison l'élaboration est „un répertoire analytique complet des œuvres et des auteurs byzantins et slaves figurant dans les manuscrits slavo-roumains“. Le catalogue général des manuscrits et le répertoire des œuvres se complèteraient l'un l'autre et permettraient d'attaquer, en s'étayant d'une information complète, par rapport à ce qui c'est conservé, toute une série de recherches spéciales, sur lesquelles il serait superflu d'insister.

Entre temps, à part les descriptions des manuscrits, les éditions de textes et les études sur leur filiation, leur langue et leur paléographie, la recherche s'est dirigée en premier lieu vers la mise en valeur des œuvres originales, aussi bien au point de vue de leur contenu d'idées et de connaissances, qu'à celui de leur intérêt littéraire. On a tâché aussi de reconstituer dans son ensemble l'activité complexe de certains grands foyers de culture, comme les monastères de Neamțu et de Putna, par exemple. Une autre direction de recherche se rapporte à la place de la littérature slavo-roumaine dans l'ensemble des littératures slaves, ses caractères spécifiques de langue et de contenu, son rôle dans la transmission des anciennes œuvres slaves et slavo-byzantines — souvent les plus anciennes ou les meilleures copies sont sorties des ateliers roumains — et l'action de retransmission chez les Slaves de valeurs culturelles. Enfin, bien que les recherches soient encore à leur début, on commence à mieux voir la richesse de cette culture écrite et l'importance des sources byzantines auxquelles elle a puisé. À la place d'un fatras théologique dénué d'intérêt, nous apparaît un tableau beaucoup

plus nuancé, où figurent bon nombre des œuvres essentielles de la spiritualité orthodoxe.

Un problème qui reste ouvert, parmi tant d'autres, est celui du degré de diffusion qu'a connu cette culture. Naturellement, ses principaux centres restent les grands monastères et, à côté d'eux, la cour princière, sur le rôle culturel de laquelle on a, à juste titre, insisté dernièrement. Il paraît que la connaissance du slavon était assez répandue dans la classe des boyards, à juger entre autres d'après les notices que des membres de cette classe ont laissées sur des manuscrits copiés parfois de leur propre main. Des boyards, entrés ou non au couvent, participent même à la création littéraire. Pourtant, d'après les rares mentions que nous possédons, le livre était très cher, ce qui témoigne, tout comme, peut-être, la très belle écriture des manuscrits moldaves du XV<sup>e</sup> siècle, d'une circulation réduite.

Une certaine initiation au slavon devait faire partie de l'éducation des employés dans différentes fonctions de l'État, car ils avaient à appliquer des dispositions émises dans cette langue. Le même était le cas de la couche supérieure des populations urbaines.

Nous avons souvent parlé du fonds byzantin de la culture slavo-roumaine. La transmission par les Slaves de la culture byzantine n'a pas exclu les contacts directs avec Byzance, qui a dominé dans la Dobroudja de la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> pour y revenir, du moins dans sa partie danubienne, sous Michel VIII Paléologue. C'est un métropolitain byzantin de Vicina qui montait en 1359 sur le siège nouvellement créé d'Argeș et ses premiers successeurs seront toujours des Grecs envoyés de Byzance ; au début du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est un ancien patriarche de Constantinople qui réorganisa l'Église de Valachie ; les moines roumains sont nombreux à l'Athos. Des fils de prince ont servi dans l'armée byzantine ; des Grecs pénétrèrent parmi les boyards roumains. Nous ne manquons pas de témoignages sur l'emploi du grec et il paraît qu'on a même traduit chez nous des ouvrages du grec en slavon. Mais les relations avec le monde grec vont devenir très étroites à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

Il y a eu aussi des contacts avec la culture latine, et non seulement en Transylvanie, où elle était partagée par les Hongrois et les Saxons, mais même en Moldavie et en Valachie. Des jeunes gens des milieux urbains ont fréquenté les Universités de Vienne, de Prague et surtout de Cracovie ; les chancelleries princières possédaient des secrétaires pour la correspondance latine. Après l'existence éphémère d'une école latine en Moldavie, créée par un prince réformé, vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle commence l'enseignement donné par les Jésuites, qui attirera aussi des fils de boyards. En Transylvanie, des Roumains participent au mouvement humaniste, le plus important d'entre eux étant Nicolaus Olahus, qui affirma hautement son origine roumaine et l'origine romaine de son peuple. Mais c'étaient des catholiques et ils appartenaient plutôt à la culture magyare.

Pour le moment, si les contacts avec la culture occidentale, par l'intermédiaire surtout de la Pologne et de la Hongrie, sont incontestables, nous saisissons beaucoup mieux leurs effets dans l'art ou dans la culture

matérielle que dans le domaine de la culture écrite. Il y a ici une zone qui exige une investigation plus systématique.

Récemment, on a commencé l'étude du développement culturel des couches urbaines de Moldavie et de Valachie aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. La population de certaines villes étant très mêlée — à côté des Roumains se trouvaient des Allemands, des Hongrois, des Arméniens, des Grecs, etc. — les langues de culture employées furent différentes selon l'appartenance ethnique et religieuse, de même que les orientations vers l'extérieur. Pour les Roumains, la langue utilisée habituellement par écrit était toujours le slavon.

J'ai annoncé dès le début que je ne m'occuperai dans mon exposé que de la culture écrite, qui, dans les circonstances de l'époque, et d'autant plus lorsqu'elle faisait usage d'une langue étrangère, ne pouvait avoir qu'une aire de diffusion sociale relativement limitée. Une culture populaire en roumain, mais de transmission orale, coexistait avec cette culture de langue slave. Elle devait être riche, à en juger d'après ses productions ultérieures et les éléments anciens qu'elles transmettent, mais — sauf pour certains thèmes historiques dont on peut fixer la genèse — les possibilités de datation manquent. La classe dominante a dû participer en bonne mesure à la culture populaire. Elle a bénéficié on outre de formes littéraires orales, en roumain, destinées, initialement du moins, à la vie de cour et notamment à la récitation, accompagnée de musique, lors des grandes fêtes et des festins. Les sources font souvent mention de cette chanson épique de cour et l'on a pu identifier quelques-unes de ses productions dans des transmissions plus tardives. N. Iorga considérait même, et cette idée a été reprise récemment, que la chanson épique de cour en roumain fut précédée par une chanson épique en langue slave, d'origine sud-danubienne.

Le moment d'apogée de la culture slavo-roumaine fut aussi celui où l'on commença à employer le roumain comme langue écrite. La question du changement de l'instrument d'expression étant essentielle pour le développement ultérieur de la culture roumaine, l'attention qu'on lui a accordée depuis longtemps est bien explicable.

Il est presque sûr que l'emploi du roumain par écrit — dans la correspondance privée, des minutes de chancellerie, etc. — est antérieur aux plus anciens textes conservés et date pour le moins du XV<sup>e</sup> siècle. Mais c'étaient des manifestations sporadiques, sans une grande portée pour l'histoire de la culture. D'autre part, le roumain parlé a exercé une forte pression sur le slavon écrit par les Roumains, surtout sur le slavon de chancellerie, moins rigide dans ses formes que celui des grands textes. On y rencontre des éléments de lexique conservés en flexion roumaine ou adaptés à la flexion slave, aussi bien que des vocables slaves soumis à une flexion roumaine. Parfois on transpose en slavon des expressions roumaines ou même la structure d'une phrase pensée en roumain. Nous avons là une source très précieuse pour l'histoire de la langue roumaine à l'époque qui précède l'apparition des textes en roumain et l'on a dressé, depuis plus de vingt ans, le glossaire des mots roumains rencontrés dans les documents slavo-roumains. Une initiative d'une plus grande ampleur est celle de l'Association des Études Slaves

touchant à l'élaboration d'un dictionnaire général de la langue des textes slaves écrits en territoire roumain.

La discussion sur la date des premiers textes religieux traduits en roumain et sur leurs rapports avec les courants de réforme qui se sont propagés dans nos pays est loin d'être close. À l'heure actuelle, deux explications principales s'affrontent sur ce terrain. Selon la première, ce groupe de textes, traduits dans la Transylvanie du Nord, en Maramureș, daterait de l'extrême fin du XV<sup>e</sup> siècle et du début du XVI<sup>e</sup>, donc d'avant la Réforme luthérienne. Pour la seconde, l'impulsion à laquelle nous devons les premières traductions — qui comprennent les *Psaumes*, les *Actes des Apôtres* et les *Épîtres* — serait venue des idées luthériennes, pénétrées en Transylvanie dès 1519 ; elles sont donc ultérieures à cette date et se situent dans les décennies immédiatement suivantes.

Malgré la passion érudite mise dans la défense de ces thèses, la question me semble, considérée d'un point de vue plus général, relativement secondaire. Ce qui est le principal mérite de la recherche récente, c'est justement d'avoir tâché de regarder le phénomène dans son ensemble et réussi à dépasser en bonne mesure les anciennes interprétations.

L'on a longtemps mis l'accent, dans la manière d'envisager le passage du slavon au roumain, sur l'introduction de la langue parlée dans l'Église. Personne ne s'aviserait de nier d'importance de cet aspect pour une culture si liée encore à l'Église. Les grandes traductions de livres religieux constituent des dates importantes dans la création de la langue littéraire et les progrès du roumain dans l'Église se sont sans doute répercutés sur d'autres domaines de la culture. Mais le remplacement du slavon par le roumain comme langue de l'Église a constitué un processus très long et assez sinueux. Commencé au XVI<sup>e</sup> siècle, il n'est arrivé à son terme que pendant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'Église ne nous apparaît plus que comme un des terrains sur lesquels s'est déroulé le combat entre les deux langues ; elle a subi les effets d'un courant général plutôt qu'elle ne l'a promu et a offert, en fin de compte, malgré son rôle dans ce mouvement pris dans son ensemble, les derniers retranchements à la culture slave.

Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, et surtout pendant sa seconde moitié, le roumain pénètre dans différents domaines : correspondance — la plus ancienne lettre en roumain date de 1521 — ; actes privés et de chancellerie — un prince de Moldavie, Pierre le Boiteux, tient ses comptes en roumain — ; instructions aux ambassadeurs, textes juridiques, écrits d'édification morale — *Fiore di virtù* a connu deux traductions, l'une du slavon et l'autre directement de l'italien —, écrits apocryphes très variés, peut-être le Roman d'Alexandre. À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle commence l'activité historiographique en roumain. L'imprimerie, qui avait donné son premier livre en slavon en 1508, est mise aussi au service du livre roumain, bien que dans une moindre mesure qu'à celui de la vieille tradition. Ce sont des livres religieux, dont la traduction se multiplie au cours du XVI<sup>e</sup> siècle — le premier a été imprimé en 1544, mais aucun exemplaire ne s'est conservé — et, à côté du livre religieux, un recueil juridique, de tradition byzantino-slave.

Déjà vigoureux à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, le courant favorable à l'emploi du roumain s'élargit au XVII<sup>e</sup>, gagne continuellement de nouvelles positions, change de valeur quant à son contenu et à la fin triomphe, bien que l'épilogue ne se passe qu'au début — ou peut-être vers le milieu — du siècle suivant. Si l'Église, malgré l'effort de certains hiérarques et les grandes oeuvres qu'elle patronne, est en somme hésitante en ce qui concerne le culte, si l'État s'engage vigoureusement dans l'action de remplacement du slavon par le roumain à peine dans la seconde moitié du siècle — une étude à caractère statistique sur la situation dans les chancelleries princières est en cours — la langue parlée gagne sans cesse du terrain soit dans les rapports écrits entre particuliers, soit dans le domaine des traductions, soit, enfin, dans celui de la production originale. Entre les deux dernières il n'y a pas d'ailleurs de barrière précise, car souvent les traductions sont aussi des adaptations.

L'un des aspects de ce grand mouvement, qui a été mieux mis en lumière ces derniers temps, c'est son caractère général roumain. La culture slavo-roumaine avait déjà été une culture commune aux trois provinces historiques, bien que l'apport des Roumains en Transylvanie à son développement, vu leur situation socio-politique, fût moins important que celui de la Moldavie et de la Valachie. Le passage du slavon au roumain fut à son tour l'oeuvre commune des lettrés de tous les trois pays. Il se développe de manière synchronique. Les manuscrits, les livres imprimés, les hommes intéressés au sort du livre circulent d'un pays à l'autre et l'affirmation de vouloir s'adresser à tous les Roumains, par-delà les frontières politiques, revient souvent sous leur plume.

Étant donné l'ampleur du mouvement et la variété des registres de la culture qu'il embrasse, il est évident que l'action des courants de réforme — autour de laquelle, ainsi que je le rappelais, la discussion continue, mais avec un horizon plus large et des vues plus nuancées — et les prises de position que ces courants déterminèrent — on vient même de parler d'une «contre-réforme» orthodoxe — ne pouvaient représenter qu'un facteur agissant à de certains moments et dans un secteur, évidemment très important, mais toutefois limité.

L'autre explication, trop simple, à laquelle on recourait autrefois, en invoquant une extinction de la culture en langue slave par l'absence, toujours plus grave, d'experts en slavon, ne peut, non plus, tenter personne aujourd'hui. Cette sorte de mort naturelle ne constitue pas une explication, car elle en demande une à son tour. Ce sont les succès du roumain qui amenèrent le déclin et puis la mort du slavon et non l'inverse. Les raisons d'un tel changement ne peuvent être que d'ordre social; poussée des nouvelles couches sociales vers la culture et vers l'emploi de l'écrit, par suite des nouvelles positions acquises dans la vie de la société; transformations, d'autre part, survenues au sein de l'ancienne classe dominante, qui se renouvelle dans sa structure et dans ses rapports internes et change de rôle dans la vie de l'État et l'exercice du pouvoir. C'est dans cette direction que se sont dirigées les nouvelles recherches, mais, il faut le reconnaître, ce travail n'est qu'à son début, et le plus difficile sans doute, mais d'autant plus nécessaire, est de passer des explications générales, qui sont par leur nature même approximatives, à des vues plus concrètes, qui définissent mieux une réa-



lité très complexe. Des faits indéniables sont l'élargissement du cercle des gens qui participent à la culture, en tant que facteurs de création et de propagation ou tout simplement de réception, la formation d'une couche de modestes, mais très actifs, intellectuels, liés aux milieux urbains, l'affirmation progressive, dans les activités culturelles, des laïques par rapport aux éléments appartenant au clergé. Mais il faut tenir compte, en même temps, de la diversité de condition, dans un mouvement d'allure générale synchronique, entre les Roumains de Transylvanie et ceux des deux principautés, comme il est nécessaire de préciser non seulement les attitudes des différentes couches de la classe des boyards, mais aussi celles — car il n'y en a pas une seule — de la couche supérieure de cette classe et aussi du haut clergé. Car, si la culture slavonne a été surtout l'apanage de l'Église et de la classe dominante, si c'est dans ces milieux qu'elle a trouvé ses derniers défenseurs, il n'est pas moins notoire que certaines des créations mêmes de la nouvelle culture roumaine étaient issues de l'aristocratie et que des chefs de l'Église se sont inscrits dans son histoire comme promoteurs ou auteurs de monuments littéraires de premier ordre. Faut-il y voir, du moins pour certains d'entre ces derniers, ainsi qu'on vient de le suggérer, un effet de leur origine paysanne ? En tout cas, il faut distinguer soigneusement — ainsi qu'on tâche de le faire — les moments successifs d'un processus très long, et qui n'a pas connu un développement linéaire, de même que les différents secteurs de la culture, avec les progrès et les résistances qu'ils enregistrent. Le cas, étudié récemment, d'Udriște Năsturel, beau-frère de Mathieu Basarab, est, dans le dernier sens, l'un des plus révélateurs : soutien de la «réaction slavonne» qui s'est manifestée sous le règne de ce prince, écrivain en slavon et traducteur dans cette langue de *l'Imitation de Jésus-Christ*, il est à la fois le traducteur en roumain de *Barlaam et Josaphat* et peut-être aussi des *Conseils* de Neagoe Basarab et de la *Vie* du patriarche Niphon II.

Une attention égale est demandée par les forces de conservation, pour déceler non seulement leur base sociale, mais aussi dans quelle mesure y entrent la résistance des opinions traditionnelles, celle des formes de culture à caractère hiératique, le sentiment des liens de communauté spirituelle avec les Slaves orthodoxes et même des difficultés d'ordre technique.

La longue «agonie des lettres slaves» chez les Roumains, en d'autres termes leur vie tenace ou, mieux, leur capacité de se survivre après la disparition de leur fonction créatrice, mérite bien d'être étudiée en soi et les sources pour une telle étude ne manquent point. Une des plus vivantes en est constituée par les nombreuses notes en roumain, du XVIII<sup>e</sup> siècle, sur des manuscrits slaves, qui témoignent de l'intérêt qu'on continuait à leur accorder.

Le passage du slavon au roumain fut accompagné d'un changement de contenu de la culture écrite, qui donne au phénomène son vrai sens et ses dimensions. Les sources externes auxquelles on s'adresse sont plus nombreuses, les contacts avec d'autres cultures s'élargissent. Les traductions se font, en un premier temps, d'après des originaux slaves, mais au XVII<sup>e</sup> siècle les originaux grecs passent au premier plan. La connaissance du latin se répand à son tour à la même époque, aussi

bien par des études à l'étranger — en premier lieu en Pologne — que par un enseignement organisé dans le pays même, dans le cadre des missions catholiques ou sur initiative roumaine. La part de la production originale devient beaucoup plus grande qu'à l'époque antérieure et sa valeur supérieure. De même que dans le domaine des traductions, là aussi la diversité des genres augmente — à côté de la prose on commence à cultiver le vers — et les préoccupations d'ordre laïque se manifestent avec une vigueur croissante.

Pourtant, entre les deux phases il n'y a pas de rupture, mais un élargissement de perspective, un enrichissement de substance. Les attitudes nouvelles, qui ne manquent pas, ne comportent jamais de prises de position catégoriques contre le passé. La pensée orthodoxe continue à constituer le cadre où se meuvent les esprits et c'est elle qui assure la transition sans heurts. Les recherches, sous cet angle de la tradition, des permanences, ont encore beaucoup à donner. Il y a tout un fonds de culture qui se transmet ou se renouvelle par le contact direct avec les sources premières, les sources grecques. Mais on s'est dirigé de préférence, ce qui était non seulement explicable, mais aussi nécessaire, vers ce qui est nouveau, qui constitue l'originalité de cette nouvelle phase par rapport à l'ancienne et prépare l'avenir. En partant de ces aspects nouveaux, on a tenté de définir un humanisme roumain, dont la phase d'épanouissement se placerait dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du XVIII<sup>e</sup>. Humanisme tardif, comme l'est en général celui du Sud-Est de l'Europe, et humanisme chrétien, orthodoxe. Parmi ses traits, l'on a insisté notamment sur la place que tient la culture gréco-romaine, connue directement dans ses oeuvres principales et dans ses interprétations de la Renaissance, dans la formation intellectuelle des principaux créateurs de culture. Cette formation classique s'accompagne d'un penchant vers l'érudition, vers le jugement critique des sources, voire vers une sorte d'encyclopédisme. Si l'homme conserve sa finalité extraterrestre, les valeurs humaines trouvent une justification nouvelle et acquièrent un intérêt inconnu auparavant. Cela se retrouve dans les jugements sur la passé historique, où, à côté et en dessous de la causalité divine, qui reste intangible, est explorée une causalité humaine très riche et variée, qu'on recherche communément dans la psychologie et l'action volontaire des hommes, mais qui se dirige parfois vers des vœux sur un développement naturel des États.

Il y eut aussi une participation roumaine au courant néo-aristotélicien, initié à Constantinople par Théophile Corydalée et qui a permis de parler d'un „rationalisme orthodoxe“.

Une idée chère à ceux que nous appelons les humanistes roumains fut celle de l'ennoblissement de l'homme par la culture. Elle s'associe chez eux au sentiment très vif d'une mission sociale à remplir et, en même temps, à la conviction de la noblesse — en tant que dérivée du latin — de la langue roumaine et de sa capacité d'exprimer les idées les plus hautes. L'origine romaine des Roumains, ayant comme corollaire l'unité de leurs différentes branches, et la latinité de leur langue, qui étaient déjà connues dans la société roumaine, deviennent, chez les humanistes, le thème fondamental de la recherche érudite. Les conséquences de cette nouvelle prise de conscience de la romanité des

Roumains furent d'une très grande portée pour l'orientation générale de la culture. Elle a contribué à donner un sens civique à l'activité des humanistes, qui poursuivirent le relèvement moral de leur peuple — dans le sens d'une dignité nationale à sauvegarder — et son relèvement politique — dans le sens d'une liberté originaire à recouvrer. Leurs efforts de doter ce peuple, conçu dans son unité ethnique, d'une culture dans sa propre langue, avec le double but d'ennoblir l'homme et de relever le citoyen, ont eu aussi l'effet de hâter le triomphe du roumain sur le slavon.

J'ai déjà souligné l'importance de la connaissance du grec — à côté de celle du latin — dans le renouveau culturel du XVII<sup>e</sup> siècle. L'ampleur croissante prise par la première, la création vers la fin du siècle d'une „académie princière“ à Bucarest, dont la langue d'enseignement était le grec et qui fut suivie par une fondation similaire à Jassy, le nombre des savants grecs qui vécurent chez nous, l'impression de livres grecs et l'étendue des lectures en grec faites dans la société roumaine, l'usage même du grec par des Roumains, dans leurs manifestations écrites ont fait de sorte qu'on ait pu parler d'une époque de „l'influence grecque“ dans l'histoire de la culture roumaine, qui aurait succédé à l'„époque slavonne“. Tous ces faits sont indéniables, mais leur sens est différent et c'est un des mérites de la recherche récente que, tout en ne négligeant pas cet aspect de la vie culturelle dont les principautés roumaines ont été le théâtre depuis la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle surtout et jusqu'au premier quart du XIX<sup>e</sup>, elle ait contribué à définir d'une manière plus juste son vrai caractère et son importance, qui reste incontestable.

Au moment où les principautés danubiennes devenaient l'un des foyers de la culture néohellénique à l'étranger, la culture roumaine était déjà constituée, elle avait fait de la langue du peuple un instrument d'expression déjà remarquablement assoupli et acquis un élan qui devait assurer son avenir. Si l'initiation au grec a pu avoir une action sur le décadence du slavon, ce n'était pas, en tout cas, pour le supplanter. Entre le XV<sup>e</sup> siècle et le XVIII<sup>e</sup>, il y a cette différence essentielle qu'au premier des deux moments envisagés, dans un horizon de culture plus restreint et moins diversifié, le slavon suffisait à faire face aux nécessités, relativement réduites, de la transmission par écrit, tandis qu'au second moment le grec ne faisait que prendre place à côté du roumain, comme un complément utile pendant un certain temps, mais qui sera éliminé lorsqu'il aura rempli sa mission.

Pour l'époque de son début, ce contact étroit avec le monde grec et la création d'un enseignement à caractère supérieur en langue grecque durent représenter en premier lieu une voie d'accès à la culture hellénique et, en même temps, à une pensée philosophique et scientifique difficilement transposable encore en roumain, à cause de son caractère abstrait, ce qui a eu, d'ailleurs, comme contrepartie, un ralentissement de l'effort nécessaire pour rendre le roumain plus apte à exprimer les abstractions.

La culture néo-hellénique elle-même offrait aux Roumains une littérature originale abondante et elle fut très ouverte aux contacts avec la culture occidentale. Ceci fit que, même à l'époque où la connais-

sance des grandes langues de l'Occident, et en premier lieu du français, a fait des progrès dans la société roumaine, le grec joua le rôle important d'intermédiaire entre la culture roumaine et la culture occidentale. De cette manière, bon nombre d'œuvres, après avoir été lues en grec, ont été retraduites du grec en roumain.

Enfin, il ne faut pas oublier que le grec a connu à cette époque une large expansion dans le monde orthodoxe, qu'il constituait une sorte d'instrument de communication internationale et qu'il nous a permis, après le slavon, de nous intégrer dans une communauté de culture plus vaste, sans nous faire pourtant courir le risque, pour des motifs que j'ai déjà indiqués, d'une aliénation linguistique dans le domaine de la culture. La situation d'une partie de la classe dominante qui, pour se singulariser, était arrivée à employer habituellement le grec comme langue de culture et des relations sociales, n'a été qu'un phénomène superficiel par rapport à l'ensemble de la société roumaine. La position acquise par le grec dans la vie de l'État pendant la dernière période des règnes phanariotes ne fera qu'accroître la réaction contre le phanarotisme. Nous sommes d'ailleurs à une époque — fin du XVIII<sup>e</sup> siècle — début du XIX<sup>e</sup> — où les progrès de la conscience nationale chez les deux peuples et leur influence sur la culture devaient amener infailliblement la rupture entre les deux cultures dont les relations avaient été si étroites pendant longtemps.

C'est aussi une phase de changements rapides dans les idées et les connaissances, dans les mentalités et les attitudes devant les problèmes de culture, qui ne fait que refléter les changements de structure de la société, tout en les aidant à leur tour. Cette profonde transformation se réalise sous l'influence du mouvement des Lumières, qui est adopté par les Roumains des trois provinces et adapté à leurs propres conditions et besoins. Il nous arrive de sources différentes, française en premier lieu, mais aussi allemande et autrichienne, en Transylvanie surtout, et encore italienne et anglaise. Il parvient directement, par les livres, par les études à l'étranger, par des Occidentaux venus sur place, mais aussi par cet intermédiaire grec, dont j'ai déjà fait mention. Les idées des Lumières auront en pays roumain une vie longue, survivant au mouvement proprement dit et se mêlant dans le second quart du XIX<sup>e</sup> siècle aux nouveaux courants venus de l'Occident. Pendant la soixantaine d'années environ qui chevauchent les deux siècles et forment l'époque des Lumières dans l'histoire de la culture roumaine, nous assistons à un remarquable effort de rénovation, qui tend à changer les conditions d'existence des Roumains. Le but à atteindre exige tout autant la transformation intérieure de l'homme que l'action pratique, la seconde étant d'ailleurs conçue comme la conséquence de la première. Le modèle est donné par l'„Europe éclairée“, dont la supériorité de formes de vie et de culture s'impose et qu'il faut par conséquent tâcher de rejoindre. La mission de l'intellectuel sera donc celle d'„éclairer“ la société, par l'appel à la raison, par la diffusion des connaissances, par l'exaltation des valeurs de la culture. L'intérêt pour la science, pour la connaissance du monde sensible, se développe en égale mesure que la foi dans la raison humaine et le contenu laïque de la vie intérieure.

Les valeurs morales subissent des transformations, s'adaptent aux nécessités de la vie active et tendent à assurer le développement social. Le goût littéraire change et l'intérêt pour les produits de l'imagination augmente, tandis que la littérature offerte au lecteur — œuvres originales et surtout traductions — devient plus riche et plus variée.

La pensée des intellectuels se penche avec une attention particulière sur les conditions de la vie sociale et politique. Avec des nuances et des solutions différentes, qui n'arrivent qu'exceptionnellement à être révolutionnaires, ils soumettent à la critique l'ordre féodal encore en vigueur. Mais ce qui les préoccupe en premier lieu c'est le problème des droits nationaux. Refusant les aspects cosmopolites de la pensée des Lumières, les Roumains, ainsi que les autres peuples du Sud-Est de l'Europe, en tirent au contraire des conclusions concernant les droits de chaque peuple à un développement libre. La cristallisation de la conscience nationale, avec ses conséquences pour l'action politique et l'orientation de la culture, constitue l'un des aspects fondamentaux de l'époque à laquelle nous nous trouvons. Elle n'exclut pas d'ailleurs, ainsi qu'on l'a mis en lumière récemment, le début de la formation d'une conscience européenne.

Il y a certainement des différences d'une province à l'autre dans la diffusion des idées nouvelles — la Transylvanie, avec son „école transylvaine“, se place pour quelques décennies à la tête du mouvement culturel, comme elle l'avait encore été, dans le processus du passage du slavon au roumain, au XVI<sup>e</sup> siècle — mais l'évolution continue à être, dans son ensemble, unitaire. Le problème de la diffusion sociale, des „milieux de culture“, se pose aussi pour chaque province séparément, avec celui de la permanence des anciennes modalités de pensée et des résistances au renouvellement. Mais les aspects nouveaux sont tellement vigoureux, qu'ils arrivent à donner à l'époque roumaine des Lumières sa physionomie propre, bien contournée. Est-elle tout de même la dernière étape de l'ancienne culture, ou la première de la culture moderne ? En ce qui me regarde, j'opterais toujours pour la première solution.

Il me reste à indiquer le plus brièvement possible quelques-unes des directions suivies par la recherche à l'heure actuelle. La première touche à l'interprétation générale des phénomènes de culture, au problème de leur conditionnement social. Laissant de côté tout détail, je me contenterai de souligner l'effort considérable des meilleurs d'entre nos chercheurs de résister à toute tentation de jugement sommaire et de procéder à une analyse complexe du milieu social, politique, institutionnel et psychologique où a pris naissance et s'est développée notre ancienne culture, pour l'intégrer de manière organique à la vie générale de la société.

Une autre tentative est celle de dégager la physionomie propre de la culture roumaine, ses valeurs originales, ses permanences, et de l'intégrer en même temps dans des aires de culture plus vastes, pour arriver à fixer sa place, dans la culture européenne. Dans les deux sens, elle ne date pas d'hier, mais les progrès obtenus par la recherche récente sont indéniables. Il est tout aussi évident qu'il y a encore beaucoup à attendre des recherches futures et que seule l'analyse critique approfondie de chaque aspect particulier donnera tout leur poids aux juge-

ment d'ensemble et fera éviter les deux écueils qui les guettent : la surévaluation et la mésestime.

Très importante, aussi bien pour l'analyse des phénomènes roumains que pour l'intégration dont je parlais tout à l'heure, est l'étude des contacts culturels. On la poursuit intensément et dans toutes les directions, en tâchant de discerner les sources auxquelles on puise, les voies par lesquelles on établit les contacts — directs ou par intermédiaire —, le moment ou les moments de ces derniers et l'intensité des rapports auxquels ils donnent lieu. Il ne s'agit pourtant pas de simples emprunts. Les éléments qu'on reçoit de l'extérieur — et ils sont nombreux — sont le résultat d'un choix, on les accepte, en ligne générale, dans la mesure où le terrain a été préparé, on les adapte aux propres besoins et s'ils deviennent moins brillants que dans leurs pays d'origine, c'est qu'on ne les a pas transplantés mais intégrés dans une culture déjà formée. À la place des anciennes „influences“, qui risquaient de transformer la culture en une mosaïque d'emprunts dus aux hasards de l'histoire, la recherche actuelle tâche de surprendre les modalités d'une réception active et les résultats originaux de l'effort d'assimilation.

Passons maintenant à des aspects plus particuliers. Je mentionnerai en passant les publications de textes, qui sont nombreuses et parfois très importantes, comme, par exemple, les éditions critiques des chroniqueurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ou celle de certaines œuvres de l'École transylvaine. On a réédité aussi des livres rarissimes du XVI<sup>e</sup>, à commencer par le Liturgiaire de Macarie (1508) et donné de nouvelles éditions, accompagnées d'études sur les sources, pour de grands textes des XVII<sup>e</sup>—XVIII<sup>e</sup> siècles. Un travail philologique minutieux fait autour de nombreuses œuvres a créé des possibilités nouvelles pour leur mise en valeur.

En fait d'instruments de travail pour l'histoire du livre, les chercheurs en ont un, excellent, dans la *Bibliografia românească veche*, dont le IV<sup>e</sup> volume a paru en 1936 et qui embrasse l'époque entre 1508 et 1830. Mais les découvertes faites dans les bibliothèques roumaines ou à l'étranger pendant les trois dernières décennies demandent un supplément, sinon une nouvelle édition mise à jour, de ce remarquable ouvrage. L'histoire de l'imprimerie a bénéficié de toute une série de recherches, soit par centres, soit par époques, mais nous sommes encore assez mal informés sur les tirages, les prix, les modalités et l'aire de diffusion.

À côté du livre imprimé en roumain, et même plus que ce livre, qui était surtout religieux, le manuscrit tient un rôle important dans les lectures des couches cultivées. Il y a même de nombreux exemples de copies manuscrites faites sur des imprimés, ce qui est révélateur d'un certain stade de la diffusion du livre et aussi d'un intérêt accru pour la lecture. La plus grande partie de la production originale, des traductions et des adaptations a circulé en manuscrit jusque dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Les fonds de manuscrits des bibliothèques publiques sont pour la plupart catalogués mais, souvent, les catalogues ne sont pas publiés, pour ne plus dire combien serait souhaitable une évidence centralisée. Nous avons pour le moment le répertoire des manuscrits de chroniques et il faudra continuer ce travail

pour d'autres genres d'écrits. Le répertoire des manuscrits des œuvres traduites en roumain, qui est en train d'être achevé, rendra de grands services à l'étude des contacts avec les autres cultures.

La troisième catégorie de lectures, fondamentale pour la formation des intellectuels et ayant connu une assez large diffusion dans la société roumaine, est celle des livres imprimés à l'étranger. C'est pour cela, entre autres motifs, que la reconstitution des anciennes bibliothèques publiques et particulières — y compris, naturellement, leur partie manuscrite — a attiré depuis longtemps, l'attention de nos chercheurs. Malgré les difficultés de l'information, les résultats sont parfois surprenants, comme par exemple dans le cas de la reconstitution récente de la bibliothèque du *stolnic* Cantacuzino. Une enquête en cours a comme objet la pénétration du livre de la Renaissance en Transylvanie, mais elle concerne surtout la culture magyare et saxonne.

L'histoire de l'enseignement, qui a aussi une vieille tradition, a connu, d'une part, un élargissement de sa zone d'investigation pour comprendre les formes élémentaires et moyennes d'instruction et, d'autre part, un approfondissement de la recherche concernant l'instruction d'un niveau supérieur. Évolution des programmes d'études et de leurs parties composantes — philosophie, langues et littératures, sciences —, contenu de l'enseignement — l'on a conservé de nombreux cahiers de cours —, méthodes pédagogiques et formation des professeurs, recrutement des élèves et leur provenance sociale — voilà quelques aspects qui ont été mieux éclaircis par les recherches récentes, dont certaines se trouvent en voie de publication. Des enquêtes ont déjà été entreprises sur la formation des jeunes dans les universités étrangères ; elles devront être reprises et conduites d'une manière systématique.

Un intérêt soutenu a été accordé à l'évolution des idées et de l'horizon intellectuel, telle qu'elle se reflète dans les œuvres originales et aussi dans les lectures. Pour l'étude des idées sociales et politiques jusqu'à la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, une contribution notable a été apportée par l'analyse serrée des œuvres historiques ; pour la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup>, des résultats intéressants ont été obtenus par l'examen des projets de réforme, très nombreux et en bonne partie encore inédits, élaborés à cette époque.

Une étude à peine commencée, mais qui promet beaucoup, est celle de la formation du lexique scientifique et philosophique.

La diversification littéraire, la constitution de domaines distincts pour les différents genres de préoccupations d'ordre culturel a été à son tour saisie dans sa multiple signification. Les valeurs proprement littéraires sont restées évidemment dans l'attention des historiens de la littérature et, avec elles, l'afflux permanent d'éléments populaires, tenant de la langue mais aussi de l'esprit, qui pénètrent dans les œuvres écrites.

Enfin, récemment, on a commencé l'étude du livre en tant que témoin des changements profonds survenus dans les mentalités. Elle a été entreprise en partant soit de certains milieux culturels à des époques données, soit des transformations que subit au cours de plus d'un siècle un genre littéraire très apte à refléter de tels changements, à savoir celui des livres dits „de sagesse“.

La recherche dans le domaine de l'ancienne culture roumaine s'avère ainsi active et préoccupée de problèmes très divers. Et, bon signe, personne n'ignore ni que l'on peut mieux faire ni l'ampleur de la tâche qu'il nous reste à accomplir.

#### APERÇU BIBLIOGRAPHIQUE

Le but de ce rapport étant de présenter les résultats les plus généraux de la recherche récente dans le domaine de l'ancienne culture roumaine et les directions principales dans lesquelles s'oriente cette recherche, une bibliographie complète des problèmes traités, bien que sans doute utile, ne nous semble pourtant pas nécessaire. En tout cas, par son abondance, elle risquerait d'occuper un espace dont nous ne disposons pas. C'est pour cela que nous nous contenterons d'indiquer les ouvrages qui, à notre avis, ont fait faire le plus de progrès à nos connaissances ou ont ouvert des perspectives nouvelles à la recherche. Il va sans dire que, résultat d'un choix, cet aperçu bibliographique sera non seulement lacunaire, mais aussi quelque peu arbitraire. Étant donné son but, il sera obligé de ne pas enregistrer les contributions, souvent de très grand intérêt, des savants étrangers et ne pourra, d'autre part, tenir compte que des publications parues durant les quinze dernières années, bien que, souvent, le point de départ des nouvelles conclusions, ou même en bonne mesure leur base documentaire, se trouvent dans les ouvrages des prédécesseurs. Les écrits de savants tels que N. Iorga, I. Bogdan, N. Cartoian ou D. Popovici — pour nous limiter à ces quelques noms — ont conservé leur caractère d'études fondamentales et les suggestions qu'ils peuvent encore offrir au lecteur sont loin d'avoir été épuisées.

Nous ne disposons pas jusqu'à présent d'une histoire de l'ancienne culture roumaine. Le livre posthume de P. P. Panaitescu — *Introducere la istoria culturii românești*, Bucarest, 1969 — est une histoire synthétique de la formation du peuple roumain et de son développement jusqu'à la création de ses États, avec des chapitres très nourris sur les débuts de la culture roumaine du Moyen Âge. En attendant, il faudra toujours recourir principalement aux histoires de la littérature roumaine, qui dépassent en général leur propre objet pour embrasser aussi des problèmes qui ne sont pas strictement littéraires. En tête se place par son ampleur, parmi les ouvrages récents de ce genre, *Istoria literaturii române*, rédigée par une équipe de spécialistes, sous l'égide de l'Académie (Bucarest, I — des origines à 1780 —, 1964 ; II, 1968). À Al. Piru nous devons les deux volumes intitulés *Literatura română veche* (2<sup>ème</sup> éd., Bucarest, 1962) et *Literatura română premodernă* (Bucarest, 1964). La dernière en date est *Istoria literaturii române*, I (Bucarest, 1969) de G. Ivașcu, dont environ 400 pages sont dédiées à l'époque qui nous préoccupe (pp. 541—602, une bibliographie critique remarquablement bien organisée). Une vue de synthèse se trouve dans les chapitres consacrés à l'histoire de la culture de *Istoria României*, II, 1962, pp. 175—211, 662—760, 1019—1069 et III, 1964, pp. 256—339, 524—582, 1038—1145. À consulter aussi *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*, Bucarest, 1964.

Pour la culture slavo-roumaine : P. P. Panaitescu, *Les traits spécifiques de la littérature slavo-roumaine* (en russe), Rsl, IX, 1963, pp. 267—290 ; Idem, *Contribution à l'histoire de la littérature de chancellerie dans le sud-est de l'Europe*, RESEE, V (1967), pp. 22—39 ; Idem, *Les chroniqueurs slaves de Moldavie au*



XV<sup>e</sup> siècle, Rsl, I, (1958), pp. 146—168 ; A. Balotă, *La littérature slavo-roumaine à l'époque d'Étienne le Grand*, ibid., pp. 210—236 ; E. Stănescu, *Essai sur l'évolution de la pensée politique roumaine dans la littérature historique du Moyen Âge*, in *Nouvelles études d'histoire*, II, Bucarest, 1960, pp. 271—304 ; Idem, *Cultura scrisă moldovenească în vremea lui Ștefan cel Mare*, in *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, Bucarest, 1964, pp. 9—45 ; G. Mihăilă, *Istoriografia română veche (sec. al XV-lea—înccputul sec. al XVII-lea)*, în raport cu istoriografia bizantină și slavă, Rsl, XV (1967), pp. 157—202 ; I. Iuffu, *Despre prototipurile literaturii slavo-române din sec. al XV-lea*, in „Mitropolia Olteniei”, XV (1963), pp. 511—535 ; Idem, *Mănăstirea Moldovița — centru cultural important din perioada culturii române în limba slavă (sec. XV—XVIII)*, in „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, 39 (1963), pp. 429—448 ; Idem, *Manuscrise slave din bibliotecile din Transilvania și Banat*, Rsl, VIII (1963), pp. 451—468 ; Zlatca Iuffu, *Manuscrise slave din biblioteca și muzeul mănăstirii Dragomirna*, Rsl, XIII (1966), pp. 189—202 ; Paulin Popescu, *Manuscrise slavone din mănăstirea Putna*, in „Biserica ortodoxă română”, 80 (1962), pp. 105—145, 688—711 ; Scarlat Porcescu, *Activități culturale la mănăstirea Neamț în secolul al XV-lea*, in „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, 1962, pp. 477—506 ; Tit Simedrea, *Pripealele lui Filotei Monahul*, Rsl, XVII (1970), pp. 183—225 ; Ion Radu Mircea, *Relations culturelles roumano-serbes au XVI<sup>e</sup> siècle*, RESEE, I (1963), pp. 377—419 ; Idem, *Les Vies des rois et archevêques serbes et leur circulation en Moldavie. Une copie inconnue de 1567*, RESEE, IV (1966), pp. 393—412 ; Idem, *Contribution à la vie et à l'œuvre de Gavriil Uric*, I, RESEE, VI (1968), pp. 573—594 ; D. Fecioru et Dan Zamfirescu, *Literatura bizantină și slavă în vechea cultură românească*, Rsl, XIII (1966), pp. 133—137 (avec le projet du répertoire des œuvres et des auteurs byzantins et slaves cité dans le texte) ; P. Olteanu, *Limba povestirilor slave despre Vlad Țepeș*, Bucarest, 1961 (pour un original en slavon carpatique) ; Emil Vrabie, *Limba povestirilor slave despre Vlad Țepeș*, Rsl, XII (1966), pp. 229—246 (pour l'original russe) ; Ș. Papacostea, *Cu privire la geneza și la răspîndirea povestirilor scrise despre faptele lui Vlad Țepeș*, ibid., pp. 159—167 ; Dan Zamfirescu, *Invățăturile lui Neagoe Basarab. Problema autenticității*, dans le livre du même auteur *Studii și articole de literatură română veche*, Bucarest, 1967, pp. 69—183 (avec toute la riche littérature du sujet jusqu'à cette date) ; P. Ș. Năsturel, *Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la „Vie de Saint Niphon II, patriarche de Constantinople”*, RESEE, V (1967), pp. 41—75 (pour un original grec) ; *Liturghierul lui Macarie, 1508* (reproduction photographique en couleurs du texte, précédée de l'étude de P. P. Panaitescu, *Liturghierul lui Macarie și începuturile tipografiei în Țările Române*, et de la bibliographie du problème des origines de l'imprimerie en Valachie, par Angela et Alexandru Duțu), Bucarest, 1961 ; plus récemment, sur le même sujet est revenu L. Demény, *L'imprimerie cyrillique de Macarios de Valachie*, KRH, VIII (1969), pp. 549—574. Au-delà des frontières, une contribution de première importance à l'étude de la culture slavo-roumaine est due à E. Turdeanu dont il faudra retenir au moins, pour cette période : *Les Principautés roumaines et les Slaves du Sud*, Munich, Südost-Institut, 1959 ; *L'activité littéraire en Moldavie à l'époque d'Étienne le Grand (1457—1504)*, in „Revue des études roumaines”, V—VI (1957—1958), pp. 21—66 ; *L'activité littéraire en Moldavie, de 1504 à 1552*, ibid., IX—X (1965), pp. 97—142

Pour les débuts de la culture urbaine : R. Manolescu, *Cultura orășenească în a doua jumătate a secolului al XV-lea* in *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1964, pp. 47—95 ; Idem, *Contribution à l'histoire de*

la formation de la culture urbaine en Valachie (emploi de l'écriture par les marchands au XV<sup>e</sup> siècle et au cours de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle), RRH, VIII (1969), pp. 531—536. Pour les tentatives culturelles de Jacques BasiŃcos le Despote, Șt. Birsănescu, „Schola latina“ de la Colnari, biblioteca de curte și proiectul de Academie al lui Despot Vodă. Zori de cultură umanistă în Moldova secolului XVI, Bucarest, 1957.

Pour le passage du slavons au roumain comme langue littéraire et l'activité typographique au XVI<sup>e</sup> siècle : P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Bucarest, 1965 (aussi pour le XVII<sup>e</sup> siècle) ; Al. Rosetti et B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, I, Bucarest, 1961 ; L. Demény, *Typographische Kennzeichen der kyrillischen Druckerpresse in Hermannstadt im 16. Jahrhundert*, in „Forschungen zur Volks- und Landeskunde“, 12 (1969), pp. 27—36 (avec toute la bibliographie sur le centre typographique de Sibiu) ; P. P. Panaitescu, *Les origines de l'imprimerie en langue roumaine*, RESEE, VI, 1968, pp. 23—37 ; pour Coressi et son activité, à la bibliographie qui se trouve chez Panaitescu, *Începuturile și biruința...*, à ajouter V. Molin, *Coresi, editor și tipograf*, în „Biserica ortodoxă română“, LXXVII (1959) ; Idem, *Date noi cu privire la activitatea diaconului Coresi ca editor*, ibid., LXXXI (1963), pp. 781—791 ; Petre Ștefan, *Tipograful Coresi logofăt, pămîntean*, în „Limbă și literatură“, XVIII (1968), pp. 13—25 ; *Tetraevangheul tiparit de Coresi, Brașov, 1560—1561, comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Manicești*, éd. de Florica Dimitrescu, Bucarest, 1963 ; *Liturghierul lui Coresi*, éd. par Al. Mareș, Bucarest, 1969 ; P. Olteanu, *Les originaux slavo-roumains des plus anciennes collections d'homélie roumaines*, Rsl, IX (1963), pp. 163—193 ; Dan Simonescu, *Cronica lui Baltasar Walther despre Mihai Viteazul în raport cu cronicile interne contemporane* in *Studii și materiale de istorie medie*, III (1959), pp. 7—57, P. P. Panaitescu, *Începuturile istoriografiei în Țara Românească*, ibid., V (1962), pp. 195—255 ; Dan Zamfirescu, *Istoria lui Mihai Viteazul din „Cronica Țării Românești“*, in *Studii și articole*, cité, pp. 205—231.

XVII<sup>e</sup> siècle — première moitié du XVIII<sup>e</sup> et l'humanisme roumain. Sur les chroniqueurs, en premier lieu les études qui accompagnent les éditions de Ureche, par P. P. Panaitescu (II<sup>e</sup> éd., Bucarest, 1958) ; Miron Costin, par le même (1958 et 1965) ; I. Neculce, par I. Iordan (II<sup>e</sup> éd., 1959) ; *Istoria Țării Românești, 1290—1690 — Letopiseșul Cantacuzinesc*, par C. Grecescu et Dan Simonescu (Bucarest, 1960) ; *Istoria Țării Românești de la octombrie 1698 pînă la martie 1717*, par C. Grecescu et une préface de Dan Simonescu (Bucarest, 1959) ; Radu Popescu, *Istoriile domnilor Țării Românești*, par C. Grecescu et une étude introductive de E. Stănescu, *Valoarea rest*, 1963) ; Radu Greceanu, par A. Ilieș (Bucarest, 1970) ; E. Stănescu, *Valoarea istorică și literară a cronicarilor munteni*, étude introductive à *Cronicarii munteni*, éd. M. Gregorian (2 vol., Bucarest, 1961 ; l'étude de E. Stănescu, pp. V—CXXVI du premier volume) ; P. P. Panaitescu, *Începuturile istoriografiei et Începuturile și biruința...* ; V. Cândea, *L'humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slaves en Valachie*, RESEE, VI (1968), pp. 239—287 ; Idem, *Tratatul „Despre rașiiunea dominantă“ cea dintii operă filozofică publicată în limba română (1688)*, în „Viața Românească“, 1963, 3, pp. 84—89 ; Idem, *Notele definatorii ale umanismului românesc. Innobilarea prin cultură*, in „Familia“, 2, 1966, p. 10 ; Idem, *Le Stolnuc Constantin Cantacuzino. L'homme politique — l'humaniste*, RRH, V (1966), pp. 587—609 ; Idem, *L'évolution des idées en Europe du Sud-Est*, in *Tradition et innovation dans la culture des pays du Sud-Est européen* (Colloque du CIPSH), Bucarest, 1969, pp. 53—65 (et discussions, pp. 65—68) ; C. Dima Drăgan, *Biblioteca unui umanist*

român. *Constantin Cantacuzino Stolnicul*, Bucurest, 1967 ; Idem, *Orizonturi umaniste în cultura românească din secolul al XVII-lea*, în „Studii“, 1966, pp. 667—682 ; V. Kernbach, *Un poet uitat : Dosoftei*, în „Limbă și literatură“, I, 1955 ; Al. Elian, *Dosoftei — poet laic*, în „Contemporanul“, 1967, N<sup>o</sup> 21 ; sur Varlaam, le numero spécial dédié par „Mitropolia Moldovei și Sucevei“, 1957, 10—12 ; sur Antim Ivi-reanu, les numéros spéciaux dédiés par „Biserica ortodoxă română“, 1956, 8—9 et 1966, pp. 6—10 et l'introduction de G. Ștrempele à son édition des *Predici*, Buarest, 1966 ; P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Bucurest, 1958 ; Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucurest, 1964 ; Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, éd. par P. P. Panaitescu et I. Verdeș, 2 vol., Bucurest, 1965, avec une étude introductive, vol. I, pp. VII—XCIV ; Dimitrie Cantemir, *Divanul*, éd. par V. Căndea, Bucurest, 1969, avec une étude introductive, pp. VII—CI ; *Cărțile populare în literatura românească*, éd. par Ion I. Chițimia et Dan Simonescu, 2 vol., Bucurest, 1963, avec une introduction générale et des notes pour chaque texte (dépasse l'époque) ; Olga Cicanci, *Literatura în limba greacă în Moldova și Țara Românească în veacul al XVII-lea*, în „Studii“, 23 (1970), pp. 17—42 ; Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea (1700—1721)*, *Studii și texte*, Bucurest, 1968 ; Idem, *Un livre de chevet dans les pays roumains au XVIII<sup>e</sup> siècle, Les Dits des Philosophes*, RESEE, IV (1966), pp. 513—533 ; Idem, „*Le Miroir des Princes*“ dans la culture roumaine, *ibid.*, VI (1968), pp. 439—479 ; E. Stănescu, *Premisele medievale ale conștiinței naționale românești. Român-românesc în textele românești din veacurile XV—XVII*, în „Studii“, 17 (1964) ; pp. 967—1000 ; Tudor Vianu, *Die Rezeption der Antike in der Rumänischen Literatur, in Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, I, Berlin, 1962 ; V. Papacostea, *O școală de limbă și cultură slavonă la Țirgoviște în timpul domniei lui Matei Basarab*, Rsl, V (1962), pp. 183—194 ; Idem, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie*, RESEE, I (1963), pp. 7—39 ; Idem, *La fondation de l'„Académie grecque“ de Bucarest. Les origines de l'erreur de datation et sa pénétration dans l'historiographie*, *ibid.*, IV (1966), pp. 114—145, 413—436 ; G. Cronț, *L'Académie de Saint Sava de Bucarest au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le contenu de son enseignement*, *ibid.*, p. 437—473 ; Ion Ionașcu, *Cu privire la data întemeierii Academiei domnești de la Sf. Sava din București*, în „Studii“, XVII (1964), pp. 1251—1271 ; Șt. Birșănescu, *Academia domnească din Iași, 1714—1821*, Bucurest, 1962 ; une ample étude sur les académies princières des deux principautés depuis leurs débuts jusqu'à la fin de leur existence, par A. Camariano-Cioran, est sous presse.

Seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle — premières décennies du XIX<sup>e</sup> et problèmes de la pensée des Lumières chez les Roumains : Lucian Blaga, *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, éd. G. Ivașcu, Bucurest, 1966 ; D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, II<sup>e</sup> éd., Bucurest, 1967 ; Alexandru Duțu, *Coordonate...* ; Idem, *National and European Consciousness in the Romanian Enlightenment*, in „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century“, Genève, LV (1967), pp. 463—479 ; Idem, *Carte și societate*, dans le volume du même auteur *Explorări în istoria literaturii române*, Bucurest, 1969 ; Idem, *L'image de la France dans les Pays Roumains pendant les campagnes napoléoniennes et le Congrès de Vienne*, in *Nouvelles études d'histoire*, III, Vienne, 1965, pp. 219—242 ; Idem, *Les Lumières en Moldavie et le contexte sud-est européen*, RRH, VI (1967), pp. 275—287 ; Idem, *Un critique des normes de conduite isocratiques : Dinicu Golescu*, RESEE, V (1967), pp. 475—488 ; Idem, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine* (ouvrage a paraître) ; Romul Munteanu, *Particularități ale iluminismului românesc*, în „Gazeta literară“, 1963, p. 51 ; D. Ghișe et Pompiliu Teodor, *Iluminismul românesc*, I d.,

1964 ; p. 9 ; Adrian Marino, *Ilumiștiții români și idealul „luminării“*, în „Iașul literar“, 1965, pp. 3—4 et les articles du même in „Lumea“, 1964, 1965 et „Limba română“, 1964, pp. 5—6 ; V. Netea, *La philosophie des Lumières, arme de combat pour l'émancipation du peuple roumain*, RRH, VIII, (1968), pp. 687—696 ; Romul Munteanu, *Contribuția școlii ardelenne la cultivarea maselor*, Bucarest, 1962 ; Cornelia Bodea, *Preocupări economice și culturale în literatura transilvană dintre anii 1786—1830*, in „Studii“, IX (1956), pp. 87—106 ; Idem, *L'idée d'unité et de continuité dans la conscience du peuple roumain*, RRH, VII (1968), pp. 855—876 ; V. Netea, „România“ — *primul cotidian al poporului român (1838)*, in „Studii“, XIX (1966), pp. 47—58 ; Val. Al. Georgescu, *Contribuții la studiul luminismului în Țara Românească și Moldova*, in „Studii“, XX (1967), pp. 947—969 et 21 (1968), pp. 685—714 ; rapports de Val. Al. Georgescu et Virgil Câdea au colloque international organisé par la Commission d'histoire des idées de l'AIIESEE à Paris, en avril 1968, sur le thème „Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est européen“ (à paraître) ; V. L. Grămadă et M. Protase, *Preocupări de teorie literară la români între 1780—1830*, in „Studia Universitatis Babeș-Bolyai“, Philol., 1958, pp. 49—65 ; G. Ivașcu, *Din istoria teoriei și a criticii literare românești, 1812—1866*, Bucarest, 1967 (anthologie commentée) ; Paul Cornea, *Studii de literatură română modernă*, Bucarest, 1962 (I. Budai-Deleanu, C. Conachi) ; D. Prodan, *Gheorghe Șincai*, RRH, VI (1967), pp. 165—180 ; I. Lungu, *Idei social-politice și filozofice ale lui Samuel Micu et Idei iluministe în Țiganiada lui I. Budai-Deleanu*, in *Din istoria filozofiei în România*, II, 1957, pp. 111—156, 157—183 ; Mircea Angheliescu, *Contribuții la stabilirea unor premise ale literaturii române moderne*, in „Limbă și literatură“, 18 (1968), pp. 23—40 ; D. Panaitescu-Perpessicius, *Samuil Micu Clain*, dans le volume du même, *Mențiuni de istoriografie literară și folclor*, Bucarest, 1957 ; D. Macrea, *Lingviști și filologi români*, Bucarest, 1959 ; Lucia Protopopescu, *Noi contribuții la biografia lui Ion Budai-Deleanu*, *Documente inedite*, Bucarest, 1967 ; Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, éd. et introduction de C. Cîmpeanu, Bucarest, 1963 ; Idem. *Scieri filozofice*, éd. et étude introductive par P. Teodor et D. Ghișe, Bucarest, 1966 (sur le même auteur, voir aussi les articles de P. Teodor, dans „Studii și cercetări științifice“, Iași, Filologie, XI (1960), pp. 235—244 et „Studii“, XIII (1960), 2, pp. 197—205) ; Gheorghe Șincai, *Opere*, éd. par F. Fugariu, introd. par M. Neagoe, vol. I—III, Bucarest, 1967—1969 (la Chronique) ; Idem, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, éd. et étude par Dumitru Ghișe et Pompiliu Teodor, Bucarest, 1964 ; Dan Simonescu, *Cronici și povestiri românești versificate*, Bucarest, 1967 ; Mircea Tomescu, *Calendarul românesc (1733—1830)*, Bucarest, 1957 ; Cornelia Papacostea, *O bibliotecă din Moldova la începutul secolului al XIX-lea*, biblioteca de la Stînca, in „Studii și cercetări de bibliologie“, V (1963) pp. 215—220 ; E. Stănescu, *Geneza noțiunii de „România“. Evoluția conștiinței de unitate teritorială în lumina denumirilor interne*, in *Unitate și continuitate în istoria poporului român*, Bucarest, 1968, pp. 237—254 ; N. A. Ursu, *Formarea terminologiei științifice românești*, Bucarest, 1962 ; pour l'enseignement, outre les ouvrages indiqués précédemment : Șt. Bîrsănescu et N. C. Enescu, *Oxenstiern și mișcarea pedagogică din Moldova în cea de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea*, in

„Analele Univ. Al. I. Cuza“, Iași, Section III, t. IX, pp. 57—68 ; Ariadna Carnariano-Cioran, *Un directeur éclairé à l'Académie de Jassy il y deux siècles, Iosip Moesiodax*, in „Balkan Studies“ 1966, pp. 297—332 ; Peana Bozac et Pompiliu Teodor, *Învățămîntul românesc din Transilvania în secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea*, in *Din istoria pedagogiei românești*, II, Bucarest, 1966, pp. 142—170 ; Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățămîntului din Transilvania, 1774—1805*, Bucarest, 1966.

## II

# L'HISTOIRE DES IDÉES DANS LE SUD-EST DE L'EUROPE (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> SIÈCLES): UN PROGRAMME DE TRAVAIL

. . . . .  
Passons maintenant à la manière d'envisager notre travail en commun. Je me permettrai, chers collègues, de vous exprimer quelques points de vue là-dessus, en attendant d'écouter vos propres opinions.

Je crois, premièrement, qu'il nous faut embrasser l'histoire des idées dans toute sa variété et dans toute sa complexité. Il est nécessaire d'examiner aussi bien les idées politiques et sociales que les idées philosophiques et scientifiques, l'évolution des conceptions et le progrès des connaissances sur l'univers et sur l'homme, le développement des idées littéraires et artistiques. Donc, l'ensemble des idées qui se manifestèrent dans les sociétés sud-est européennes. Mais ces idées ne vivent pas dans une zone éthérée, ne sont pas de pures abstractions ; c'est-à-dire : je n'estime pas que ce qui pourrait nous intéresser soit une démarche purement intellectuelle, sans relations avec l'ensemble de la vie. Les idées naissent au sein d'une société à structure économique et sociale spécifique, elles correspondent aux besoins matériels et spirituels de cette société et les expriment en même temps, elles sont enfin actives dans la société qui leur a donné naissance ou les a adoptées, aident ou entravent — selon leur nature et selon le moment — sa marche ascendante. Alors, il serait certainement insuffisant d'en dresser le catalogue ou d'en établir la filiation, en passant de cabinet de travail en cabinet de travail et de livre en livre. Ne m'accusez pas, je vous en prie, d'irrévérence envers les penseurs et envers les savants. Je serais le dernier à méconnaître l'importance de l'acte individuel de la création intellectuelle. Mais toute création intellectuelle n'acquiert sa vraie valeur qu'en contact avec la société, donc au moment où elle devient agissante — et ce moment n'est pas nécessairement „contemporain“ — dans les esprits premièrement, et ensuite dans les faits. C'est pour cela qu'à côté des créateurs, notre intérêt doit embrasser également l'élément récepteur : le groupe, la couche sociale, la société enfin, qui reçoit les idées et les fait siennes. D'autre part, une fois répandues dans la société, les idées perdent de leur pureté, elle s'associent à d'autres idées déjà reçues, à des sentiments, à des états d'esprit et ce complexe de vie spirituelle doit nous retenir aussi. Si nous tombons d'accord sur le fait qu'une histoire des idées doit prendre son point de départ dans la société que les a vues poindre et aboutir à la société où elles sont devenues agissantes, alors il ne serait pas trop

présomptueux de dire que notre tâche est de reconstituer l'histoire des peuples du Sud-Est européen à partir de la naissance, de la diffusion, la réception et l'action des idées. Vue sous cet angle, je suis persuadé que cette histoire qui nous est chère n'aura qu'à gagner.

Certainement, une étude conçue de cette manière est par sa nature même une étude interdisciplinaire et je crois que nous avons là l'un des principaux points d'intérêt de nos préoccupations. La science a évolué pendant longtemps — comme vous le savez très bien — dans des compartiments rigoureusement délimités. Chacun, pour bien cultiver son domaine, pour pouvoir regarder en profondeur, l'a séparé de celui du voisin, en dressant autour de solides murailles. Durant un certain temps ce système n'a pas manqué d'avantages. À un moment donné, nous avons réussi à avoir de substantielles études d'histoire économique, sociale ou politique, d'histoire de la littérature et de l'art, mais non pas cette histoire intégrale de la société, dans ses manifestations économiques et politiques, littéraires et artistiques, si ardemment souhaitée par Nicolas Iorga. Ce cloisonnement — nécessaire à un moment donné, mais d'où l'on sent toujours plus le besoin de sortir — est intervenu aussi dans les autres domaines de la recherche.

Il nous faut donc, chers collègues, entreprendre une enquête multilatérale, à laquelle doivent participer en premier lieu des historiens et des historiens de la littérature, mais, à côté d'eux, des historiens de la philosophie, des sciences et de l'art aussi. Il va sans dire que nous n'attendrons pas de ces derniers une histoire de l'art chez les peuples du Sud-Est européen. Il sera pourtant très intéressant de voir comment se manifestent dans l'art les idées dominantes à une certaine époque, quelles sont les manières de concevoir le beau dans l'art et sa fonction sociale, quelles sont les réactions de la société devant l'oeuvre d'art. Les historiens littéraires, de même, n'auront pas à écrire une histoire des littératures balkaniques — ce projet figure déjà dans le programme des Commissions nationales pour l'UNESCO des pays du Sud-Est de l'Europe — ; ils nous feront voir, par contre, comment les courants idéologiques se reflètent dans les différentes oeuvres, les théories littéraires et les idées sur les fonctions de la littérature, l'action exercée par la littérature dans la vie spirituelle et dans la vie publique d'un peuple. Enfin, il faudra associer à nos recherches les linguistes aussi, car la vie des mots, leur évolution sémantique, ainsi que l'évolution générale du vocabulaire, l'adoption continuelle de néologismes pour exprimer l'accroissement des connaissances et l'enrichissement de la pensée, constituent une véritable mine de renseignements, assez peu explorée jusqu'à présent par l'historien des idées.

Nos études seront nécessairement des études comparatives. Mais cela quant à leur but final et à leur orientation générale. Dans la pratique immédiate, il y a encore beaucoup à faire dans chaque pays en ce qui concerne l'élaboration d'instruments de travail, les publications de sources, la recherche de détail et même les recherches d'un caractère plus général.

C'est une lapalissade que, pour arriver à des comparaisons efficaces, il faut premièrement connaître tous les termes à comparer. L'important est d'orienter la recherche de manière à ce que chaque détail établi

puisse servir à la future synthèse. Cette synthèse, à son tour, ne pourra poursuivre d'autres buts que ceux de l'AIÉSEE, suggérés déjà, ainsi que nous l'avons vu, par le colloque de Sinaïa. Elle devra mettre en lumière, dans sa propre sphère et par ses propres méthodes, l'unité et la diversité des cultures sud-est européennes et leur rôle dans les rapports entre l'Orient et l'Occident.

Unité d'abord. Il y a, en effet, des facteurs d'unité très forts. Ils dérivent, premièrement, d'un développement économique et social somme toute parallèle, malgré les différences d'intensité de certains phénomènes et les décalages chronologiques. Ils proviennent ensuite du sort politique commun — nonobstant les différences de situation qui interviennent encore —, car la domination ottomane, qui s'est exercée sur tout le Sud-Est de l'Europe, a agi elle aussi comme un facteur d'unité, et cela dans plusieurs sens, dont l'un, très important, surtout à notre époque et dans notre domaine de préoccupations, fut de déterminer une unité d'opposition contre l'état des choses existant.

Il va sans dire, d'autre part, qu'il serait injuste de limiter les rapports entre les peuples soumis et l'Empire ottoman, même sur le terrain de l'histoire des idées, à ce rapport d'opposition, si important soit-il.

Il y a en outre le rôle joué par les échanges permanents, de toute nature, entre les peuples qui nous intéressent. Dans ces échanges, la circulation des éléments de nature intellectuelle fut, comme on le sait, très intense jusqu'assez tard.

Enfin, la pénétration, sur toute cette aire géographique, des mêmes courants d'idées, déterminée par les mêmes besoins, constitua un nouveau et puissant facteur d'unité.

Quant à la diversité, elle est due aux traditions de culture et de vie spirituelle propres à chaque peuple, à la capacité, à la personnalité de chacun d'entre eux, aux circonstances concrètes de la vie historique, qui différencièrent les problèmes que chacune de ces sociétés avait à affronter et, par conséquent, aussi les réponses.

L'horizon géographique, différent d'un peuple à l'autre, imposa à son tour des directions différentes, ou du moins des intensités différentes, dans les relations avec le monde extérieur.

Puis les décalages dans le développement économique et social déterminèrent, par reflet, des décalages dans l'évolution intellectuelle, qui contribuèrent à diversifier, aussi bien que les différences dans la situation politique, un paysage unitaire dans ses éléments fondamentaux. Les grands courants d'idées dont nous parlions tantôt comme d'un facteur d'unité, présentent, par exemple, à côté de décalages chronologiques dans leur pénétration chez l'un ou l'autre de ces peuples, des centres de diffusion et des voies d'accès qui diffèrent. Plus important encore est le milieu intellectuel qu'ils y rencontrèrent, le fonds traditionnel d'idées qu'ils durent bousculer, transformer, mais auquel, en fin de compte, ils durent aussi s'intégrer.

Après tout ce que j'ai dit jusqu'à présent, il serait superflu d'insister encore sur le caractère de la diffusion des grands courants d'idées venus d'Occident — car, à cette époque, c'est de l'Occident qu'ils viennent surtout — et sur leur action dans le Sud-Est de l'Europe. Nous sommes tous d'accord — et c'est cette idée qui nous réunit ici — que nous



n'avons pas affaire à des vagues qui déferlent sur un territoire sans barrières, ni à un simple transfert de culture des peuples évolués à des peuples moins développés, à un phénomène d'acculturation, pour employer un terme à la mode et dans son acception la plus brutale. Héritiers d'une très ancienne civilisation, les peuples du Sud-Est européen ont eu un rôle actif dans la réception des nouvelles manières de penser, les embrassant au moment et dans la mesure où ils en ressentirent le besoin, les utilisant à une création originale. C'est pour cela que l'humanisme sud-est européen ou le mouvement des Lumières dans cette région ne sont ni un simple reflet, ni une image déformée que ces mouvements, restés foncièrement extérieurs, ont pu obtenir grâce à un simple hasard. Ceci fait que, lorsqu'on dresse la carte des grands courants de culture, on est en droit d'y inscrire nos pays aussi.

Tout en permettant l'intégration des cultures balkaniques dans la culture européenne, cette capacité de choix et d'adaptation originale a assuré aussi aux peuples du Sud-Est de l'Europe leur place spéciale dans les relations entre l'Orient et l'Occident, dont la mise en lumière constitue le second but de notre Association.

Encore une question d'ordre général : dans l'histoire si mouvementée de notre région, à côté des idées qui nous ont rapprochés, il y a eu aussi, comme reflet de certaines situations ou de certains intérêts, bien ou mal compris, des idées qui nous ont divisés, qui ont opposé un peuple à l'autre. Faut-il les passer sous silence, estomper les situations que nous aurions aimé différentes, faire baigner le tout dans une atmosphère d'idylle ? Vous attendez sans doute, mes chers collègues, que j'y réponde par un non catégorique. Nous ne pouvons rien changer au passé. Ce que nous pouvons et que nous devons y apporter, c'est un esprit de compréhension, c'est la sérénité dans les jugements, qui met toute chose à sa place — et ce qui nous a divisés occupe une très petite place par rapport à ce qui nous a unis — et qui fait perdre au passé toute virulence, pour ne rester qu'une puissante source de force pour le présent et de confiance dans l'avenir.

J'arrive enfin après ces longs détours, à notre programme de travail. Certes, avant d'aboutir à l'ample et profonde histoire des idées dans le Sud-Est de l'Europe du XVII<sup>e</sup> au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, que nous souhaitons tous, il y a encore beaucoup de chemin à parcourir dans la connaissance de l'évolution spécifique de chaque pays, des relations entre nos pays et des relations de leur ensemble avec le monde extérieur. C'est dans ce triple sens qu'il faudra diriger nos recherches, en mettant au premier plan des études de caractère local, mais orientées dès le début par l'esprit de la recherche comparée et entreprises avec la conscience permanente de la subordination de chaque détail à ce tout, qui est le vrai objet de nos préoccupations communes. C'est pour cela que des savants du Sud-Est de l'Europe nous attendons en premier lieu qu'ils étudient des phénomènes qui se sont passés dans leur propre pays. Mais, en étudiant par exemple l'humanisme roumain, le mouvement des Lumières en Serbie ou le romantisme en Grèce, le savant grec ou roumain ou yougoslave sera attentif à tout ce qui relie ce courant d'idées de son pays aux courants similaires des autres pays du Sud-Est, aussi bien qu'à ses relations avec le mouvement général d'idées dont il fait partie.

Les savants provenant d'autres centres d'études que ceux du Sud-Est européen, qui voudront bien s'associer à notre activité, peuvent être répartis, je pense, en deux catégories. Il y a premièrement ceux qui ont choisi comme objet permanent de leurs études tel pays de notre région, ou son ensemble, et il se trouve parmi eux des spécialistes éminents, dont quelques-uns participent même à notre réunion. Leur cas est le même que celui des précédents, avec des différences, sans doute, dans les possibilités matérielles de la recherche et aussi les avantages — et parfois les désavantages — de regarder d'un peu loin. Mais il est toujours très utile d'avoir des points de vue à comparer ! Il y a ensuite ceux qui, sans se dédier spécialement aux études sud-est européennes, peuvent nous être d'une grande aide dans l'étude des grands centres de diffusion des idées nouvelles vers le Sud-Est et des relations multiples qui se sont établies entre les représentants de nos cultures et ceux de leur propre pays. Je pense à tout ce que Venise a représenté pour la vie spirituelle du Sud-Est de l'Europe, je pense à certaines universités allemandes, au grand rôle joué par Vienne, à celui de Budapest ensuite. Malgré tout ce qu'on a déjà là-dessus, il y a encore beaucoup de recherches à faire dans les archives et dans les bibliothèques de ces villes, et d'autres encore, et c'est à ce travail que nous convions nos collègues des pays respectifs, conscients que leur contribution pourra être de toute première importance pour le succès de notre activité.

Je crois encore qu'à part les recherches proprement dites, dont nous allons fixer les sujets, il nous faudra organiser quelques débats sur les problèmes théoriques et de périodisation, sur lesquels nous devons nous mettre d'accord afin que notre travail puisse garder son caractère unitaire. J'ai l'impression qu'il y a des notions fondamentales que nous employons tous sans leur donner exactement le même contenu. Ainsi, moi-même j'ai parlé à maintes reprises d'humanisme, de mouvement des Lumières, de romantisme, mais comprenons-nous tous de la même manière ces grands courants dans leur essence générale et surtout dans leur application au Sud-Est de l'Europe ? Et quand tel ou tel courant commence-t-il et quand a-t-on le droit de considérer qu'il a fini d'exercer son action ? Il va sans dire, d'autre part, que cet accord que nous cherchons ne pourra être que provisoire, car ce sont les études mêmes que nous nous proposons d'entreprendre qui nous imposeront à la fin des définitions à la fois plus larges et plus nuancées et une périodisation mieux fondée.

Parmi les instruments de travail qui nous seraient d'une grande utilité dans nos recherches, j'ai pensé en premier lieu à deux :

1. Une bibliographie critique des publications — études et éditions de sources — concernant l'histoire des idées dans le Sud-Est européen. Elle devrait comprendre, naturellement, aussi bien les livres et articles parus dans les pays du Sud-Est que dans les autres pays. Comme limites chronologiques, je proposerais d'y comprendre les ouvrages publiés pendant les trois derniers quarts de siècle, c'est-à-dire entre 1890 et 1965.

2. Tâcher de dresser l'inventaire des fonds de manuscrits des différents pays, par problèmes.

Dans les circonstances spéciales de nos pays, la circulation manuscrite des oeuvres littéraires et philosophiques garde une importance

particulière jusqu'à très tard. Même pour les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle il faut souvent recourir aux manuscrits. Je verrais donc, pour le moment, deux sortes d'inventaires cumulatifs pour les pays du Sud-Est de l'Europe : 1) un inventaire des manuscrits renfermant des traductions faites d'une langue de la zone à l'autre — traductions du grec en roumain, du roumain en bulgare etc. —, pour avoir une image des contacts intellectuels interbalkaniques ; 2) inventaire des traductions d'ouvrages parus dans d'autres langues — s'il y a des intermédiaires balkaniques ou autres, il faudra sans doute les mettre en évidence —, ce qui aidera à connaître les contacts du Sud-Est européen, pris dans son ensemble, avec les autres zones de culture. Naturellement, au cas où ces manuscrits ont été bien décrits, on se contentera de renvoyer au catalogue où se trouve cette description. L'important c'est de mettre à la disposition des chercheurs les moyens d'obtenir une information rapide et sûre, par exemple sur les traductions de Voltaire dans les langues du Sud-Est européen, leur diffusion et leur chronologie, ou bien de voir quels ont été les philosophes allemands préférés à l'époque des Lumières et quelles furent leurs voies de pénétration.

A côté des manuscrits, il y a le livre imprimé. Ici, les catégories sont nombreuses et toutes ont leur importance : textes originaux ou traduits imprimés dans le pays, textes dans la langue du pays, imprimés dans de grands centres de diffusion — tels les livres grecs imprimés à Venise ou à Vienne, ou les livres roumains imprimés à Bude, livres imprimés à l'étranger qui circulent en version originale etc.

Pour le livre roumain, imprimé chez nous ou ailleurs, et pour les livres en d'autres langues, imprimés dans les Principautés Roumaines, nous disposons, comme je l'ai déjà mentionné, de la belle „Bibliographie roumaine ancienne“ de Bianu, Hodoş et Dan Simonescu, ainsi que de toute une série d'études sur des centres typographiques ou sur la diffusion de certains ouvrages. Mais il y a encore beaucoup de questions à résoudre dans ce domaine de la diffusion du livre imprimé et des contacts par le livre entre la culture roumaine et les autres cultures.

Je crois que la situation n'est guère différente pour les autres pays.

On a insisté beaucoup, ces derniers temps, sur la constitution de bibliothèques publiques ou de certaines institutions — monastères, évêchés, écoles — et surtout sur celle de bibliothèques privées, d'un si grand intérêt pour une époque où l'on lisait, et souvent à plusieurs reprises, tous les livres que l'on possédait, chaque lecture marquant de son empreinte le lecteur. Cette enquête aussi doit être continuée, tout en tâchant de reconstituer, d'après d'autres témoignages contemporains également, les lectures des différentes couches sociales — lectures directes ou „écoutées“ — et les réactions immédiates produites par ces lectures.

Un autre sujet qui, à mon avis, mérite de retenir notre attention est la connaissance réciproque des peuples des Balkans et l'intérêt pour les problèmes généraux du Sud-Est européen, tels qu'ils se manifestent dans l'historiographie de chaque pays. Une jeune collaboratrice de notre Institut, Mme Anca Ionescu-Iancu, a déjà entrepris une étude dans ce sens. Je crois qu'on pourrait étendre cette enquête à tous nos pays. Elle nous permettrait aussi de voir dans quelle mesure les hommes de

culture de l'époque avaient la conscience d'appartenir à un monde nécessairement solidaire.

J'ai déjà parlé de la contribution que les linguistes pourraient apporter à nos recherches. Il me semble qu'il serait utile de débiter dans cette direction par une recherche sur les dictionnaires, bilingues ou de plusieurs langues, de langues balkaniques ou d'autres langues, qui ont été rédigés dans nos pays et qui témoignent des contacts entre nos cultures.

Une telle enquête a été entreprise à Paris et je crois qu'il serait utile de pouvoir apporter nos propres conclusions pour la région qui constitue l'objet de nos études.

La diffusion des connaissances scientifiques dans le Sud-Est de l'Europe est sans doute l'un des problèmes majeurs de l'histoire de nos cultures. L'accroissement du bagage de connaissances, les voies de pénétration dans chaque pays et de diffusion au sein de la société, les efforts d'adaptation des ouvrages étrangers et les débuts de la recherche originale dans certains domaines, les changements insensibles, mais continus, que subit dans les différentes couches de la société l'image du monde, voilà quelques-uns des aspects de ce problème à étudier.

Enfin, le dernier sujet que je propose à votre attention, c'est la formation des genres littéraires dans les littératures modernes du Sud-Est européen. Le passage de la littérature médiévale à la littérature moderne, qui est très tardif dans nos pays, a vu se constituer des genres inconnus à l'ancienne culture de ces pays. Quelle est leur signification, à quel besoin spirituel correspondaient-ils, quels modèles a-t-on suivis pour exprimer ces besoins ? Venaient-ils, ces modèles, de France, d'Allemagne ou d'un autre pays et par quelles voies est-on entré en contact avec eux ? Quelle fut la structure de ces nouveaux genres littéraires dans leur période de formation ?

Je crois encore qu'il serait utile de continuer les recherches sur divers aspects de l'époque des Lumières — dont quelques-uns se trouvent inclus de différentes manières dans les thèmes que je viens de vous suggérer — ainsi que nous avons l'intention de le faire dans cet Institut.

Je m'excuse, mes chers collègues, d'avoir abusé de votre temps par ce trop long exposé. Je ne doute pas que chacun de vous nous présentera un riche aperçu de ses propres idées sur notre travail en commun et que, une fois établi notre programme de recherches, de nombreux spécialistes de tous les pays s'associeront à notre activité, afin que, par tous ces efforts réunis, on puisse arriver à une meilleure connaissance des traditions de culture du Sud-Est européen. Je suis sûr que les ouvrages dont nous avons besoin seront marqués de cet esprit de large compréhension qui caractérise notre Association et qu'ils constitueront un progrès très sensible dans le développement des études sud-est européennes.

### III

## QUELQUES REMARQUES SUR LA CULTURE ROUMAINE DU MOYEN ÂGE

Considérés dans l'ensemble de la Latinité, les Roumains apportent comme notes spécifiques, entre autres, celles d'être un peuple de religion orthodoxe parmi des peuples catholiques, d'avoir appartenu, au Moyen Âge, à l'aire orientale de la culture européenne dont le principal centre d'irradiation se trouvait à Byzance, et même d'avoir utilisé, pendant une longue période, comme langue de leur culture écrite, le slavon.

Le christianisme s'étant implanté en Dacie depuis les III<sup>e</sup>—IV<sup>e</sup> siècles, les Roumains sont, avec les Grecs, le plus ancien peuple chrétien de l'Europe Orientale. La langue liturgique de leurs ancêtres Daco-Romains fut le latin. Mais, au X<sup>e</sup> siècle très probablement, les Roumains, dont le processus d'ethnogenèse était à cette date achevé adoptèrent la liturgie slave, créée au siècle précédent. Ainsi, le slavon, devenu langue de l'Église, deviendra aussi, pour de longs siècles, chez les Roumains, la langue d'État et celle de la culture écrite. Commun en tant que langue d'Église pour tous les Roumains, il aura toutefois comme langue d'État une destinée différente des deux côtés des Carpates : la conquête de la Transylvanie par les Magyars aux XI<sup>e</sup>—XII<sup>e</sup> siècles mit fin aux formations politiques roumaines préexistantes, tandis qu'à l'est et au sud des Carpates, bien que fortement entravées dans leur développement par les dernières vagues des migrations, les formations politiques roumaines purent survivre et aboutir, aux XIII<sup>e</sup>—XIV<sup>e</sup> siècles, à la constitution des États unitaires de Moldavie et de Valachie. C'est justement de cette dernière époque que datent les plus anciens manuscrits en langue slave, de provenance roumaine, qui se soient conservés jusqu'à nos jours.

Le recours au slavon comme instrument d'expression de la culture écrite avait, certes, les désavantages inhérents à l'utilisation d'une langue autre que celle parlée par le peuple : limitation sociale de l'accès à la culture, qui reste en premier lieu l'apanage de clergé, difficultés rencontrées par l'esprit créateur surtout dans le domaine littéraire, etc. Ce fut d'ailleurs aussi le cas du latin pour les peuples romans depuis la constitution de leurs propres langues, pour ne pas rappeler son adoption par les peuples germaniques ou par des peuples slaves, comme les Polonais par exemple. L'adoption du slavon comme langue liturgique présente néanmoins des aspects positifs, pour un peuple qui se trouve à un

moment donné isolé des autres peuples romans : il facilitait les contacts culturels avec d'autres peuples de la même zone géographique, ouvrait, à côté de celle des contacts directs, une nouvelle voie d'accès aux richesses de la civilisation byzantine, dont la culture slave se fit l'intermédiaire, et ménageait à la culture slave elle-même, pour le moment où les États sud-slaves seront supprimés par la conquête ottomane (fin XIV<sup>e</sup>—XV<sup>e</sup> siècles), un territoire de refuge favorable à la continuation d'une activité créatrice libre.

Il faut ajouter, d'autre part, qu'à côté de la culture écrite il y avait la très large zone de la culture de transmission orale, qui utilisait la langue parlée du peuple, c'est-à-dire le roumain (conte populaire, poésie lyrique, chanson épique populaire et chanson épique de cour etc.). Le latin et le grec furent à leur tour utilisés comme langue écrite surtout dans les chancelleries princières — à un degré beaucoup moindre pourtant que le slavon.

Les centres principaux des activités culturelles aux XIV<sup>e</sup>—XVI<sup>e</sup> siècles étaient les grands monastères, principalement ceux de Neamț et de Putna en Moldavie, de Bistrița et de Tismana en Valachie, ainsi que les sièges des évêchés et les cours princières. Les domaines cultivés étaient eux aussi assez nombreux. À côté de ce qui touchait l'Église — livres de rituel, psautiers, œuvres des Pères de l'Église, écrits d'édification morale etc., nous y trouverons des codes de lois byzantino-slaves (droit canonique et aussi droit civil et pénal), utilisés en justice parallèlement au droit coutumier, des livres de lecture tels que le Roman d'Alexandre ou l'Histoire de Troie. La partie la plus originale de cette production est représentée par l'historiographie des XV<sup>e</sup>—XVI<sup>e</sup> siècles. Une pensée politique pleine d'intérêt se retrouve aussi dans la correspondance diplomatique des princes roumains, dans les instructions qu'ils donnaient à leurs ambassadeurs, ou dans certains chapitres d'un ouvrage comme les „Conseils du prince Neagoe Basarab (1512—1521) à son fils Theodosie“. Le premier livre imprimé en Valachie date de 1508.

Des témoignages dignes de confiance se réfèrent à l'utilisation du roumain comme langue écrite parallèlement au slavon au moins depuis le début du XV<sup>e</sup> siècle ; aucun de ces textes ne s'est toutefois conservé. D'après nos connaissances actuelles, le commencement du courant des traductions en roumain est à placer dans la dernière décennie du XV<sup>e</sup> siècle, ou, au plus tard, au début du siècle suivant.

Le XVI<sup>e</sup> siècle reste une période essentielle pour les progrès réalisés par la langue roumaine en tant qu'instrument d'expression de la culture écrite. Parmi les caractères du processus que les études récentes ont réussi à définir, ce qui frappe tout d'abord est l'ampleur du mouvement et la variété des domaines qu'il touche. Du point de vue quantitatif — et, évidemment, aussi de celui de l'ambiance sociale, du public (lecteurs ou auditeurs) qu'il pouvait atteindre — en tête se place toujours la littérature religieuse. Nous y retrouvons ensuite les œuvres littéraires dont nous avons déjà signalé la circulation en slavon et que nous retrouvons, cette fois-ci, traduites et souvent adaptées en roumain. Les textes juridiques ne manquent pas non plus, tandis que vers la fin du siècle, sous le grand règne de Michel le Brave (1593—1601), font leur

apparition les œuvres historiques écrites dans la langue vernaculaire. D'une très grande importance fut l'utilisation toujours plus large du roumain dans la correspondance entre particuliers (la plus ancienne lettre conservée date de 1521), entre les villes ou bien dans les actes privés. Le roumain pénètre aussi dans les chancelleries princières, où l'on y fait appel pour la rédaction des ordres envoyés aux agents du pouvoir, pour l'enregistrement des revenus princiers et même, comme c'est le cas de Michel le Brave, pour les instructions données aux envoyés diplomatiques du voïvode.

Le second caractère important du mouvement en faveur de la langue parlée, c'est la part qu'y ont prise tous les trois pays roumains — Transylvanie, Valachie et Moldavie. Il ne s'agit pas seulement du fait que l'usage du roumain enregistra les mêmes progrès dans chacune de ces provinces historiques. Les textes circulent d'un pays à l'autre et, traduits dans l'un d'entre eux, on les retrouve souvent copiés dans un autre. Dans la seconde moitié du siècle, un important centre d'impression d'ouvrages en roumain est installé à Braşov, en Transylvanie; les livres qui sortent de ses presses se répandent dans toutes les directions du territoire roumain.

L'explication qu'on donnait autrefois à ce phénomène, dont on n'arrivait d'ailleurs pas à se rendre suffisamment compte, dans toute son ampleur et la variété de ses aspects, résidait soit dans l'absence toujours plus accentuée des bons connaisseurs du slavon, qui aurait imposé nécessairement le recours au roumain, soit dans l'influence exercée par les mouvements de réforme de l'Église, favorables généralement à l'usage de la langue parlée.

Il a fallu pourtant observer que la première explication n'expliquait rien, car c'était prendre une conséquence pour une cause. En réalité, le XVI<sup>e</sup> siècle, qui a vu de si grands progrès du roumain comme langue écrite, est aussi la période d'apogée de l'utilisation du slavon comme langue de culture. Si au siècle suivant il y a eu toujours moins de bons slavisants, c'est que la société n'avait plus besoin d'eux. La Réforme a pu, en effet, donner une certaine impulsion au courant des traductions religieuses, mais seulement en Transylvanie, où elle chercha à faire des prosélytes, tandis qu'en Moldavie et en Valachie elle n'atteignit d'aucune manière la société roumaine.

Si l'accent fut longtemps mis principalement sur les progrès de l'emploi du roumain par l'Église, on se rend compte aujourd'hui que l'attitude de cette institution traditionnelle fut beaucoup plus complexe. Si elle a grandement aidé à la diffusion des livres religieux dans la langue parlée, il n'est pas moins vrai que pour l'essentiel le service divin continua à être effectué en slavon jusque vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, pour n'aboutir à la complète élimination de ce dernier que dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'État, qui joua lui aussi un rôle important dans l'ensemble de ce processus, continua, à son tour, jusqu'assez tard au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, à délivrer les documents les plus importants dans la même langue.

L'explication ne peut donc être que d'ordre social et c'est dans cette direction qu'on l'a justement cherchée ces derniers temps — le nom de l'historien P. P. Panaitescu, aujourd'hui décédé, doit être le premier

cit   à ce sujet — même si l'on n'est pas arrivé à toute la précision souhaitable. Il faut y voir le résultat d'un effort d'accéder à la culture de couches plus larges, d'une pression venue de ces couches et qui gagna progressivement toute la société et, en même temps, du besoin de disposer d'un instrument d'expression plus facile à utiliser et mieux adapté à la transmission directe de la pensée et des sentiments. On peut distinguer dans cet élargissement du cercle des bénéficiaires de la culture et même de ceux qui participent à sa diffusion et parfois à l'œuvre de création la présence d'éléments provenant des couches urbaines, de la catégorie des détenteurs de petits emplois de l'état, du bas-clergé, de la petite noblesse. Un renouvellement se produit d'ailleurs dans les rangs de la noblesse aussi, esquissé déjà depuis la seconde moitié du XVI   siècle. Au XVII   siècle, la grande noblesse donnera elle-même quelques-unes des personnalités dont le rôle sera décisif dans le triomphe du roumain comme langue de la culture écrite. Car cette victoire finale, pr  par  e déjà par l'  uvre accomplie au XVI   siècle, ne sera assur  e que par les nouvelles générations du siècle suivant.



## IV

# CINCI SUTE DE ANI DE LA CONSTRUIREA MĂNĂȘTIRII PUTNA

Acum 500 de ani, în ziua de 10 iulie 1466, Ștefan cel Mare așeza piatra de temelie a celei dintii dintre numeroasele zidiri — cetăți, palate domnești, mănăstiri și biserici — ale lungii și bogatei sale domnii. Legenda, care și-a țesut firele aurii în jurul faptelor voievodului, a prins de timpuriu în mreaja ei și înălțarea mănăstirii Putna. Acea mai veche pe care o cunoaștem, transmisă nouă de Neculce între povestirile din „O samă de cuvinte“, ar fi putut să se înfățișeze la început, așa cum s-a presupus, sub chipul unei balade. Ea ni-l arată pe Ștefan trăgînd cu arcul „dintr-un vîrvu de munte ce este lîngă mănăstire. Și unde au agiunsu săgeata, acolo au făcut prestolul în oltariu. Și este mult locu de unde au tras pînă în mănăstire“. Arcul însuși, cu vârtej, și l-ar fi lăsat Ștefan, la moarte, mănăstirii, unde s-ar fi găsit pînă la domnia lui Constantin Cantemir, cînd a fost ridicat de un podgheaz venit să jefuiască mănăstirea. Alte legende pun ctîtorirea Putnei în legătură cu o înfrîngere de către tătari, sau de către turci, urmată, după întîlnirea în munte cu un sihastru — cîte odată chiar Daniil Sihastrul, mutat apoi în pustietățile Voronețului — și juruirea unei mănăstiri, de o strălucită izbîndă asupra păgînului.

Ecou, în amintirea populară, al înfrîngerii, relative de altminteri, de la Războieni, urmată de victoria finală asupra oștilor lui Mahomed al II-lea, aceste legende din urmă se integrează în interpretarea generală, nu cu totul lipsită de teme, a legăturii dintre acțiunile militare ale domnului și ctîtoriile sale, pe care o consemna același Neculce: „Și așa se aude din oamenii vechi și bătrîni că, cîte războaie au bătut, atîtea mănăstiri cu biserici au făcut“. Dacă e să ținem, însă, seama de cronologie, ridicarea Putnei, în măsura în care va fi avut vreo legătură cu o faptă de război, nu putea să o aibă, așa cum s-a văzut, decît cu o singură victorie de pînă atunci a lui Ștefan, cea obținută în anul precedent, care i-a adus stăpînirea mai de mult dorită a Chilieii.

Dar Ștefan urmărea în primul rînd, fără îndoială, altceva. După nouă ani de domnie, într-o vreme cînd autoritatea sa era încă discutată, cînd rezistența mării boierimi, reprezentînd mentalitatea arhaică a perioadei de fărîmițare feudală și mai ales a sfertului de veac de lupte interne ce au urmat morții lui Alexandru cel Bun, nu fusese încă înfrîntă, întemeind o mare instituție cum fusese concepută Putna, domnul Moldovei săvîrșea un act merit să-i întărească prestigiul și să strîngă legăturile

cu o forță socială și politică atât de importantă cum era biserica. Aceasta se vede nu numai din proporțiile pe care le-a dat monumentului și din circumstanțele sfințirii lui, patru ani mai târziu, în 1470, când cronică arată că, în afară de mitropolitul Theoctist și de episcopul Tarasie de Roman au fost de față egumenii tuturor mănăstirilor din țară, iar la slujbă au participat „64 arhieriei și preoți și diaconi“. Sînt însă și alte circumstanțe care întăresc această părere. Ștefan hotărăște Putnei rolul de necropolă domnească, stabilind astfel, între persoana și familia sa, pe de o parte, și noua ctitorie, pe de alta, o legătură deosebită și afirmînd totodată pe această cale, prin crearea unei noi necropole domnești, intenția de a iniția o nouă epocă în istoria dinastiei. Epocă nouă, dar legată de trecutul cel mai îndepărtat al statului, căci Ștefan, care va pune pietre pe mormintele înaintașilor săi, cinstindu-și astfel întregul neam, aducea la Putna biserica de lemn a lui Dragoș de la Volovăț, atribuind astfel Putnei, în mod simbolic, cea mai mare vechime între mănăstirile Moldovei. El muta în același timp la Putna mormîntul lui Dragoș, fapt atestat, după cum s-a arătat, aproape în același timp de un călător polon, care transcria în 1840 inscripția pusă de Ștefan pe noul mormînt, atunci încastrată într-un zid distrus ulterior, și, în 1843, de eclesiarhul Putnei, Gheorghiescul, care publica cel dintîi inscripțiile mănăstirii în „Arhiva Românească“. Trebuie adăugat că legenda descălecatului lui Dragoș devine în timpul lui Ștefan explicația oficială a întemeierii statului Moldovei, de vreme ce se află în fruntea cronicii domnești și că Ștefan îl numește pe acesta, pe piatra de mormînt ce i-o pune, drept „strămoș“. Un program de afirmare a legitimității unei stăpîniri „de moșie“ și a autorității voievodului în scaun se desprinde astfel din ansamblul măsurilor luate de Ștefan, pe care le completa largă înzestrare cu moșii a Putnei, care devenea un puternic stăpînitor feudal și drepturile de caracter episcopal pe care le acorda egumenului său, poate chiar, așa cum presupunea Iorga, scoaterea sa de sub autoritatea mitropolitului. În orice caz, Putna devenea cea dintîi mănăstire a țării, preeminență amintită și de documente ale veacului al XVIII-lea. Pentru afirmarea și rosturile ei, ea trebuia să fie dintru început și un focar de cultură, un sprijinitor al domniei pe plan ideologic.

De la aceste împrejurări, care au determinat ridicarea Putnei, a trecut o jumătate de mileniu. Vîrstă venerabilă, fără îndoială, chiar pentru țări de îndepărtate tradiții. La capătul acestui drum, pînă în contemporaneitatea noastră, ce reprezintă azi Putna pentru conștiința românească ? Mai întîi un monument ; în al doilea rînd o tradiție istorică de cultură ; în cel de al treilea, un simbol.

Monumentul, din păcate, nu mai există în formele în care apărea el privitorului din cea de a doua jumătate a veacului al XV-lea. El cuprindea atunci, pe lîngă biserica însăși, un întreg complex mănăstiresc : chiliile ale călugărilor, trapeza pentru masa comună, construcții gospodărești, casele egumenești și case domnești, unde poposea din cînd în cînd domnul. Nimic din acest ansamblu, de un mare interes pentru studiul arhitecturii civile a veacului al XV-lea, nu se mai păstrează astăzi, cel puțin la suprafața solului. Un sistem de fortificații, constituit din ziduri late de doi metri și turnuri masive încingea întregul complex de zidiri, transformînd acest centru monastic, care era și unul de stăpî-

nire feudală, într-o cetate care-și putea apăra, de atacurile unor cete relativ numeroase, bunurile sale și cele adăpostite, în vremuri tulburi, de alții. Incinta impunătoare a mănăstirii, care-i definea profilul de ansamblu, separînd-o de lumea înconjurătoare și conferindu-i majestatea spațiilor puternic închise, era încheiată numai după 15 ani de la inițierea lucrărilor, în 1481, după cum mărturisesc inscripțiile puse pe două din turnuri. Din această incintă se mai păstrează azi porțiuni de zid prinse în zidurile actualé, care datează din veacul al XVII-lea, cu adaose de altminteri din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Partea cea mai prețioasă a incintei, care ni s-a păstrat, cu mici adaose, probabil, de zidărie din veacul al XVII-lea, este turnul numit al „tezaurului“, construit pe patru nivele, cu încăperi boltite, pentru adăpostit obiectele de valoare, la primele două etaje și un foisor de strajă, azi transformat, la cel din urmă.

Trei ani după încheierea lucrărilor, un mare incendiu se abătea asupra mănăstirii, notat de cronică astfel : „În anul 6992 (1484), martie 15, în miercurea mare, la miezul nopții, spre joi, a ars toată mănăstirea Putnei cu desăvîrșire“. Din laconismul notiței cronicărești este greu de știut ce va fi însemnat acest „cu desăvîrșire“. Incendiul însuși a fost constatat de sondajul arheologic efectuat în 1955, care pare a fi lăsat să se observe și urmele unui alt incendiu din veacul al XV-lea, anterior celui din 1484 — ceea ce ar putea explica întîrzierea încheierii lucrărilor — dar nementionat de cronică. Pe de altă parte, de curînd s-a atras atenția asupra însemnării de pe un minei din veacul al XVI-lea, care arată că un nou incendiu, izbucnit la 8 martie 1536, a cuprins în flăcările sale casele domnești — atestare prețioasă a existenței acestor case, altminteri lesne de bănuît —, cele două trapezării, bucătăriile, infirmeria și pităria. La această dată, de altminteri, după construirea de Petru Rareș a noii Probote sau Pobrata, asupra căreia fusese trecută funcțiunea de necropolă domnească, mănăstirea Putna, ca instituție, suferise o scădere în situația ei, ceea ce dăduse de altfel loc unui aprig conflict între călugării putneni și cei de la Probota.

Evenimente grave, greu de deslușit, s-au petrecut în viața monumentului, la mijlocul veacului al XVII-lea. Neculce vorbește de Vasile Lupu care, în căutarea banilor lăsați de Ștefan — este vorba de căldarea de galbeni zidită, după legendă, la temelie — ar fi dărimat biserica, pentru a o reface apoi, dar spunînd s-o înalțe „numai din temelie, din pămînt, pînă la ferești“. Atare faptă nu poate fi acceptată din partea lui Vasile Lupu, care în 1635 interzicea ridicarea pietrei din curțile lui Ștefan cel Mare de la Vaslui pentru construirea unei biserici. Dar tot Neculce adaugă, în continuare, că Timuș Hmielnițki, ginerele domnului, a ridicat învelitoarea de plumb a acoperișului, pentru a o duce la Suceava și a face din ea gloanțe, fapt pe care Miron Costin nu-l menționează, deși avea ocazia să-l pomenească. Este însă evident că mănăstirea Putnei, care suferise, sub Ștefan Tomșa, și jaful unor hoți veniți de peste munți, se afla la mijlocul veacului într-o totală stare de ruină. Aceasta explică refacerea bisericii — putem adăuga, și a zidului de incintă și, probabil, a clădirilor mănăstirești — de către succesorul lui Vasile Lupu, Gheorghe Ștefan, lucrările fiind încheiate doar sub Istratie Dabija, în 1662.

Ce s-a păstrat, cu acest prilej, din biserica lui Ștefan cel Mare? Problema rămîne deschisă, atîta vreme cît nu se vor fi făcut — citez din ultima istorie a arhitecturii românești : „cercetări minuțioase sub paramentul actual și la fundație“. Pentru Neculce, biserica actuală era o zidire din veacul al XVII-lea. În linii generale aceasta este și opinia istoricilor de artă.

Într-adevăr, ea se înfățișează azi, ca plastică decorativă a exteriorului, cu cele două rînduri de arcade despărțite de un brîu, ca decorație a turlei și ca structură a ferestrelor, ca dispoziție a spațiului interior, cu despărțirea spre apus a naosului prin trei arcade și ca detalii ale întregului sistem de boltire, în formele unui monument din veacul al XVII-lea, cu adaosurile restaurărilor ulterioare, dintre care cea mai însemnată a fost cea a lui Iacov Putneanul, de la mijlocul veacului al XVIII-lea, ultima datorîndu-se arhitectului austriac Romstorfer, în 1902, căruia îi aparțin îndeosebi partea superioară a turlei și învelitoarea acoperișului, care, ca formă cel puțin, le revine meșterilor lui Iacov Putneanul.

Și totuși, e de nădăjduit că, în bună parte, biserica de azi se sprijină pe bătrînele ziduri ale lui Ștefan. Inscripția însăși, pusă în timpul lui Istratie Dabija — într-o vreme cînd de obicei vechii ctitori erau înălțurați pentru gloria celor noi — vorbește doar de o „înnoire a bisericii“. Sondajul amintit a găsit vechile temelii „plombate“ de restauratorii din veacul al XVII-lea. Așteptăm, deci, noile cercetări, atît de necesare. În orice caz, se poate bănuși că biserica lui Ștefan avea proporțiile actuale — sondajul din 1955 a arătat că temelia pridvorului se leagă organic de cea a corpului bisericii — ceea ce face din ea una din marile construcții ale epocii, aproape de dimensiunile Neamțului. Ea era în același timp o clădire fastuoasă, decorată în exterior cu discurile smălțuite caracteristice arhitecturii lui Ștefan cel Mare — frînturi numeroase de astfel de discuri, aparținînd nu numai bisericii, ci și chililor, au fost găsite cu prilejul aceluiași sondaj — iar în interior, podoabelor picturii adăugîndu-li-se strălucirea argintăriei bogate și a veșmintelor liturgice. Amintirea acestui fastuos decor dăinuia încă în vremea lui Neculce, care notează : „Și dzicu călugării să fie fost făcutu — adică Ștefan — și sfeșnicele cele mari și policantru și hora (naosul) tot prisme de argint (de argint curat)“. Dacă din tezaurul de argintărie al Putnei lui Ștefan prea puțin s-a păstrat, în schimb avem încă, din marea epocă — după cum se știe — o parte însemnată din prețioasele broderii cu care a fost înzestrată mănăstirea.

Trebuie, însă, să ne mai oprim o clipă asupra textului lui Neculce, căci el vorbește și despre pictura astăzi cu desăvîrșire pierdută. Anume, spune, referindu-se la domnul întemeietor : „Și așe au fost făcut mănăstirea de frumoasă, tot cu aur poleită, zugrăveală mai mult aur decît zugrăveală, și pre dinlăuntru și pre dinafară, și acoperită cu plumb“. Învelitoarea de plumb constituia ea însăși, pentru acea vreme, forma cea mai trainică, mai costisitoare și mai nobilă de a acoperi un edificiu. Dar nu aceasta ne interesează aici, ci problema picturii. Zugrăveala inițială a bisericii a durat, deteriorîndu-se de bună seamă, pînă în veacul al XVII-lea. Resturi ale ei au apărut în săpătura din 1955, cînd, ne informează raportul, „în cuprinsul nivelului care se află deasupra

pavajului și dalajului din secolul al XV-lea, a fost găsit un strat de tencuială și pictură. Aceasta, colorată în roșu și albastru, este însoțită uneori de fragmente pe care se disting urme de foiță de aur“. Până aici, Neculce ne apare confirmat. Rămîne însă afirmația lui că pictura se întindea „și pre dinlăuntru și pe dinafară“. A avut Putna vreodată exteriorul pictat? Iată o problemă asupra căreia nu știu ca istoricii de artă să se fi oprit cîndva. E posibil să fie aici o confuzie în amintirile culese de Neculce, deși el se naște la numai zece ani după încheierea refacerii Putnei de Istratie Dabița. Totuși, pentru a lua în seamă o asemenea ipoteză, ar trebui, poate, să socotim Putna la începutul acțiunii de decorare exterioară a bisericilor întreprinsă în timpul lui Rareș. În sprijinul ideii în sine, s-ar putea aduce, în afara zugrăvirii exterioare a unor biserici mai vechi, ca Sf. Gheorghe din Suceava sau Voronețul, faptul că în 1529, înainte de construirea Probotei, Rareș își înmormînta la Putna prima soție, pe doamna Maria. Să mergem mai departe cu ipotezele căutînd într-o restaurare a Putnei, eventual după incendiul din 1536, și în zugrăvirea exterioară a bisericii o despăgubire pentru pierderea privilegiului de necropolă domnească din partea unui domn care nu se despărtea, ci se lega puternic de tradiția lui Ștefan cel Mare?

Dar zidirea Putnei pune și altminteri destule întrebări în starea actuală a monumentului și acestea în legătură cu cele două arte principale, arhitectura și pictura. Care e locul ei, dacă admitem planul inițial, trilobat, între Sfînta Treime din Siret, singura biserică de acest tip în ființă încă de înainte de Ștefan cel Mare, și grupul inițiat în 1477 cu bisericile din Milișăuți — azi dispărută — și Pătrăuți? Care sînt experiențele și cîștigurile pe care le-a prilejuit o construcție de atare proporții și importanță, cîștiguri și experiență care vor fi fructificate în rapida izbucnire creatoare de la sfîrșitul veacului? Aceleași întrebări se pun și în ce privește pictura, pe care o găsim matură și definitivă ca stil în aceeași ultimă perioadă de la sfîrșitul domniei lui Ștefan cel Mare. Este evident că Putna a trebuit să reprezinte un inel important — din păcate astăzi aproape insesizabil — în formarea stilului moldovenesc. Ea rămîne pentru noi prima mare realizare artistică a domniei lui Ștefan cel Mare, urmată, cel puțin în domeniul construcțiilor religioase — căci în cel al arhitecturii militare se va desfășura un mare efort, de care vor beneficia constructorii de la sfîrșitul veacului — de un lung răgaz.

Programul politic — care e departe de a exclude, ci într-un anumit sens implică chiar pietatea personală a voievodului —, program politic de afirmare a domniei aflat la baza înălțării Putnei, va fi realizat și lărgit atunci la scara întregii țări, în măsura lărgirii și a posibilităților noi de realizare a întregului program de guvernămînt al lui Ștefan cel Mare. Putna ne apare astfel, din acest punct de vedere, nu ca inițiativa toarea unui drum care devine tot mai cuprinzător, ci ca o etapă calitativ deosebită, dotată cu sensurile ei proprii dar care se leagă de aceea ce-i va urma două decenii mai tîrziu prin însăși dezvoltarea situațiilor din Moldova și, odată cu acestea, a înseși gîndirii politice a lui Ștefan cel Mare.

Pentru a-și îndeplini rosturile ce-i fuseseră fixate de ctitor, Putna nu putea să rămînă un simplu edificiu de cult, oricît de fastuos, într-un ansamblu mănăstiresc, oricît de impunător. Ea trebuia să fie și un

centru de activitate cărturărească, de iradiere intelectuală, în formele ideologice ale vremii și, în același timp, un centru de activitate artistică. Acest centru de cultură a fost într-adevăr Putna. Rolul său apare, sub acest unghi de vedere, tot mai important, pe măsură ce studiile de specialitate pătrund mai adânc în lumea de sensuri și de valori a culturii medievale. Cultură greu accesibilă omului de azi — mă refer la cultura scrisă — în afara unor capodopere privilegiate prin însăși valoarea lor permanentă. Altminteri, prea ne-am îndepărtat mult de gândirea și de formele de exprimare ale acelei epoci pentru a le mai putea înțelege fără de o inițiere. Și totuși, această cultură medievală constituie un strat vechi, o etapă necesară în formarea culturii noastre de azi. Ea a reflectat o societate, pe care ne ajută s-o descifrăm mai bine și prin ce a avut mai bun, a ajutat acea societate să meargă înainte, în limitele, firești, și în sensurile îngăduite de vreme.

Pentru a cunoaște într-adevăr aportul Putnei în dezvoltarea culturii medievale românești, ne este necesar mai întâi acel inventar general al manuscriselor slave, inițiat, din câte știu, de Asociația Slaviștilor și care să cuprindă nu numai tot ce se păstrează în bibliotecile noastre, ci și exemplarele atât de numeroase care se află răspândite în alte țări. Dar de pe acum sînt cunoscute destule din aceste manuscrise pentru a întrevedea șirul lung al călugărilor cărturari, care s-au succedat, în jumătatea a doua a secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea, în activul scriptoriu al Putnei ce ia ființă încă din 1467, înainte de a se termina înălțarea bisericii. Cei dintii sînt veniți, împreună cu arhimandritul Ioasaf, primul stareț, de la Neamț, a cărui veche tradiție de cultură e transplantată astfel în noua ctitorie. Scriptoriul Putnei era în același timp un atelier de artă, unde se continua, de asemenea, tradiția miniaturistică moldoveană întemeiată de Gavril Uric. Aici a fost probabil împodobit cu superbe-le-i miniaturi și cu chipul lui Ștefan cel Mare tetraevangelul dăruit în 1473 Humorului, aici cel început în 1504 și încheiat în 1507 sau prețiosul manuscris copiat în 1529 și aflat azi în tezaurul mănăstirii Rila, din Bulgaria. Rolul Putnei nu a fost însă numai acela de difuzare, prin copiere, a unor texte. O întreagă activitate de adaptări și prelucrări, de traduceri, apoi, în limba română, cite o dată de elaborări din opere originale, care se cere mai bine cunoscută, s-a desfășurat, de asemenea, între zidurile mănăstirii. Ea este legată de școala care funcționa în mănăstire, școală pe care o va reanima în veacul al XVIII-lea, cu sprijinul lui Iacov Putneanul, acea frumoasă figură a culturii românești care a fost Vartolomei Măzăreanul.

Putna ne apare astfel, îndeosebi în epoca ei mare, din veacurile al XV-lea și al XVI-lea, ca o instituție complexă, loc de învățatură și de difuzare a culturii scrise, de creație artistică în domeniul împodobirii manuscriselor și într-acel al muzicii post-bizantine, probabil și într-acel al altor arte, în primul rînd al broderiei, unde, oricît de puțin importantă ar fi identificarea atelierelor, îmi îngădui să mă alătur aceluia care socotesc că un asemenea atelier a existat la Putna. Cu faze de declin și de înviorare, Putna a fost prezentă vreme de cîteva veacuri în cultura noastră medievală. Și nu e unul din meritele ei mai mici acela că, păstrîndu-și pînă tîrziu, în veacul al XVIII-lea, tradițiile cul-

turale slavone, a participat, se pare că începînd chiar din secolul al XVI-lea, la marea operă de introducere și răspîndire a scrisului românesc.

Putna este, cum spuneam, și un simbol, simbolul unei mari epoci din istoria noastră, epocă de progres economic și politic, de luptă îndîrjită pentru apărarea neatîrnării, de creație culturală și artistică, de plenitudine istorică, cum mi-am îngăduit s-o numesc. Locul acesta de simbol, ea îl deține, aș spune, prin drepturi proprii, datorită participării sale la viața publică a acelei vremi, dar îl ocupă în primul rînd prin asociere, ca păstrătoare a rămășițelor lui Ștefan vodă, el însuși simbolul principal al unei societăți pe care a știut s-o îndrume spre împlinirea năzuințelor sale. Caracterul acesta venerabil al Putnei a crescut pe măsura creșterii în conștiința românească a figurii lui Ștefan cel Mare, fenomen legat, la rîndul său, de aspirațiile spre libertate ale poporului român. Păstrat în amintirea populară, evocat încă din veacul al XVII-lea de Grigore Ureche pentru a-l opune stării de supunere a țării din vremea sa, Ștefan cel Mare devine, alături de Mihai Viteazul, unul din geniile tutelare ale Risorgimentului nostru. După ce Șincai îl îmbrățișase cu pasiunea-i aspră în cronica sa, el ajunge cu adevărat în lupta generației de la '48, dintr-un erou al Moldovei, un bun comun al românilor de pretutindeni. Alături de Ștefan și printr-însul, Putna însăși devenea unul din locurile de recunoaștere ale națiunii. Din acest gînd a ieșit marea serbare din 1871 de la Putna, la al patrulea centenar al sfînțirii ei, serbare a cărei inițiativă pornise de la studenții români din Viena, îndrumați de Eminescu și de Slavici, și unde a rostit frumoasa-i cuvîntare atît de tînărul, pe atunci, Alexandru Xenopol.

Către aceeași Putnă se îndrepta pelerinajul de la 1904, la patru veacuri de la moartea lui Ștefan. Pentru noua conștiință românească, simbolul Putnei, îngemănat cu cel reprezentat de Ștefan însuși, rămîne viu, prin tot ce a însemnat vremea lor ca faptă neștiută a maselor, ca avînt luptător, ca aspirație spre frumos, ca progres al unei societăți ai cărei continuatori pe căile luminate ale istoriei sîntem noi, cei de azi.

V

OPERA LUI NEAGOE BASARAB  
ÎN CONȘTIINȚA SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI

Onorat Prezidiu,  
Iubiți colegi și tovarăși,

Mi se pare că scurtul meu cuvînt de deschidere se cuvine să înceapă cu exprimarea profundei noastre gratitudini față de Comitetul pentru cultură și educație socialistă al județului Argeș și de Consiliul Popular al orașului Curtea de Argeș care, cu sprijinul nemijlocit și permanent al organelor de partid, au organizat această minunată săptămîină argeșeană de comemorare a unuia dintre cei mai vrednici voievozi din șirul celor ce s-au succedat pe tronurile românești. Ea este pentru toți un prilej de meditație asupra propriilor noastre origini, asupra capacității de creație politică și culturală a poporului român.

E o întîmplare deosebit de fericită, dar și bine chibzuită totodată — ceea ce înseamnă că nu e o simplă întîmplare ! — că atare sărbătorire se face în acest străvechi și nobil oraș, Curtea de Argeș. România de azi, care pășeste atît de ferm pe drumul larg al unei noi istorii, recunoaște în așezarea de pe Argeș, în aceste meleaguri argeșene, o matcă a începuturilor sale, un punct de obîrșie al ființei noastre naționale. Astfel, omagiul adus lui Neagoe Basarab se asociază cu un omagiu îndreptat către acest centru istoric, de viață politică și de cultură în același timp.

Una din ctitoriile cele mai însemnate ale lui Neagoe Basarab se află aici, în orașul dumneavoastră. Cea de a doua — faimoasele sale *Invățăături* — plutește oarecum deasupra întregii țări. Or, mi se pare că în receptarea acestor două opere capitale în conștiința artistică și culturală românească se pot desluși unele etape, pe care vă rog să-mi îngăduiți a le evoca în puține cuvinte.

Încep cu monumentul : biserica mănăstirii Curtea de Argeș.

De la întemeierea ei — și veacuri de-a rîndul după aceea — a fost considerată ca una din cele mai desăvîrșite realizări nu numai ale românilor, ci ale unei întregi zone geografice și de viață istorică. Faima ei de minune a Răsăritului a străbătut pînă departe, dusă de toți cei ce o priviseră cu nesfîrșită admirație. Gloria aceasta a monumentului dumneavoastră a durat pînă către sfîrșitul veacului trecut cînd, începîndu-se o mare campanie de restaurări — e drept, nefericită în multe privințe — ea a pornit de la Biserica mănăstirii Argeșului. Avem aici, desigur, dovada importanței care i se acorda încă la acea dată.



Dar aceiași sfârșit al veacului al XIX-lea era și o epocă de mari schimbări în gusturi, în viziunea și în sensibilitatea estetică. Tot atunci începea să-și exercite influența o disciplină nou constituită, bizantinologia, datorită eforturilor căreia au prins a fi mai de aproape cunoscute și mai drept prețuite alte monumente, care își pierduseră locul din conștiința artistică a contemporanilor. Printre beneficiarele acestei deplasări a interesului va fi — în primul rînd — biserica domnească Sf. Nicolae. Rămînem, deci, la Curtea de Argeș, tot orașul dumneavoastră adăpostește marea operă de artă, dar ne mutăm de la mănăstirea lui Neagoe la monumentul bizantin al veacului al XIV-lea, care farmecă acum privitorul prin puritatea clasică a liniilor sale, prin echilibrul senin al volumelor, ca și prin puterea de expresie a atîtora dintre frescele ce-i împodobesc interiorul. Acestui nou interes i se datorește restaurarea în deceniul al II-lea al secolului nostru — de data aceasta în condiții științifice și tehnice superioare — a tezaurului de artă de la Sf. Nicolae Domnesc.

Celălalt monument, cel ce făcuse admirația atîtor veacuri, începe acum să intre în oarecare umbră; pentru specialiștii în istoria artei și pentru rafinații gustului estetic, el apărea prea încărcat de podoabe, prea neliniștit în linii, prea „baroc“. Și aceasta nu numai pentru cei de la noi din țară, ci și — poate chiar mai mult — pentru cei străini. De curînd, cu prilejul Congresului de studii bizantine, am fost adus să parcurg unele publicații legate de cel dintîi din șirul acestor congrese, care a avut loc la București în 1924, din inițiativa lui Nicolae Iorga. Am întîlnit, cu acest prilej, în paginile dedicate călătoriei pe la monumentele din țară ce a urmat Congresului, judecata deosebit de aspră a marelui bizantinolog belgian Henri Grégoire asupra bisericii lui Neagoe de la Argeș.

Astăzi ne aflăm, cum era și firesc, într-un al treilea moment al dialecticei atitudinilor față de monumentele argeșene. Recunoaștem în Sf. Nicolae Domnesc una din remarcabilele reușite ale artei bizantine din epoca Paleologilor, dar aceasta nu ne mai împiedică să vedem în biserica mănăstirii o sinteză de artă a Răsăritului de mare interes și, în același timp — așa cum a arătat-o de curînd, cu stăruitoare atenție și căldură, Emil Lăzărescu — o construcție legată de întreaga arhitectură a Țării Românești. Biserica lui Neagoe Basarab, fără a mai umbri dar și fără a mai fi umbrită de mai vechea ctitorie a veacului întemeierii, rămîne, astfel, un monument reprezentativ pentru o perioadă însemnată din dezvoltarea civilizației românești.

Aceleași lucru am impresia că se petrece și cu cea de-a doua operă a voievodului — *Învățăturile* —, atît doar că etapele parcurse de integrarea ei în conștiința noastră culturală sînt altminteri așezate una față de alta, de unde și deosebirile în durata ce le corespunde.

*Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, pînă acum cîteva decenii, sau poate mai exact pînă acum circa un deceniu, nu intraseră în conștiința culturală a societății românești. Evident, aceasta nu înseamnă că mari învățați — un Hasdeu, un Iorga sau alții — nu găsiseră cuvinte de osebîtă și uneori foarte caldă prețuire pentru ele. Ele figurau de mult și în programele școlare, așa că oamenii cu oarecare învățătură aflaseră cîndva, la vîrsta adolescenței, de această

scriere. Totuși, rămîneau în fapt ignorate, căci aparțineau unei zone de cultură de care lumea se ferea. Mai grav încă, ele nu țineau numai de cultura românească veche, ci de partea ei scrisă în slavonă, pe care o numim slavo-română și asupra căreia plutea ca un vâl cenușiu, ca să nu zic o ceață deasă, pe care nimeni nu se străduia s-o risipească dinaintea privirii tuturor. Între timp, învățații își urmau disputele, unii dintre ei încercînd să-i răpească lui Neagoe paternitatea scrierii, s-o strămute în alte veacuri, s-o poarte din palatele domnești în chilii de mănăstire iar alții apărînd moștenirea voievodului. Se poate vorbi, de aceea, de o *descoperire a Invățăturilor*, de o redescoperire a lor, dacă vrei, căci descoperirea materială a textului era făcută de multă vreme. Descoperire în ce privește bogăția, multiplicitatea sensurilor acestui monument de cultură, „autenticitatea“ lui în ciuda formelor alcătuirii sale și, mai ales — fenomen cu totul nou —, ruperea aceluia zăgaz dintre știința închisă oarecum în sine-însăși și o mai largă conștiință culturală.

Evident, o descoperire înseamnă, într-un anumit sens, o revelație. Revelația produce în chip firesc explozii de entuziasm. Acestea, la rîndul lor, sînt generoase, creatoare, dau aripi cercetării; într-adevăr, în scurtă vreme s-a străbătut un drum lung, s-au scrutat căi nebănuite, s-a lărgit în mod simțitor orizontul cercetării. Dar, prin însăși natura sa, entuziasmul îmbie prea puțin la asprele rigori ale criticii. De aceea, perioada explozivă a descoperirii se cere urmată — și aici ajunge la cea de-a treia etapă a procesului dialectic — de vremea cîntării metodice, senine și calde în același timp, a unor valori pe care nu se cade nici să le diminuăm, nici să le exagerăm și care se cer integrate cît mai organic — începutul a și fost de altminteri făcut — în evoluția de veacuri a culturii românești.

Mi se pare, de aceea, că sesiunea științifică actuală are și rostul de a marca trecerea la această de-a treia etapă.

Consider programul Sesiunii fericit alcătuit și sînt extrem de bucuros să pot saluta aici pe cei 15 oameni de știință care au acceptat invitația organizatorilor și au venit să ne pună la îndemîină rezultatele cercetării și reflecției lor. Între ei se află, de altminteri, cîțiva dintre cei cărora le datorăm mai mult din progresul cunoștințelor noastre în problemele ce ne preocupă azi.

Așa cum spuneam, aceste progrese sînt efective, pe lângă ele stînd faptul, desigur esențial, că în sfîrșit știința românească dispune, datorită lui Dan Zamfirescu și cu colaborarea Floricăi Moisiu, de o adevărată ediție a *Invățăturilor lui Neagoe Basarab*. Mi se pare că astăzi nu se mai poate pune chestiunea *autenticității de epocă* a *Invățăturilor*, ceea ce este, evident, esențialul în lunga dispută pe care o putem socoti încheiată. Cred rezolvată de asemenea problema legăturilor dintre acest însemnat text și persoana voievodului patron de cultură. Desigur, discuțiile vor urma încă pentru stabilirea *formelor* în care s-a manifestat această legătură, de la posibilitatea — care nu trebuie exclusă — ca voievodul însuși să fi ținut condeiul în mînă — sau, mai curînd, să-și fi dictat textul — și pînă la legătura de idei și tendințe, de orientare generală și de elemente fundamentale care, acestea, să-i aparțină domnitorului. Oricum, și în acest caz am avea a face cu o formă de *paternitate*.

Mai important decît această cercetare, care, ca și cea a izvoarelor rămase încă neidentificate, va trebui să-și urmeze cursul, după însemnatele progrese de pînă acum, mi se pare efortul amintit de exegeză critică a operei, de integrare a ei, ca și a monumentului arhitectonic, în cratia de cultură a epocii și, mai departe, a acestui moment fundamental în albia largă a culturii românești.

Sesiunea la care ne pregătim să asistăm mi se pare a fi foarte propice unor astfel de progrese. La ea participă specialiști din diferite discipline : istorici, istorici militari, istorici ai literaturii și ai artei. Programul său, de asemenea, este foarte echilibrat. Alături de teme mai circumscrise, în care se vor aduce rezultate noi ale cercetării într-un punct sau altul, există un număr destul de mare de comunicări ce-și propun tocmai acele priviri de sinteză care apar atît de necesare. Capacitatea învățaților ce-și vor prezenta punctele de vedere în această privință, diversitatea însăși a pregătirii lor, mi se par cea mai bună cheazășie a reușitei acestei reuniuni argeșene.

Îmi exprim de aceea încrederea în valoarea contribuției științifice a lucrărilor ce se vor desfășura în cursul acestor două zile și felicit încă o dată pe toți cei ce au organizat, cu atîta entuziasm și cu atîta pricepere, seria întregă de manifestări în care se încadrează sesiunea științifică pe care o deschidem acum.

## VI MIHAI VITEAZUL ȘI UNIREA ȚĂRILOR ROMÂNE

Masa de informație lăsată de perioada domniei lui Mihai Viteazul este de o impresionantă bogăție și alte mărturii, care zac astăzi încă necunoscute, vor veni, fără îndoială, să se adauge celor știute. Comparată cu ce ni s-a păstrat pentru domnia de șase ori mai lungă a lui Ștefan cel Mare, ea apare de proporții zdrobitoare, iar istoricul acelor vremi ni se înfățișează ca o ființă privilegiată<sup>1</sup>. Impresia aceasta de abundență capabilă de a astîmpăra orice curiozitate, de a răspunde oricărei întrebări este încă, într-un anumit fel, crescută de faptul că ea nu se repartizează uniform asupra celor opt ani ai carierei voievodale a lui Mihai, ci îmbrățișează curba tensiunilor politice, devenind pletorică odată cu intrarea în Ardeal și stingîndu-se treptat după dispariția eroului, a cărui amintire nu se va pierde însă, ea păstrîndu-se, deopo-

<sup>1</sup> În explicația deosebirii de volum a informației privind epoca lui Mihai Viteazul față de cea păstrată din vremea marilor campanii ale lui Mircea, Tepeș sau Ștefan cel Mare trebuie să se țină seama de cel puțin doi factori :

I. Stabilirea de relații diplomatice permanente între state, care atrage după sine informarea periodică a diferitelor curți sau guverne prin rapoarte ale reprezentanților lor. Cu începuturi în practica statelor italiene din veacul al XV-lea, sistemul reprezentanțelor diplomatice se extinde în cursul secolului al XVI-lea ;

II. Constituirea unui sistem de informare prin agenți specializați în culegerea și transmiterea știrilor, care este folosit în primul rînd de conducătorii politici și de marile case de comerț și de bancă, dar la care apelează și alți interesați, pentru ca apoi să fie pus în slujba unui public mai larg. Transmiterea în formă manuscrisă și în scop de informare a știrilor este mai veche, dar se extinde în secolul al XV-lea și mai ales în cel următor.

În secolul al XVI-lea funcționează o serie de birouri, cu numeroși culegători de știri — „reporteri“ — și cu clienții lor, cărora le transmit buletinele de informații în manuscris. Răspîndirea știrilor prin tipar nu împiedică continuarea transmiterii manuscrise a informațiilor, care va continua chiar și după sfîrșitul veacului al XVI-lea.

Răspîndirea știrilor tipărite prin foi volante sau broșuri — *avvisi*, *Zeitungen*, — începe din a doua jumătate a secolului al XV-lea dar capătă o tot mai intensă folosire în secolul al XVI-lea. Către sfîrșitul acestui secol încep publicațiile periodice semestriale, urmate apoi de gazete săptămînale. Cotidianul cu apariție durabilă nu va veni decît la începutul veacului al XVII-lea.

În avîntul pe care-l ia în secolul al XVI-lea răspîndirea știrilor trebuie ținut seama și de progresul mijloacelor de comunicație, prin organizarea serviciilor de poștă. Dar, evident, toate acestea sînt condiții ale transmiterii știrilor într-o societate care simte tot mai mult nevoia de a fi informată, dar nu creează și interesul pentru anumite știri și mai ales nu determină gradul acestui interes.

trivă, în forme culte și în forme populare. La crearea acestei bogății concură lume felurită, de la solul împărătesc și cancelaria regală, pînă la micul dregător de margine sau călătorul adus de alte interese. O vastă rețea de știri își încrucișează astfel firele și, dacă centrele exterioare de interes sînt mai cu seamă la Praga, la Istanbul sau la Cracovia, ecoul întîmplărilor ajunge pînă la capătul Europei, permițînd stabilirea unei adevărate geografii a zonelor mai apropiate sau mai îndepărtate care se integrează în vastul spațiu al atenției la vestile celor petrecute pe pămîntul românesc<sup>2</sup>. Dar fiecare știre, cum se întîmplă îndeobște, poartă amprenta celui care o transmite, ca martor sau ca vehiculator. Și cu cît transmisiunea se face prin mai mulți agenți, ea se încarcă de ce primește de la fiecare, modelîndu-și astfel permanent substanța. Fenomenul se adeverește în cel mai înalt grad pentru faptele lui Mihai, în jurul cărora se înfruntă interese dinastice și de stat, de clasă și de stare, clientelare sau de grup privilegiat, deosebiri etnice și religioase, la care toate se adaugă însuși caracterul spectacular al acțiunilor în centrul cărora se află voievodul, pentru a da violența reacțiilor, a determina atitudini, a provoca răspunsuri. Potrivit locului ocupat de fiecare martor, intereselor și mentalității acestuia, sistemului de gîndire politică pe care-l reprezintă sau de care este legat, știrea transmisă, cînd e adversă, va putea merge de la răstălmăcire, insinuare și simpla transformare a bănuielilor în date certe, pînă la crearea informației prin minciuni și fals.

Toate acestea sînt, se va zice, monetă curentă în istoriografie și critica martorului și a mărturiei își are de mult capitolul bine încheiat în metodologia istorică clasică. Nu mai puțin, fenomenul Mihai Viteazul rămîne unul din cazurile de excepție, prin numărul martorilor, prin amploarea mărturiilor și, mai ales, prin natura lor contradictorie. În așa măsură că un spirit aplecat spre zborurile fantaziei ar putea, fără prea multă osteneală, să scrie o serie de vieți paralele ale lui Mihai, luminate de pildă din unghiul de privire al cancelariilor imperiale, din oel al nobilimii ardelene sau dintr-al intereselor polone.

Este oare, în aceste considerații la îndemîna oricui, o mărturisire de agnosticism? Departe de mine atare gînd. Nu mai puțin rămîne că adevărul e cu deosebire greu de aflat, nu adevărul faptelor brute și al liniilor mari ale desfășurării, pe care-l cunoaștem, ci acela pe care am dori să-l pătrundem mai bine, al situațiilor în continuă mișcare, al mobilurilor și al justificărilor, al complexelor raporturi de forță în veșnică prefacere și al legăturilor cu marile procese istorice în curs de desfășurare, pe care relațiile internaționale le exprimă, dar le și influențează într-o măsură atît de însemnată. După tot ce s-a scris despre epoca lui Mihai de la Bălcescu pînă azi<sup>3</sup>, după toate răspunsurile sau jumătățile

<sup>2</sup> O încercare reușită de urmărire a răspîndirii știrilor privitoare la lupta de la Șelimbăr se datorește lui Andrei Pippidi, *Noi informații cu privire la lupta de la Șelimbăr*, în „Revista de istorie”, 28, 1975, nr. 4, pp. 553—574.

<sup>3</sup> Rămîn fundamentale, în ordinea apariției: I. Sirbu, *Istoria lui Mihai Viteazul, domnul Țării Românești*, București, 1904—1907; N. Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul*, 2 vol., București, 1935; P. P. Panaitescu, *Mihai Viteazul*, București, 1936, cărora trebuie să li se adauge E. Stănescu, *Războiul de eliberare de sub dominația otomană și unirea țărilor române sub Mihai Viteazul*, în *Istoria României*, II, 1962, pp. 949—1018. Anul comemorativ 1975 a adus numeroase noi

de răspuns care s-au dat, cîmpul întrebărilor stă încă întins înaintea noastră, așteptînd truda celor meniți să le dezlege.

Am fi dorit, firește, să cunoaștem copilăria și formația lui Mihai, care și-au pus amprenta asupra personalității sale. Din păcate, nu știm cu certitudine măcar de unde venea. O adevărată furtună s-a iscat acum patru decenii în jurul nașterii voievodului, ale cărei pasiuni abia de le mai putem înțelege. Mihai, fiu al unei grecoaice cărciumărese în Orașul de Floci, cu un tată adus de întimplare? Impietate, s-a strigat atunci. Astăzi, cînd, nădăjduiesc, nu mai sîntem sensibili la ideea „osului domnesc“ și nici la puritatea singelui autohton, putem privi în liniște asemenea aserțiuni. Atît, numai, că nici o dovadă sigură nu a venit să lămurească disputa și argumente sînt pentru amîndouă ipotezele. Mihai poate, deci, să fi fost fiul lui Pătrașcu cel Bun, fiu natural ca atîția alții care au domnit ori s-au stins ca pretendenți. El n-a fost, oricum, crescut în vederea moștenirii unui tron și totuși, mai mult decît atîți descendenți legitimi, ideea domniei, cu prerogativele și obligațiile ei a fost întregă și vie la dînsul. Putere domnească deplină înlăuntru, libertate în afară, drept ereditar, programul lui îl vom regăsi, în mare măsură, la urmașul său moldovean, ajuns către adolescență fiu de domn, dar crescut în afara purpurei, Dimitrie Cantemir. Năzuința de libertate o dovediseră și alții din domnii ce s-au succedat în scaunul Țării Românești în veacul al XVI-lea, dar domnie eroică nu se mai văzuse de la Radu de la Afumați, dacă nu de la Țepeș.

În afirmarea unei origini în care-i plăcea să creadă, Iorga deslușea la Mihai trăsături ce-l legau de spița lui Radu Paisie și a lui Pătrașcu cel Bun. Față de ramura Mirceștilor, acești descendenți ai lui Radu cel Mare — spune Iorga —, „sînt oameni cu planuri, cu visuri, cu poezie în făptura mai aleasă a minții lor“<sup>4</sup>. Fie! Dar cîtă deosebire de la vis la vis și mai ales în mijloacele de înfăptuire! Frumoși erau amîndoi, și Petru și Mihai, cu mintea vie, desigur, și stăpîni pe sine în primejdie. Dar Cercel, poet în limbi străine, căutînd să schimbe țara într-o clipită, la suprafață, firește, cu grădini italienești și sălbăticiuni strînje în cuști, nu fără a rîvni dealtminteri la o independență pe care împrejurările nu i-o puteau da, îți duce gîndul mai curînd spre Despot Vodă, față de care însă nu ni se arată înfruntînd moartea pe calu-i domnesc, ci, plecat în lungu-i șir de care împovărate de averi, își va găsi în cele din urmă odihna în apele primitive ale Bosforului. Nu cu Cercel se potrivește Mihai, ci, în îndîrjirea cu care își urmărește ținta, în realismul fantasticeleor visări, în strașnicele-i minii, în capacitatea de a-și asuma riscurile și de a înfrunta primejdia, el are mai curînd asemănări cu alt domn, cu unul fără de coroană, Tudor din Vladimiri.

Învăluită în mister, deși atît de vie, se păstrează și mama eroului, acea Tudora, în călugărie Teofana, de a cărei amintire va rămînea legat titlul de doamnă ce i s-a dat în domnia fiului său. Mișcătorul act de danie pentru Cozia, unde nu știm cîtă a fost colaborarea „călugărașului

contribuții, între care cele cuprinse în numerele închinat de periodicele „Revista de istorie“ și „Revue roumaine d'histoire“ și în culegerea de studii pregătită de Institutul de istorie „N. Iorga“, *Mihai Viteazul* (red. coord. P. Cernovodeanu și C. Rezachevici), Edit. Acad. R.S.R., București, 1975.

<sup>4</sup> N. Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul*, I, p. 23.

Gavriil<sup>4</sup>, dar care ar părea mai curînd dictată, nu lasă să se vadă nimio gîndit în altă limbă. Am fi curioși să știm și dacă forma Tudora a numelui ei este o românzare tîrzie sau, dimpotrivă, Theodora nu e decît forma literară dată de scribi numelui folosit de mama lui Mihai. Mergînd mai departe, fără a contesta posibilele legături de familie grecești ale domnului, rămîne ciudat totuși faptul că însemnările de mîna lui Mihai, fiu crescut de o grecoaică fără de un tată alături, sînt toate în românește, iar cunoștințele sale de limbă greacă, cu puțință iarăși, nu au fost dovedite cu nimic, în timp ce e neîndoielnic că știa turcește, de vreme ce oferea solului polon Lubieniecki să se înțeleagă în aceasta limbă, în timp ce nunțul Malaspina afirma, cu dușmănie desigur, că nu știe decît românește și turcește.

Impenetrabile rămîn copilăria sa, acea fază de activitate negustorească de care vorbesc unele izvoare și începuturile carierii sale boierești. Dacă acceptăm că acel Mihai, ban de Mehedinți, ispravnic al lucrărilor de la Tutana în 1582 este același cu Mihai Viteazul și dacă primim ca dată a nașterii, după indicația gravurului Sadeler, anul 1558, atunci înseamnă că perioada negustoriei s-ar așeza înainte de vîrsta de 24 de ani. Dacă, iarăși, acceptăm datele propuse pentru căsătoria cu Stanca, 1584 sau chiar 1583<sup>5</sup>, ajungem la un rezultat asemănător, căci această căsătorie în sinul boierimii oltene implică anumite rădăcini în acele locuri, deci începutul lungului șir al cunoscutelor cumpărări de moșii. Cariera sa de mare dregător nu poate fi urmărită decît pe răstimpul a mai puțin de cinci ani, dar și aici, cu ciudata intercalare a funcției de mare agă și cu saltul, iarăși curios, la marea bănie, la care în nici un chip nu-l putea ajuta, așa cum s-a spus în treacăt, originea sa domnească, cu atît mai mult dacă era adevărată.

Obținerea domniei la Stambul s-a făcut după vechiul tipic, cu intervenții ale grecilor țarigrădeni, cu recomandări ale rezidentului englez și ale lui Sigismund Báthory și mai ales cu pungile de galbeni care-și adăugau povara la vechile datorii ale stăpînitorilor vremelnici devenite datorii ale țării. Ai fi zis : încă un domn care se perindă în scaun, ca o mărgea într-un șirag de mătăni.

Realitatea avea să fie alta, căci conducătorii noului Bizanț se înșelaseră cu totul asupra ultimului lor ales. Cel ce preluase puterea în Țara Românească era un răscolitor de energii, una dintre acele ființe în preajma cărora nu se lincezește. Hotărîrea i-a fost repede, și cu ea începeau, pentru toți ai săi, ani plini ca veacurile, într-o succesiune de acțiuni în care totul se înlănțuie, fiecare act cerîndu-l pe următorul.

Deschizînd în noiembrie 1594 lupta împotriva Imperiului otoman, Mihai avea alături de sine — în afara unei facțiuni boierești turcofile —

<sup>4</sup> Ultima datare a acestei căsătorii, în 1588 — presupunînd însă o căsătorie anterioară încheiată prin 1576—1577 — la Carmen Laura Dumitrescu, *Mănastirea Călușului și cîteva precizări despre ctitorii ei și despre Mihai Viteazul*, în volumul citat *Mihai Viteazul*, p. 256 și n. 38.

<sup>5</sup> O analiză recentă a cadrului politic general în care se desfășoară acțiunea lui Mihai, la E. Stănescu, *Unirea înfăptuită sub Mihai Viteazul în contextul internațional al vremii*, în „Anale de istorie”, XXI, 1975, nr. 2, pp. 64—68.

toate straturile societății. Desfășurarea pe care o căpătaseră relațiile cu Imperiul otoman amenința nu numai economia unei țări istovite de stoarceri și, ca o consecință, aflate într-o gravă criză demografică, ci și autonomia ei, tot mai grav încălcată. Ridicarea împotriva dominației străine nu răspundea, astfel, numai unui firesc sentiment al libertății, ci și unei necesități de existență. De aici și caracterul de luptă națională de eliberare al războiului întreprins.

Deschiderea campaniei găsea Țara Românească în alianța Transilvaniei și a Moldovei. Ea se alătura, totodată, unei întinse grupări de forțe antiotomane, în cadrul unui război început din 1593. Românească în esența ei, acțiunea pornită de Mihai nu era o simplă revoltă locală condusă de un voievod rebel, ci avea să însemne unul din aspectele de bază ale unui lung conflict internațional. Cununa de biruințe ale celor doi ani de lupte, care-și încrușișează focurile în jurul mărgăritarului de preț al Călugărenilor, înseamnă tot atâtea date de istorie românească, dar și de istorie europeană, și de aceea ele au și fost privite ca atare de contemporani. Pacea cu turcii de la sfârșitul anului 1596 nu era decât o încetare de ostilități, cu recunoașterea de fapt a libertății Țării Românești, a stăpînirii ei pe întreg malul stîng al Dunării și a tăriei de neînving, în acel moment cel puțin, dovedită de rezistența pe care ea era în stare s-o opună. Războiul se redeschide în 1598 și noua împăcare, cu toate steagurile de domnie trimise lui Mihai și fiului său după intrarea în Ardeal, nu însemna mai mult decât cea precedentă. Caracterul ireductibil al opoziției lui Mihai față de Imperiul otoman, din care nu lipsesc factorii ideologici, dar predomină cei politici, îl găsim sumar dar plastic exprimat într-o scrisoare către Zamoyski a boierilor vrăjmași domnului: „Chiar dacă ar rămînea doi turci și Mihai-Vodă al treilea, nu ar fi pace între ei”<sup>7</sup>.

Marile inițiative ce au urmat, ale intrării în Ardeal și în Moldova, sînt la rîndul lor, deopotrivă momente esențiale de istorie românească și acte de istorie europeană, înscrise într-o largă țesătură de relații internaționale. Ieșirea Moldovei din alianța antiotomană prin înscăunarea lui Ieremia Movilă de către poloni în 1595 însemnase o simțitoare scădere de forțe a frontului de la Dunăre. Politica de dublă subordonare, polono-turcă, a lui Andrei Báthory, venit în domnia Ardealului după lungile șovăieli și răzgîndiri ale vărului său Sigismund, primejduia nu numai orice posibilitate de reluare a luptei împotriva Imperiului otoman, dar, tăiat de imperialii cu care intrase în legături directe din 1597, domnul rămînea pradă dușmanilor, lichidarea lui Mihai, în încercuirea în care se afla, devenind doar o chestiune de moment.

Campania din Moldova, în mai 1600, are, mai întîi, același rol de prevenire a unei intervenții polono-moldovenești în sprijinul lui Sigismund Báthory. Ea completa, în același timp, acțiunea săvîrșită cu șase luni înainte, creînd posibilitatea refacerii, pe baze noi și în forme superioare, a frontului comun al celor trei țări. Mai presus de toate însă cele două acțiuni care se completau una pe cealaltă și a căror ordine ar fi putut fi și inversă, dacă împrejurările ar fi fost altele, erau răspunsul

<sup>7</sup> N. Iorga, *Scrisori de boieri — Scrisori de domni*, Vălenii-de-Munte, 1925, p. 42.



romănesco la una din problemele cele mai acute ale Europei răsăritene : aceea a organizării politice a spațiului carpato-dunărean, spațiu românesc din punct de vedere etnic, dar — într-o vreme cînd acest criteriu era departe încă de a fi hotărîtor în relațiile internaționale — teritoriu de competiție între puterile vecine, atrase de așezarea și de bogățiile lui și dornice să creeze o întinsă zonă de apărare a propriilor state. Vane drepturi istorice ale coroanei maghiare sau polone sînt invocate drept justificare de către Habsburgi sau de republica regală de la miază-noapte. Polonia profită de grava criză a Imperiului otoman din 1594—1595 pentru a-l instala în Moldova pe Ieremia Movilă și țintește mai departe, spre Țara Românească, spre Transilvania chiar, cu Andrei Báthory mai întii, cu însuși Sigismund, rupt de imperiali și redevenit candidat la tronul Ardealului, în cele din urmă. Dar linia politică imprimată Poloniei de cancelarul Jan Zamoyski urmărea să contracareze eforturile Habsburgilor de înaintare spre Dunărea de Jos și să creeze o zonă de influență, în măsura posibilului una de dominație chiar, dar nu prin luptă împotriva Imperiului otoman, ci utilizînd incapacitatea temporară de reacție fermă a acestuia, într-o ciudată alianță cu el și cu rezervarea drepturilor cîștigate de suzeranitate otomană. Soluție de compromis, acceptată de Poartă, care-i stimulează chiar, citeodată, pe poloni în această direcție, dar care, prin firea ei, nu putea fi decît un provizorat. Transformarea acestuia într-o realitate de durată n-ar fi putut-o asigura decît slăbirea tot mai adîncă a Imperiului otoman, pe care politica polonă contribuie tocmai s-o împiedice. În aceste condiții, amînarea răbdătoare a Porții în rezolvarea chestiunii țărilor românești era și necesitate și înțelepciune, rezultatul final neputînd fi, între falșii aliați, decît cel al restaurării dominației otomane.

Ținta Habsburgilor nu era mai puțin ambiguă. Spre deosebire de poloni, aici nu putea fi vorba de formele imprecise ale unui condominium cu Imperiul otoman. Mai mult, cel puțin pentru Transilvania acum deodată, ar fi dorit o stăpînire directă, așa cum le-o oferise, dincolo de orice așteptări, Sigismund însuși. Dar imperialii nu erau dispuși și nici capabili de a face efortul militar și financiar necesar pentru asigurarea, în opoziție cu otomanii, a propriei dominații în spațiul carpato-danubian, la care se adăugau lipsa unei conduceri unitare a politicii habsburgice, metoda permanentă a tergiversării și frica veșnică de a nu fi înșelați. De aceea asasinatul de pe Cîmpia Turzii nu va folosi austriacilor ci turcilor, iar Habsburgii vor trebui să aștepte încă un veac pentru a lua în stăpînire Ardealul.

Rămînea soluția lui Mihai, de organizare a spațiului etnic românesc prin români, prin efortul Țării Românești, mai întii. Soluție firească pentru tot ce lega cele trei țări, de a căror soartă era definitiv vorba. Tocmai aceste legături și comunitatea lor de destin făceau pe contemporanii înșiși, cu voie sau fără de voie, să le gîndească, dincolo de alcătuirile statale, ca pe un întreg ale cărui părți sînt reciproc dependente. Soluția, dar prin Transilvania, fusese și încercată de Sigismund Báthory, în circumstanțele războiului antiotoman, prin ațîțarea poftelor boierești, într-o formulă greu viabilă în sine și fără de mijloacele și de energia necesare pentru a o impune.

Soluția lui Mihai s-ar putea spune că e o variantă românească a celei habsburgice, cu diferențe fundamentale de orientare însă și cu o superioritate indiscutabilă în curajul realizării. Fără de sprijinul imperial, material și de autoritate, numai cu forțele Țării Românești, greu ar fi fost impusă, și pe acest sprijin a contat Mihai. Reușind, împăratul ar fi avut șansa de a avea în Carpați și la Dunăre nu un anacronic regat al Ungariei restituit în frontierele celor mai întinse ambiții ale sale, ci o puternică formație politică, de eficace sprijin a Imperiului, ceea ce, în imediat, ar fi schimbat și soarta războiului deschis încă cu otomanii. Evident însă că față de toate adversitățile externe, față de cele interne, nobiliare, nu mai puțin primejdioase, deși cu rațiuni diferite, din toate cele trei țări, doar o politică imperială hotărâtă ar fi putut inclina câmpăna balanței. Dar, ceea ce știe înțelepciunea populară, că scumpul mai mult păgubește, se vede că n-o știau împăratul și toate capetele prin care gîndea el.

Fără de această neapărată asigurare, cu singure forțele sale, Mihai a cutezat să încerce, gîndind că restul se va vedea de la sine. Cu cinci ani înainte, la fel pleca dînsul, fără multă nădejde în aliați, fără încredere în boieri, să întîmpine dușmanul: „Acum sînt gata să-mi vărs sîngele — spune Mihai lui Lubieniecki — căci plec la bătaie cu turcii, care sînt mai presus de puterile mele”<sup>8</sup>. Nu e nici un fatalism aici, este conștiința limpede a cerințelor logice ale misiunii asumate și de la care nu se poate abdica. Atunci îl așteptau Călugărenii, acum Șelimbărul. Era prima dată cînd un domn al Țării Românești, din proprie inițiativă, trecea să facă ordine în Ardeal. Era primul român, de la voievozii din vremea mijirii noastre în istoria cărturarilor, care se așeza în scaunul Bălgradului — și ce sentiment al măririi se degajă din însuși cortegiul cu care intra el în Alba Iulia! —, cel dintîi care-și întîndea stăpînirea asupra întregului Ardeal.

Șase luni mai tîrziu, minat de aceeași logică superioară și de același sentiment al ineluctabilului, ducîndu-și la capăt efortul de a supune realitățile, de a le modela într-o realitate nouă, Mihai trecea din nou munții cu oștile sale, de data aceasta spre Moldova.

Gubernarea Moldovei, care mai primise domni din Țara Românească, după cum dăduse ea însăși domni acesteia din urmă, punea, fără îndoială, probleme mai puțin grele, din punct de vedere intern, decît Transilvania. Aici, structura statului, feudală altminteri în toate cele trei țări, era cu totul asemănătoare celei din Țara Românească, statul însuși fiind românesc și nu numai populația de bază și nepunîndu-se, pe de altă parte, în raporturile dintre factorii politici, acele probleme de caracter etnic sau religios care au complicat în așa măsură situația din Transilvania. Evident, rămînea și aici, ca și în Transilvania, marea problemă a existenței unei vechi și puternice tradiții de stat, care împiedica transformarea rapidă a unificării politice într-o formă statală de tip modern. Aceasta explică și ezitățile lui Mihai în privința formulei de guvernare a fiecărei țări în parte și îndeosebi în ce privește Moldova, căci Ardealul înțelegea să-l păstreze în guvernarea sa directă. Nimeni nu s-a lăsat însă

<sup>8</sup> *Diplomatarium Italicum*, I, Roma, 1925; trad. rom. (A. Decei), la Gh. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *Literatura română veche*, II, București, 1969, p. 30.

înșelat de acele domnii în subordine constituite în Moldova și în Țara Românească — un Nicolae Pătrașcu, un Marcu Vodă, fiul lui Cercel —, căci contemporanii erau unanimi în a-l considera pe Mihai ca singur adevărat stăpînitor în toate trei țările, iar domnul proclama prin însuși titlul său opera de unificare realizată. Există, de bună seamă, în gîndirea lui Mihai două elemente de permanență: libertatea față de Imperiul otoman și — dincolo de șovăielile, poate numai aparente, ale primelor zile după Șelimbăr — ideea succesiunii ereditare a urmașilor săi, „fir pre firul lui“, pînă la stingerea neamului<sup>9</sup>. Ce ar fi urmat apoi, în acel viitor nedefinit, după vederile lui Mihai, nu e cazul să încercăm a examina acum. Ceea ce este neîndoielnic e că el s-a voit permanent ca întemeietor de dinastie pentru toate trei țările.

Printr-un privilegiu conferit de natură, Mihai a îmbinat în personalitatea sa darurile de conducător politic capabil să conceapă, într-o realitate în continuă schimbare și permanent nesigură, țintele cele mai înalte și să le urmărească cu neînduplecată hotărîre, cu capacitatea comandantului de oști legat de tradițiile militare ale țării sale și deschis în același timp la înnoirile impuse. Într-o epocă de modernizare a războiului, el aducea încă, superb anacronic și atît de uman, suflul cavalesco al luptătorului care intră în iureșul bătăliei.

De Evul Mediu ține și rolul efectiv pe care-l are în gîndirea sa ideea de creștinătate, căreia înțepea să i se ofere, ca succedaneu, aceea de Europă, dar care era încă larg folosită de puterile europene și de Imperiu în primul rînd ca mască a țelurilor lor politice. Evident că Mihai o folosește atît de larg drept justificare a mobilurilor acțiunii sale, ca pe un mijloc de a stabili un limbaj comun, dar se simte bine că pentru el această formă tradițională de solidaritate este încă o realitate vie, după cum e limpede că prin aceasta Mihai își exprima convingerea profundă că valoarea acțiunii sale militare și politice era una de interes general, de interes european, al spune astăzi.

De aceeași convingere se leagă și conceptul său de glorie, în care e greu de deslușit ce aparține Evului Mediu și ce consună cu dorința de afirmare a puterii de creație a individului atît de familiară Renașterii, dar care vădește oricum siguranța valorii excepționale a realizărilor de care se simțea capabil.

S-a văzut oare Mihai, în acea frenezie a faptei care-l stăpînea, rege în Polonia sau împărat în Bizanțul restaurat? În orice caz, dacă astfel de gînduri îi vor fi fulgerat prin minte, nu acestora le-a dat urmare. Nu rămîne mai puțin semnificativ că au existat contemporani care au putut crede că le va încerca și chiar că le va putea duce la îndeplinire.

Revelatoare pentru personalitatea lui Mihai este pribegia lui din iarna anilor 1600—1601. Despuiat de toate, Mihai nu e fugarul prin munți în căutarea unei scăpări, ci, după o ultimă izbire în turcii sangeacului de Vidin intrați în Oltenia — „mai curînd dorind moartea decît izbînda“<sup>10</sup>,

<sup>9</sup> N. Iorga, *Documente nouă, în mare parte românești, relative la Petru Șchiopul și Mihai Viteazul*, în „An. Acad. Rom.“, s. II, t. XX, Mem. Secț. ist, 1899, p. 483.

<sup>10</sup> Gh. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *op. cit.*, II, p. 55 (trad. de A. Decei, după textul italian publicat de A. Pernice).

o va spune singur — el pleacă în fruntea unei mici oștiri, gata să-și deschidă drum cu sabia. La Viena, la Praga, el nu e curteanul în așteptarea favorii împărătești, este omul sigur de fapta și de drepturile lui, înfrînt dar nu doborît, privindu-și limpede întregul trecut și încredințat de ce are de săvîrșit în viitor. Artiștii, cu simțul ce-l au pentru autenticitatea individualității umane, întregesc cu mărturia lor marile destăinuiri din memoriile domnitorului.

Există popoare care s-au format în cadrul unui stat. Astfel e poporul francez, creat în sinul statului franc, merovingian mai întîi, carolingian apoi, sau cel bulgar, ieșit din amestecul traco-slavo-turanic înlăuntrul statului lui Asparuh și al urmașilor săi. Aici, statul precede poporul. Trecerea de la popor la națiune se face, acolo unde evoluția e normală, ca la englezi sau francezi — căci la bulgari națiunea se formează în opoziție cu elementul dominant, otoman —, în cadrul aceluiași stat, printr-un proces de creștere a conștiinței sociale legat de transformarea însăși a societății. Sînt, de asemenea, națiuni care apar, într-un anumit fel, ca o creațiune a statului, în fapt a nevoilor profunde care decid forma statală. Mă gîndesc îndeosebi la națiuni constituite pe bază plurietică și fără de asimilare, ca națiunea elvețiană și, totuși, națiunea belgiană. Noi, românii, facem parte dintr-o altă categorie. Părăsiți de Roma, ne-am format ca popor fără de apărarea statului ; am reușit să supraviețuim și, cînd a fost cu puțință, să ne creem și o viață de stat. Dar, atunci, statul nu a fost unul singur pentru întregul popor. Am viețuit astfel despărțiți, dar cu o conștiință tot mai deplină a unității noastre. Nici națiunea nu s-a constituit, la noi, în cadrul unui stat, ci a mai multe și, odată constituită, ea și-a format treptat, ca o supremă necesitate, statul unitar. Între statul românesc medieval și statul modern al națiunii române se așază, rupînd zăgazurile timpului, izbînda de o clipă a lui Mihai. Mînat de rațiunile vremii sale el a cutezat, atunci cînd cărturarii se pregăteau abia să se aplece asupra chestiunii unității noastre etnice spre a-i depăna cu încetul inevitabilele-i concluzii, să încerce o construcție politică în stare de a cuprinde întregul nostru popor. Doborîtă în alcătuirea ei materială, ea avea să stăruie în cugete și, ca marile creațiuni ale artei, să-și dezvăluie sensuri noi în succesiunea generațiilor. În strînsa dialectică a devenirii societăților umane, amintirea faptelor este și ea istorie și, totodată, creatoare de istorie, prin imboldul la acțiune, prin forma pe care o dă năzuințelor, prin sprijinul ce-l oferă în căutarea viitorului. De aceea amintirea lui Mihai a dominat istoria modernă a poporului român, ea rămînînd permanent prezentă, ca o piatră de neclintit la temelia unității noastre de voință.

## VII

### MATEI AL MIRELOR ȘI CRONICA CANTACUZINEASCĂ<sup>1</sup>

S-a susținut în istoriografia noastră<sup>2</sup> că, pentru perioada dintre 1601 și 1618, cronica cantacuzinească utilizează, sau mai curînd reproduce, prescurtînd, cronica în versuri a lui Matei, mitropolitul Mirelor. S-au dat dovezi greu de înlăturat; totuși discuția chestiunii se poate relua.

Fără îndoială că citirea celor două texte relative la perioada 1601—1618, prin asemănarea dintre ele, îți impune ideea unei legături între amîndouă. Și cum data redactării cronicii lui Matei e cunoscută și mitropolitul Mirelor a fost contemporan evenimentelor relatate în cronica sa, pe cînd asupra redactării cronicii cantacuzinești — sau mai bine zis a primei ei redactări — nu s-au putut pune în circulație decît ipoteze, ce era mai firesc decît să se afirme că cronica muntenească reproduce — cu oarecare diferențe — pe aceea scrisă în grecește de Matei?

Pe lîngă materialul de evenimente, care e cam același, asemănarea se constată de multe ori și în caracterizări identice și chiar în fraze la fel. În cronica cantacuzinească, cum o avem azi, găsim chiar și o traducere greșită din textul grecesc al lui Matei.

Pentru a se vedea asemănările și a ajunge la o concluzie, comparăm aici cîteva fragmente:

Matei al Mirelor caracterizează astfel pe Radu Șerban și începutul domniei lui: „Șerban era om mintos, viteaz, bun, blînd și plin de omenie: săraci și streini toți aflau loc în inima lui, țara o guverna bine; cu vecinii și cu alte puteri făcu pace; asemenea se închină și împăratului turcesc, dîndu-i haraciu, ca să nu mai fie în luptă cu dînsul. Cu un cuvînt, nu-i plăceau tulburările și bătăliile, pacea cu fiecare era singura lui dorință, pacea țării lui cu toate puterile. Astfel rezbelele încetară, mișcările de oști se curmară, bucuria intră în toate inimile. Mulțumiam lui Dumnezeu pentru pacea ce ne dedese și oamenii reintrau în vetrele ce părăsiseră. Dar inimieul binelui, diavolul, persecutorul fiecărui creștin, aprinse iarăși prin Ardeleni focul războiului și oști se adunară peste douăzeci de mii. Era unul Sekel Moisi, bărbat cu mult curaj: acesta, fie de trei ori blestemat, începu ororile rezelului, anunțînd că intră cu

<sup>1</sup> Lucrare făcută în Seminarul de Istoria Românilor al Universității din Iași.

<sup>2</sup> N. Iorga, *Istoria literaturii române*, I, București, 1925, ed. 2, p. 357.

nenumărate oști în Țara Românească, ca să verse sînge, să ardă, să prade și să-și capete onoare și glorie prin asemenea fapte<sup>3</sup>.

Cam aceleași lucruri le spune și Stoica Ludescu : „Acest domn a fost înțelept, bun și milostiv, și viteaz și pre toți streinii iubia, și țara lui, bine o orînduise, și făcu pace cu împăratul turcesc, ca să-i dea haraci și să nu mai fie răutăți în țară. Așisderea făcu pace cu craii și domnii, carii erau împregiurul Țării Românești, că nu-i era dragă cearta, nici minia, ci-i era voia să aibă cu toți pace. Atunci s-au potolit toate războaiele și oștile cele multe și s-au pogorît de la Dumnezeu mare bucurie și veselie în Țara Românească și se strînseră toți oamenii cei risipiți, cine-și la locul lui, mulțumind lui Dumnezeu pentru pacea, ce le-au dat. Iar vrășmașul cel rău, care nu va binele nici unui creștin, iar începu a seorni pismă și minie, întâi de la Unguri, că înfipse gînd rău în inima lui Sekel Moisi craiul, că strînse oști multe, și gîndi procletul să se pogoare aici în țară, asupra lui Șerban Vodă, ca să verse sînge mult, și să dobîndească slavă și cinste“<sup>4</sup>.

Alt loc în care apare aceeași izbitoare asemănare, e acela unde sînt povestite vorbele atribuite lui Moise Sekeli la vestea intrării lui Radu Șerban în Ardeal. La Matei citim — în traducere — : „Să vedeți ce are să pață grosolanul de Român ; n-am decît să trimet o aripă din oștirea mea, și e pierdut“<sup>5</sup>. Același lucru îl găsim și la Stoica Ludescu : „Ia să vedeți acum acel Român gros, ce va să pață, numai să-mi întinz aripa aceasta dreaptă, numaidecît îl voi birui“<sup>6</sup>.

Tot așa mare asemănare constatăm la discursurile atribuite lui Alexandru Iliăș și oștenilor săi, la venirea lui Lupu Mehedințeanul : „Nevoi ne vin din partea Ungariei, stați însă toți cu mine, și eu vă voi plăti leafa ce vă sunt dator, îndoită vă voi da-o, daruri vă voi face cu mîna largă ; și orice trebuință n-aveți decît să mi-o spuneți, și vi se va împlini. Jurămîntul ce mi-ați făcut, faceți-l încă o dată ; jurați să fiți cu mine, și plecați la bătaie, că inimicii sunt foarte aproape, mergeți și întîmpinați-i, că nu e timp de pierdut“<sup>7</sup>. Și apoi răspunsul soldaților : „Toți suntem la ordinele tale ; dară tu ai călcat singur jurămîntul tău ; plata ne-ai oprit-o, pre noi ne-ai disprețuit, ne-ai socotit ca un nimic, și ne-ai adus de n-avem cu ce să ne nutrim familiile. De sărăcie și lipsă ne-am vîndut toți armele în tîrg, ca să dăm de mîncare copiilor noștri ; acum nu ne-a rămas scut : cu ce să ne luptăm, Măria Ta, în contra inimicilor tăi ? De mult se cădea să prevezi lucrurile, și să ne dai de știre ca să ne economim, cum vom pute ; acum însă nu mergem să ne omoare ca pre niște miei, și să-și ridă de noi Lupul și alții, să ne expunem capetele ca niște nebuni. Timpul nu ne iartă să mai stăm ; caute fiecare să-și mîntuiască,

<sup>3</sup> Citatele din Matei al Mirelor le facem după ed. din *Tesauru de Monumente Istorice*, t. I, Buc., 1845, fără să respectăm ortografia traducătorului. Citatele din *Cronica cantacuzinească* le facem după ed. din *Magazinul Istoric pentru Dacia*, t. IV, Buc., 1845, de asemenea fără a respecta ortografia. Cit. acesta, p. 329. În cazul prim avem de-a face cu o traducere din epoca latinistă, în cazul al doilea cu o copie tîrzie a cronicii, deci păstrarea ortografiei nu se impune.

<sup>4</sup> *Magazin*, pp. 302—303.

<sup>5</sup> *Tesauru*, p. 331.

<sup>6</sup> *Magazin*, p. 303. Textul grecesc însă — imperfect tradus — seamănă și mai bine cu textul Cronicii cantacuzinești.

<sup>7</sup> *Tesauru*, p. 346.

cum va putea, viața. Adevărat că ne-am legat către tine cu jurămint înfricoșat, dară singur l-ai călcat, gonind pre fiecare din noi, lipsindu-ne de arme și despoindu-ne de economie. Caută-ți dară și acum singur scăparea; pleacă cu sănătate și fugi mai curînd, că altmintrelea nu-ți poți mîntui viața de inamicii ce s-au unit și ridicat asupra ta. Noi nu putem decît să rugăm pe D-zeu Sintul să te umbriască, pre unde vei merge și te vei afla, să te scape de pericolul, ce te amenință, să-ți dea liniștea, pacea sufletului, și de va fi voința lui, iarăși să te vedem, să te avem domn și să ne închinăm ție“<sup>8</sup>.

Aceste discursuri, le găsim la fel — doar mai prescurtate — la Stoica Ludescu: „Stați cu mine, și eu vă dau lefi îndoite, iar ei răspunseră că nu vor sta, căci ai călcat jurămintul, și ne-ai oprit simbrile, și ne-ai stricat obiceiurile, cît am rămas la mare sărăcie, ci n-avem nici o armă, căci le-am vîndut toate pentru nevoile ce am avut de la tine, doamne, nici îți putem folosi acum nimica, ci numai te scoală de fugi, că vrășmașii tăi s-au apropiat“<sup>9</sup>.

La Stoica Ludescu mai sînt și expresii ce pot fi considerate ca o traducere proastă a unor expresii grecești din cronica mitropolitului Mirelor. Astfel este, de exemplu, expresia „și așa dede o sabie“<sup>10</sup>, pe care o întrebuițează cronicarul cantacuzinesc atunci cînd povestește înfrîngerea lui Moise Sekeli de către Radu Șerban, în textul grecesc găsindu-se la povestirea aceleiași lupte „Τέτοιοι σπαθί Τους ἔδωσαν“<sup>11</sup>

Pentru atari asemănări — este însă adevărat — s-ar putea găsi explicație și fără a recurge la ideea relației dintre cele două texte. Materialul e cam același, fiind aceeași perioadă descrisă, amîndoi autorii (admițînd că au lucrat separat) au putut avea cam aceleași știri. Ori tocmai diferențele de știri de la unul la altul pot sugera concluzia că n-au existat între ele relații imediate.

Discursurile într-adevăr nu pot constitui o dovadă. Vorba lui Moise Sekeli, pe care am reproduș-o mai sus, putea fi cunoscută de orișicine, fiindcă circula totdeauna vorbe de acestea, spuse de un mare general, de un om celebru etc., multă vreme după rostirea lor. Tot așa și discursul lui Alexandru Iliăș către soldații săi și răspunsul acestora. Sînt vorbe care sînt purtate în public, pe care fiecare le reproduce mai simplu sau mai amplificat, care se povestesc din om în om. Astfel sînt, de exemplu, acele minunate „O samă ce cuvinte“. Nu sînt niște fapte precise, complicate, relațiuni diplomatice, sfaturi secrete ale domnului cu boierii săi, pe care marele public să nu le poată cunoaște. Sînt simple vorbe, tocmai dintre acelea pe care curiozitatea publicului le savurează și le trimite mai departe.

Tot așa ca expresiile, ca de exemplu: „Vrășmașul diavolul, cel care nu vrea să vadă pacea la creștini, ci iar scorni vrajbă“<sup>12</sup> etc., care apar ca niște *leit-motive* la amîndoi cronicarii, fac parte din explicația religioasă generală dată în operele cronicărești faptelor istorice, precum aceleiași atmosfere de religiozitate i se datoresc multe alte expresii de

<sup>8</sup> *Tesauru*, pp. 346—347.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>10</sup> *Magazin*, p. 303.

<sup>11</sup> *Matei*, p. 331.

<sup>12</sup> *Cron. cant.*, ed. cit., p. 304.

felul acesta care ne întâmpină la tot pasul<sup>13</sup>. Expresii ca „jolniri“ nu pot constitui o greșeală de limbă românească, deoarece vorbele „joi-mir“ și „jolnir“ circulau amîndouă, forma „jolnir“ derivînd din polonezul „żolnierz“<sup>14</sup>.

Poate că și expresia „dede o sabie“ să o fi avut cronicarul din lecturile lui anterioare grecești și să o fi tradus greșit, adică să o fi tradus cuvînt cu cuvînt, în loc să ia sensul expresiei de mai demult, iar atunci numai să se fi folosit de ea. Nu se întrebuintează așa astăzi la noi atîtea construcții sau expresii franțuzești? Nu spun atîția dintre franțuziții noștri „a schimba de rochie“, făcînd din franțuzescul „changer de robe“ o monstruoșitate din punct de vedere al limbii românești? Tot așa întrebuintarea verbului „a atinge“ pentru a reda sensul de „a ajunge“ al franțuzescului „atteindre“. De exemplu, „mi-am atins scopul“ (atteindre le but) în loc de „mi-am ajuns scopul“. Și multe alte exemple de acestea se pot găsi. Totuși e destul de bănuitoare coincidența întîlnirii acestei expresii greșite, tocmai la același loc unde în pasajul corespunzător din cronică în grecește e aceeași expresie. De aceea pare mai plauzibilă ipoteza că această coincidență s-ar datora vreunui copist de mai tîrziu, care, avînd în față și textul cronicii grecești și văzînd asemănarea dintre cele două texte, va fi introdus expresia grecească.

Dar ceea ce ne impune nedumerire în fața ideii relației dintre cele două cronici sînt diferențele de material de la una la alta, sînt știrile în plus pe care le găsim în fiecare sau diferențele în relatarea aceleiași informații.

Dintre știrile în plus pe care ni le dă Stoica Ludescu față de Matei al Mirelor, cea dintîi e aceea despre expediția lui Simion Movilă cu ajutorul hanului tătăresco contra lui Radu Șerban. Se dădu luptă mare timp de trei zile. În luptă pieri și un nepot de-al hanului de mîna lui Preda Buzescu, care, lovit la cap, trecu la Brașov să se vindece, însă muri acolo. Hanul, văzînd insuccesul întreprinderii, îl puse pe Simion Movilă în fiare și plecă. Șerban Vodă întors la scaun își continuă domnia în pace<sup>15</sup>. De unde a putut lua Stoica Ludescu această știre, pe care n-o găsim în cronică grecească? Poate din acea cronică a Buzestilor, după modul cum e scos în evidență rolul lui Preda Buzescu. Și atunci s-ar putea ca din acea cronică să-și fi luat primul redactor al cronicii cantacuzinești, care ar fi fost prin primele domnii de după Mihai Viteazul, și celelalte știri relative la această perioadă. Și atunci s-ar putea ca din același izvor să se fi inspirat și mitropolitul Mirelor la redactarea părții întîi a operei sale, explicîndu-se astfel asemănările pe care le-am arătat la caracterizarea cu care se începe expunerea domniei lui Radu Șerban, asemănări care sînt cele mai izbitoare între cele două cronici (afară de discursuri, care am arătat cum se pot explica).

<sup>13</sup> De ex., *Cron. Cant.*, p. 337. „Care bine neamului românesc, vrăjmașul diavolul n-au lăsat să-l umple“ etc. Sau p. 344: „Iar dorobanții și seimenii nu se mai așezară, ci văzînd slăbiciunea Ardealului și neputința lui Constantin Vodă, fiind îndemnați de diavolul, etc.“

<sup>14</sup> Cf. „(Laski) s-au dus înapoi, lăsînd lui Despot oaste, jolniri și nemți și unguri“, în *Cronica lui Ureche*, ed. Giurescu, p. 431.

<sup>15</sup> *Cron. Cant.*, p. 304.



Alt adaos e tot relativ la Radu Șerban. Stoica Ludescu spune că Radu Mihnea a mers pe Teleajen cu ajutoare turcești și tătărești și neîntîlnind pe Radu Șerban, porni mai departe după dînsul. Acesta simțînd și nefiind în stare să-i reziste, fugi în Moldova, unde, pe la Lunca Mare, fu ajuns din urmă de tătarii gonaci. Radu Șerban scăpă cu puțini, se duse la Suceava unde doamna sa născuse o fetiță, botezată de vlădica Crinca cu numele de Elena. De la Suceava plecă împreună cu toată casa sa, trecu în Polonia și de acolo la Viena<sup>16</sup>. Mitropolitul Mirelor nu spune decît că Radu Mihnea îl goni pe Radu Șerban în Moldova, îl urmări cu mulți turci și tătari, care omorîră mare număr de leși, încît Șerban scăpă singur și fugi în Germania<sup>17</sup>. Toate celelalte detalii lipsesc. De unde le-a luat atunci cronicarul cantacuzinesc? Poate din niște notițe de familie, deoarece copila născută la Suceava nu e decît Elena, viitoarea soție a postelnicului Constantin Cantacuzino, al cărui socru a fost Radu Șerban.

Dar în cronica lui Stoica Ludescu mai sînt două știri, și subliniem, date precise, care nu se găsesc în cronica versificată a mitropolitului Mirelor și care nu puteau fi luate nici din tradiție, căci tradiția nu păstrează asemenea lucruri. La sfîrșitul domniei lui Radu Șerban spunea: „au domnit ani 9, an. 7119“<sup>18</sup>. Apoi, la sfîrșitul primei domnii a lui Radu Mihnea: „au domnit ani trei, an. 7123“<sup>19</sup>.

Dar, dacă cronica cantacuzinească, față de aceea a mitropolitului Mirelor, cuprinde puține știri în plus — însă importante — aceasta din urmă, față de cea dintîi, este mult mai bogată. E și mai multă vorbărie, dar și mai multe detalii, chiar și mai multe știri. Cităm numai cîteva. Cînd Radu Șerban află despre intenția lui Moise Sekeli de a năvăli în Țara Românească, mitropolitul Mirelor spune că făcu sfat cu boierii, hotărînd să încerce cu daruri și vorbă bună să-l înduplece pe Sekeli să-și schimbe hotărîrea. Trimise un sol cu daruri, solul ținu un mic discurs, dar Sekeli fu neînduplecat<sup>20</sup>. Despre această solie nu citim nimic în cronica logofătului cantacuzinesc. Nu găsim în cronicarul muntenesc nici știrea că domnul însărcină atunci pe banul Preda cu strîngerea oștilor<sup>21</sup>. Nu mai găsim nici schimbarea de atitudine a mitropolitului grec. Acel care la început nu economisise deloc fumul tîmîiei, cînd relatează năvălirea lui Gavriil Báthory, prezintă războiul ce începea ca o răzbunare a miniei cerești în contra lui Radu Șerban<sup>22</sup>. Cronicarul cantacuzinesc este mult mai consecvent. Această consecvență i-o impunea logofătului cantacuzinesc oare rudenia familiei Cantacuzineștilor cu Radu Șerban? Apoi, de exemplu, cînd povestește complotul paharnicului Lupu Mehedințeanul, cronicarul nu ne spune nimic de partea pe care o luară la complot roșii și nici că denunțătorii au fost sîrbii și bulgarii<sup>23</sup>. Dar cronica cantacuzinească nici nu pomenește măcar de prima — și efemera — domnie

<sup>16</sup> *Cron. Cant.*, pp. 305—306.

<sup>17</sup> *Tesauru*, p. 334.

<sup>18</sup> *Cron. Cant.*, p. 306.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>20</sup> *Matei al Mirelor*, pp. 329—330.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 344.

a lui Gavril Movilă<sup>24</sup>, pentru a nu mai spune că nu găsim nimio din bogata povestire a asediului Rașcovului<sup>25</sup>, precum și alte știri, discursuri, rugăciuni, asupra cărora nu mai insistăm mai mult. Și sîntem nedumeriți că nu găsim toate aceste știri cînd, dacă a cunoscut cronica grecească, le-a avut la dispoziție și cînd, privind de exemplu la alte perioade, observăm că ori de cîte ori Stoica Ludescu a avut la îndemînă o informație mai bogată, nu a lăsat-o la o parte, ci a folosit-o cu lăcomie. De exemplu, paginile despre domnia lui Matei Basarab sînt pline de nume de boieri, de detalii, de date<sup>26</sup>. Un scriitor atît de detaliat, cum a putut lăsa la o parte — cînd le avea la îndemînă — știri ca aceea despre întîia domnie a lui Gavriil Movilă?

De asemenea, cel puțin tot atît de greu de explicat, ca și asemănările, sînt deosebirile dintre cele două cronici. Astfel, de exemplu, mitropolitul Mirelor spune că după scoaterea lui Ștefan Tomșa din domnia Moldovei, pe tronul rămas vacant fu trimis Radu Mihnea, domnul muntean<sup>27</sup>. Stoica Ludescu însă termină întîia domnie a lui Radu Mihnea în Muntenia cu vorbele: „După aceea împăratul au mazilit pe Radu Vodă, de s-au dus la Țarigrad“<sup>28</sup>. Iar ca probă că prin aceasta nu înțelege că l-a mazilit din domnia Țării Românești pentru a-l trimite pe tronul moldovenesc rămas liber, e că atunci cînd povestește sfîrșitul celei de a doua domnii muntenești a lui Radu Mihnea, după care e trimis iar pe tronul Moldovei, spune explicit aceasta: „Atunoi l-au mazilit Împăratul și l-au trimes în Țara Moldovei să fie acolo domn“<sup>29</sup>.

Cînd povestește expediția lui Alexandru Iliș cu Skender pașa în Polonia, Stoica Ludescu spune: „Trecură Nistrul de merseră la Camenița și cîteva zile se bătură cu leșii și nimio nu folosiră, ci făcură pace și se întoarseră cine-și la țara lui“<sup>30</sup>. În cronica rimată a mitropolitului Mirelor nu ni se spune nimic despre Camenița. E povestit numai asediul Rașcovului — pe care nu l-am găsit în cronica cantacuzinească — după care asediu, terminat prin părăsirea castelului de către apărători, se întoarseră în țară<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> *Matei al Mirelor*, p. 342.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 344—345.

<sup>26</sup> De exemplu, la relatarea luptei de la Plumbuita ne dă și numele tuturor comandanților oștilor lui Matei: „Ear capetele oștilor lui Matei Vodă pre călărași era Tudosie Spătarul, fiul lui Vintilă vornicul și Georgie Spatarul, fiul lui Lupu Logofătul, ear pre roșii era Ivașco Vornicul Băleanul și Barbul Paharnicul Brădescu, ear pre dorobanți Oprea Aga și Lupul Căpitanul“ (*Magazin*, p. 317) sau înșirarea bisericilor și mănăstirilor zidite de Matei Basarab: „Monăstirea de la Cîmpulung, cea surpată a Negrului Vodă, o au făcut din temei și o biserică la Pitești, și o monăstire la Slobozia lui Ienache, și o biserică la pod la Călugăreni, și monăstirea de la Căldărușiani, și o biserică la Gherghița, și preste Olt la Sadova o monăstire și la gura Motrului o monăstire, și la biserica de un lemn o monăstire, și monăstirea de la Arnota, la Craiova biserica cea domnească, și o biserică și casă la Caracal, și la Brîncoveni o monăstire, și o monăstire la Negoști pre apa Argeșului, și la Plătărești o monăstire, la Tîrșior o biserică, la Ploiești alta, la Măxineni lîngă Siret o monăstire, episcopia de la Buzeu“, (*ibid.*, pp. 320—321).

<sup>27</sup> *Tesauru*, p. 342.

<sup>28</sup> *Cron. Cant.*, p. 307.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 344—345.

Apoi, la domnia lui Gavriil Movilă, în cronica cantacuzinească oltim : „și preste puțină vreme au venit poruncă de merse cu toate oștile de se împreună cu Skinder Pașa“<sup>32</sup>. Matei însă spune că atunci cînd primi ordinul să meargă la oaste, domnul își găti trupele, dar neputînd să se ducă el însuși, puse un hatman care să le conducă<sup>33</sup>. Și ca probă că cronicarul cantacuzinesco înțelege că însuși domnul s-a dus cu armata, e că după ce povestește moartea lui Lupu și Buzdugan, spune : „Ear Gavriilă Vodă întorcîndu-se de la oaste puțin au mai domnit și l-au mazilit“<sup>34</sup>.

Și știrea despre sfîrșitul lui Lupu Mehedințeanul și al lui Buzdugan diferă în cele două cronici. Cronică cantacuzinească, foarte laconică, spune : „Fu prins Lupu Paharnicul cu Buzdugan Căpitanul, dîndu-i în mîna pașii, îndată îi înțepă pe amîndoi și așa s-au sfîrșit viața lor“<sup>35</sup>. Mitropolitul Mirelor ne spune că însuși pașa puse mîna pe Lupu, cum dădu cu ochii de el, îi ținu un mic discurs, îl trimise sub pază la Dîrstor, unde se duse apoi și el cu oastea. De aci pașa a scris sultanului, întrebîndu-l ce să facă cu acest prizonier. Sultanul ordonă să-l pună în țepă. Pașa chemă judecători și le porunci să-l judece pe Lupu și să-l tragă în țepă. Porunca fu executată<sup>36</sup>.

De unde a luat Stoica Ludescu aceste știri diferite ? Dintr-un izvod mai vechi ? Dar atunci nu puteau fi acolo și celelalte știri, pentru care avem ca singur izvor cronică versificată a mitropolitului Mirelor ?

Poate izvorul comun a fost un izvod, cum s-a presupus a fi cronică Buzeștilor și atunci faptul că pentru începutul domniei lui Radu Șerban sînt aproape identice cronică cantacuzinească și cronică fostului egumen de la mănăstirea Dealului, vremea de la care înainte aceste două se deosebesc ar fi un indiciu pentru sfîrșitul cronicii Buzeștilor.

<sup>32</sup> *Cron. Cant.*, p. 309.

<sup>33</sup> *Tesauru*, p. 351.

<sup>34</sup> *Cron. Cant.*, p. 309.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>36</sup> *Tesauru*, p. 352.

## VIII

### VIZIUNEA DESPRE OM ȘI LUME A CRONICARILOR ROMÂNI

Fără îndoială că, în vechea literatură românească, locul cel mai de seamă îl ocupă operele cu caracter istoric.

Deși mai puțin numeroase decît legendele cu scop moral, deși atîcînd probleme mai puțin înalte decît lucrările teologice, aceste opere sînt — prin originalitatea pe care le-o impune de cele mai multe ori însuși subiectul — negreșit, nu singurul, dar fără doar și poate cel mai bogat dintre izvoarele de cunoaștere a chipului de a gîndi al înaintașilor noștri.

Scrise pentru a aminti evenimente demult întîmplute sau pentru a povesti pe cele petrecute chiar sub ochii autorilor lor, ele lasă să se întrevadă, oricît de sărace le-ar fi rîndurile, că omul care le-a alcătuit a luat o atitudine în fața vieții ce face obiectul povestirii sale. Varietatea faptelor povestite și, mai ales, natura lor concretă — uneori, dureros de concretă — fac ca, lăsînd adesea la o parte rigidele principii generale impuse din afară, el să reacționeze în scrisul lui, în chip firesc, după propria lui concepție morală. Ni se dezvăluie astfel o fărîmă din sufletul omului adevărat, al omului *viu* de altădată, altceva decît idealurile abstracte pe care i le indicau lucrările de morală religioasă sau modelele, rare, cuprinse de legendele edificatoare spre care, desigur, se încerca să se tindă. Dar dacă idealurile și modelele acestea se cer și ele a fi cunoscute, omul viu și cugetarea lui sînt vrednice de cel mai mare interes.

Tendința noastră de a generaliza, nevoia unei sistematizări și etichetări comode și cît mai cuprinzătoare, ne-au făcut să dăm numele destul de vag și de impropriu de „cronicari“ tuturor autorilor mai vechi de scrieri cu caracter istoric. Fie că au scris în slavonește, în latinește sau în grecește, fie că au scris în limba română ; fie că au însemnat fapte contemporane sau păstrate de o tradiție orală ; fie că au cercetat uneori cîteva, dar alteori sute de izvoare, adesea de cea mai bună calitate ; fie că au scris anale, memorii sau biografii, fie că au scris adevărată istorie — toți acești scriitori sînt considerați „cronicari“. Și este aici o nuanță de dispreț pentru operele lor, pe care numai faptul că stilul lor este mai puțin lustruit și — poate — mai puțin facil decît ar cere-o gustul nostru de azi, sau acela că ele nu s-au învrednicit totdeauna de alte ediții decît îmbrăcate în haina greoaie a literelor chirilice le fao să fie, în genere, foarte puțin citite.

Acest fel de a vedea lucrurile a devenit atât de obișnuit încît începe a prinde chiar în rîndurile oamenilor de specialitate și nu ni se pare deloc de mirare că, de curînd, un cercetător din cei mai serioși considera că istoriografia noastră modernă începe de abia de la opera, și ea în parte uitată, a lui Mihail Kogălniceanu. Tot ce a fost pînă la el, de la un Eftimie și pînă la Șincai, de la autorul Letopisețului Cantacuzinesc și pînă la Șincai, totul ar fi fost dominat de „spiritul cronicăresc“.

O încercare de a găsi acestei varietăți nesfîrșite de scrieri o împărțire logică — alta decît cea bazată pe limba întrebuintată — una care să pornească tocmai de la spiritul care străbate opera, ni se pare că ar trebui totuși făcută.

Încadrați fiind, din punct de vedere politic, în sistemul complex al Sud-Estului european și, din punct de vedere religios, în ortodoxie, toată viața noastră culturală a fost dominată, secole de-a rîndul, de concepția despre om, lume și viață formată — din rămășițe ale culturii antice, din suflul nou al creștinismului și din tot ce putuse da, ca diversitate și culoare, provincia — în cetatea împărătească de pe malurile Bosforului.

Din focarul Bizanțului se răspîndise apoi lumina asupra întregii lumi ortodoxe și chiar dincolo de hotarele acesteia.

Lipsiți de un contact direct cu imperiul, strămoșii noștri nu au putut cunoaște de-a dreptul binefacerea acestei culturi : ea le-a venit prin mijlocirea vecinilor slavi de la sud. Dar, cum nici aceștia nu se ridicaseră la posibilitatea de a înțelege cele mai înalte culmi ale cugetării bizantine și cum, trebuie să o recunoaștem, nici înaintașii noștri nu ar fi fost pregătiți să le atingă, nu cele mai de seamă opere ale literaturii bizantine au ajuns a servi de modele primilor noștri istoriografi. Așa se face că nu „Alexiada“ Anei Comnena, de pildă, cu stilul ei viu, dar sobru, și cu idealurile ei nobile, a fost imitată de un Macarie, ci traducerea bulgară a cronografului lui Manasses în care, sub un stil înflorit, se ascunde doar platitudinea cugetării și sărăcia sentimentelor.

Cum era și firesc, cele mai vechi lucrări istorice românești ce ne sînt azi cunoscute — simple anale sau modeste înseilări de mai vechi asemenea scrieri — sînt tot atât de sărace ca și lucrările de început din istoriografia apuseană : o dată, un nume și amintirea concisă a evenimentului ce se leagă de ele. Nu este loc aici pentru ceva din care să reiasă viziunea despre om și lume, care singură ne poate preocupa :

„În anul 6965, august în 12, în joia mare, venit-au din Țara Muntenescă Ștefan Voievod, fiul lui Bogdan Voievod.

În anul 6969, iunie în 5, au prădat Ștefan Voievod Țara Secuiască.

În anul 6970, iunie în 22, l-au rănit la picior pe Ștefan Voievod ungurii din Chilia.

În anul 6971, iunie în 5, i-au adus lui Ștefan Voievod nevastă de la Kiev, pe sora țarului Simeon din Kiev...“ și așa mai departe.

Chiar mai tîrziu, cînd imitația servilă a stilului înflorit al modelelor bizantine va popula paginile letopisețelor noastre cu o lume întreagă de imagini străni, cu șerpi, cu vulturi, cu lei, cu lebede, cu cerbi, cînd astfel cronica va căpăta ceva din coloritul ciudat și exotic al miniaturilor de manuscrise orientale, chiar atunci, în rîndurile ei nu vom putea desprinde pentru studiul ce ne interesează decît doar cîteva locuri comune

tuturor scrierilor, de orice gen, ale epocii și câteva cugetări, mai mult sau mai puțin personale, dar totdeauna de cea mai deplină banalitate.

Să însemne oare această sărăcie de exprimare și una de simțire? Să însemne oare că, pentru autorii letopisețelor, nu ar fi existat un ideal de om, că ei nu aveau în minte o icoană a lumii, așa cum este ea, și una a ei, așa cum ea ar trebui să fie? Că nu-și puneau problema locului pe care îl ocupă omul în lume? Desigur, nu!

A existat fără îndoială și pentru acești oameni, de care ne desparte atât amar de vreme, o viziune a lumii și o concepție a omului. Atâta doar că ele erau așa de deosebite de cele pe care le avem noi astăzi încît, singure, frînturile de gînd risipite în paginile letopisețelor nu pot fi îndestulătoare pentru a putea reconstitui o imagine a totului. Pentru a o găsi va trebui să ne ajutăm de modelele ideale pe care le dădea legenda sau de principiile generale și rigide pe care le impunea credința creștină — Legea.

Cu ajutorul tuturor acestor elemente, să încercăm deci a reconstitui orizonturile între care s-a desfășurat viața intelectuală și morală a celor dinții dintre cronicari, singurii care merită, în adevăr, acest nume. Vreme de aproape două sute de ani, răstimp îndelungat numai pentru ritmul nostru precipitat, dar simplă clipă în viața de mai multe ori milenară a neamului, aceste orizonturi au rămas aceleași de la călugării anonimi care au însemnat pe scurt schimbările de domn din Moldova și pînă la cea mai veche cronică munteană cunoscută — compilația cantacuzinească — sau la opera lui Grigore Ureche, scrieri în care, sub influența unor curente de care ne vom ocupa mai departe, zorile unor vremuri noi încep să se întrevadă.

Pentru cei mai vechi povestitori ai trecutului nostru, lumea este nespus de mare și de plină de minunății. În ea trăiesc mulțimi nenumărate de oameni și tot felul de monștri, ca cei despre care povestesc cronografele sau alte cărți demne de toată crezarea cum sînt „Alexandria“ ori „Fiziologul“. În cuprinsul ei totul este cu puțință, căci ea este lucrarea mîinilor Domnului. Ce-i drept, minunății ca cele povestite în cărți nu se pot vedea peste tot, ci numai pe unele tărîmuri depărtate, pe care nu pot ajunge decît oamenii, puțini și vrednici, cărora Dumnezeu le-a hărăzit o soartă excepțională, ca aceea a marelui macedonean de pildă. Însă minuni se întîmplă oriîcînd în jurul nostru, pentru dreptul credincios, în faptele mari ca și în mărunțișurile de toate zilele. Judecata Domnului hotărăște toate. El ajută sau pedepsește. Chiar dacă nu poate pricepe, credinciosul nu se poate îndoi de dreptatea dumnezeiască, oricît de neașteptat ar părea felul ei de a se arăta. Nu se spune oare în biserică, despre căile Domnului, că sînt multe și minunate? În fața lui Dumnezeu, nu există nedreptate, ci numai pedepse pentru păcatele uneori știute, alteori neștiute, dar totdeauna multe și grele, ale neamului omenesc, sau încercări, prin care, așa cum spune scriptura, se lămuresc cei buni de cei răi, precum argintul de zgură, prin foc.

„În anul 6897 de la facerea lumii, cu voia lui Dumnezeu s-au început Țara Moldovei“... „cu ajutorul lui Dumnezeu a biruit Ștefan vodă la Orbic“. Pe poloni, în codrul Cosminului, „i-au pedepsit Dumnezeu, fiindcă erau peste măsură nesupuși în oaste și prea fără grijă“. „Ne-

vrînd Dumnezeu“, Vlăduț vodă n-a putut prinde pe Craioveștii pe care umbla să-i omoare. Pe Neagoe Basarab, „Dumnezeu cu voia sa și cu porunca sa l-au uns și l-au pus domn“. Cînd Mihai și-a strîns boierii la sfat, „ei se sfătuiră cum vor face ca să izbăvească Dumnezeu țara din mîinile păgînilor“. Toate, bune sau rele, plăcute sau neplăcute, se petrec cu voia Domnului.

În mijlocul acestei lumi atît de întinse și în care orice este cu puțință, în care tot ce se petrece în jurul nostru se întîmplă printr-o voință mai presus de înțelegerea muritorilor, omul s-ar simți părăsit, singur și pierdut, dacă n-ar fi credința. Ea îl ridică deasupra necuvîntătoarelor, a monștrilor de care vorbesc cărțile, și deasupra neamurilor, a limbilor care n-au auzit sau n-au voit să audă cuvîntul Domnului. Ea îi hărăzește locul lui anume în mijlocul lumii. Ea — Legea — hotărăște atît principiile generale de morală, cît și felul în care ele trebuie aplicate în viața de toate zilele. Respectată cu sfințenie, tot ea îi va dărui vecinica odihnă, atuncea cînd el va porni „pe calea cea lungă, ca să-și primească de la Dreptul Judecător dreapta răsplată a faptelor sale“ (Macarie).

Deoarece totul se întîmplă numai cu voia lui Dumnezeu, nimic nu trebuie să-l înfricoșeze, afară doar ca nu cumva vreun voievod robit diavolului, ca Iliăș Rareș, de pildă, să-l silească prin amenințări sau cazne să se lepede de lege, sau poate ca nu cumva Lătinii, „cu Papa lor“, să-l ispitească, așa cum au ademenit altădată și fețe bisericești.

Da, numai asemenea temere ar trebui să aibă dreptul credincios. Dar oameni sintem, și carnea își are slăbiciunile ei : ea se teme și de multe altele, de pirjolul războaielor sau de urgia stăpînilor, deși n-ar trebui să fie așa, fiindcă și războiul și stăpînirile — fie ele chiar rele — tot de ia Dumnezeu sînt : Dumnezeu, pentru păcatele noastre, a voit ca împărat în Țarigrad să fie acum nu un creștin, ci un turc. Dar, chiar turc fiind, lui i se cuvine toată cinstea, după cum cea mai desăvîrșită supunere i se cuvine voievodului, stăpînitorului care „a primit binecuvîntarea mirului“. Dacă uneori, totuși, chiar unii din sfetnicii lui dau dovadă de neascultare sau chiar unelteso împotriva-i, aceasta nu poate fi decît din îndemnul diavolului, „vechiul dușman al neamului omenesc“. Atunci însă, vinovatul va fi pedepsit cumplit și, de cele mai multe ori, cronicarul nici nu-și mai dă osteneala să însemne pentru care pricină anume a fost tăiat cutare mare dregător :

„...luna lui februarie în 27, s-au tăiat capetele lui Isaia vornicul, Negrilă paharnicul și Alexa stolnicul...“ sau despre Petru Rareș : „s-au dus după aceea la Hirău, unde au tăiat capetele lui Șeptilici și lui Avram Rotîmpan, în luna lui ianuarie...“

Dar și alesul lui Dumnezeu, voievodul, este om, poate și el greși, poate călca și el Legea : lucrul nu este deloc de mirare, căci și alți unși ai Domnului — Saul, David însuși — au păcătuit cîndva.

Dacă însă atîta ascultare este datorită stăpînirilor lumești, care poate fi atitudinea bunului creștin, atunci cînd stăpînirea îl îndeamnă — îl silește chiar — să meargă împotriva propriei conștiințe ? În asemenea cazuri este o datorie a fețelor bisericești să-l mustre pe stăpînitor. *Viața Sf. Nifon, patriarhul Țarigradului*, marele ierarh care și-a petrecut o parte din viață la noi în Țara Românească, pe vremea lui

Radu cel Mare — scriere atât de prețuită încît o parte din cuprinsul ei a intrat în însăși cronică țării — ne arată că într-o asemenea împrejurare el, fostul patriarh izgonit din scaun de către turci, a îndrăznit să-l înfrunte pe voievod, chiar dacă, pentru aceasta, a trebuit apoi să-și părăsească adăpostul de la curtea domnească, unde trăia înconjurat de toată cinstea, pentru modesta chilie a unei mănăstiri de la Muntele Athos. Dar el n-a voit, *n-a putut*, să se abată de la ceea ce conștiința sa îi arăta a fi datoria de arhieru. Este drept că fapta lui a fost socotită demnă de toată lauda și preamărită de către toți, dar nu trebuie să uităm că era vorba de un mare ierarh și de cineva care a fost trecut apoi în rîndul sfinților. Ce trebuia să facă în asemenea cazuri omul de rînd, omul obișnuit, nici cronicile, nici celelalte scrieri ale epocii nu ne spun. Desigur, el ar fi trebuit să tindă la o purtare asemănătoare cu cea a sfîntului, cu toată urgia pe care ea ar fi putut să o aducă asupra capului său. Nu este însă mai puțin adevărat că asemenea pilde nu se întîlnesc prea des în paginile letopisețelor noastre.

Cum în lume, așa cum am mai spus-o, totul este cu puțință, prin fața ochilor resemnați ai cronicarului pot trece toate grozăviile unor vremuri de fier și sînge, fără ca măcar o umbră de indignare sau de durere să tulbure monotonia stilului laconic: „După aceea au domnit Iliăș voievod 2 ani și 9 luni singur, iar împreună cu fratele său Ștefan domniră amîndoi 7 ani. Dar Ștefan vicleni după aceea pe fratele său Iliăș și-l orbi, iar după orbirea fratelui său domni 5 ani. După el au urmat Roman Voievod și au tăiat pe Ștefan, și au domnit acest Roman, fiul lui Iliăș, 1 an...” sau: „În anul 6962 s-a făcut domn Bogdan Voievod, fiul lui Alexandru Voievod. Domnit-au 2 ani și l-au tăiat Petru Voievod, cel poreclit Aron, la Răusenii. Acesta au domnit 2 ani. În zilele acestui voievod începură moldovenii a plăti bir turcilor. Apoi a luat domnia Ștefan Voievod și au tăiat pe acest Petru...”

Rar de tot, grozăviile povestite par să întrecă măsura răbdării, nu a oamenilor, ci a lui Dumnezeu. Așa se caută de pildă o îndreptățire a faptei nemaiauzite pînă atunci a boierilor care au ucis, la Țuțora, pe domnul lor, pe Ștefăniță Vodă Rareș. Dar acesta, cum ne spune cronică lui Eftimie, „au nesocotit judecățile dumnezeiești și au călcat drepturile îndelungei răbdări“, de aceea „și-au luat după vrednicie răsplata răutăților sale și prin moarte rea și-a sfîrșit spurcata lui viață...”

Doar din cînd în cînd, de sub condeiul creștinului care însemna cele ce se petreceau sub ochii lui, iese cuvîntul *milă*. Dar atunci ea nu este pentru suferința cuiva anume, ci pentru cei mulți, pentru mulțimea „celor nedreptățiți și celor ce în obezi și în temnițe pe nedrept fuseseră osîndiți“ (Eftimie). Tot pentru aceștia, cronicarul se bucură și de *pace*, „căci auzurile oamenilor se înveseleau ascultînd cum se propovăduia pacea...” Numai tîrziu de tot, cînd povestirea cronicii devine mult mai bogată, scriitorul poate pune în gura unui domn cum a fost Constantin Șerban Basarab: „au dat Dumnezeu de n-am nici un vrăjmaș și m-am împăcat cu toate țările, ca să putem face bine și țărănilor, că sînt săraci și impresurați de bir și de năpăști“ (Stoica Ludescu).

Asemenea dorințe frumoase nu puteau fi însă împlinite ușor, căci eram „țară mică și făr-de oameni, neputincioasă și făr-de ajutoriu din



nici o parte“, așa cum încercau cîndva să i-o arate lui Mihnea Radu boierii speriați de visurile lui de mărire.

Acestea ar fi, pe scurt, gândurile despre lume, om și viața ce-l înconjură ce se desprind din paginile puține ale primilor povestitori ai trecutului nostru, ale acelor care au scris numai, așa cum ne spune unul dintre ei, Macarie, „pentru a nu lăsa faptele întîmplăte și domniile trecute să rămînă învăluite în mormîntul uitării“.

După ce, aproape două sute de ani, această concepție avîndu-și originea în Bizanț a stăpînit cugetarea cronicarilor noștri, anumite pre-faceri dinlăuntru și anumite curente venite din afară au făcut ca orizonturile lor să se schimbe. Cei care înseamnă întîmplările trecute sau pe cele contemporane nu mai sînt, în secolul al XVII-lea, călugări sau fețe bisericești, cărturarii știutori de slovenie. De cînd, la sfîrșitul secolului precedent, se luase din ce în ce mai mult obiceiul de a se scrie în limba română, o bună parte dintre boierii începuseră a cunoaște bine meșteșugul scrisului. Din clipa însă în care aceștia se îndeamnă să povestească trecutul țării, ei — oameni prinși în zbuciumul lumii și cu mai puține răgazuri pentru viața contemplativă — vor aduce un alt suflu de viață în operele lor.

Fără a se despărți cu totul de modelele anterioare, pe care, dimpotrivă, le folosesc și le intercalează uneori în întregime în scrierile lor, fără a se rupe cu desăvîrșire de concepția teologică a oamenilor bisericii de la care, de cele mai multe ori, învățaseră meșteșugul cărturăresc, boierii cronicari sparg, adesea chiar fără voia lor, hotarele rămase prea înguste ale acestei concepții. Astfel pătrunde în cronică, tumultuoasă, viața din jur, cu toată vioiciunea ei pitorească și cu toată năvalnica mulțime de năzuințe, de încercări și de intrigi care, pentru acea vreme, îi este caracteristică.

Cronica își pierde astfel caracterul ei unitar : părțile ei mai vechi, simple traduceri după letopisețe slavone, sînt străbătute de spiritul ale cărui caracteristici am încercat să le fixăm mai sus ; părțile mai noi și mai ales cele contemporane scriitorului sînt pline de reflexe ale prezentului. Iar cînd, ca în Țara Românească, lupta între partidele boierești este mai acută, cronica începe să capete o formă de virulent pamflet. Așa se prezintă lucrurile, spre exemplu, în cronica partidei cantacuzinești din Țara Românească, o compilație în care cele mai vechi părți cuprind vechile anale și cronici (primele, evident traduse din slavonește) dar partea finală e o îndreptățire a partidei boierești pe care cronicarul o reprezintă și, bineînțeles, o ponegrire a celei adverse. Răspunsul acesteia din urmă, deși în același ton polemic, se leagă totuși de alte curente despre care vom vorbi îndată. În Moldova, o asemenea istoriografie de pamflet politic nu se întîlnește ; trecerea între spiritul vechilor cronici slavone și cel nou, în formarea căruia cultura umanistă va avea o mare parte, se face prin opera lui Grigore Ureche.

Înainte de a examina ceea ce aduce cultura umanistă în formarea concepției despre om, lume și viață a unor istorici ca Grigore Ureche, Miron și Neculai Costin și alții, să ne fie îngăduită o mică digresiune pentru a cerceta pe scurt cum s-a format și, mai ales, cum s-a răs-pîndit pînă la hotarele noastre spiritul care a influențat atît de adînc

istoriografia noastră mai nouă, cea din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

Tradiția culturală a antichității nu s-a pierdut, în tot cursul Evului Mediu, nici în Apus, nici în Răsărit; flacăra ei luminoasă avusese doar momente în care pâlise, rămânând uneori doar o biată știință, dar totdeauna ea se reaprinsese, ori de câte ori împrejurările i-au îngăduit-o.

Nici în Apus, nici în Răsărit, biserica nu exclusese din patrimoniul ei literar *toate* operele antichității păgâne: și într-o parte și în alta se încercase însă o creștinare și o confiscare a lor. Fără îndoială că tocmai operele în care se oglindește mai din plin concepția despre om și lume a antichității puteau fi mai puțin și mai greu adaptate spiritului nou al creștinismului. Astfel se face că o bună parte dintre ele fuseseră uitate cu desăvârșire, iar conținutul altora fusese rezumat și adaptat în tot felul de compilații, compendii și traduceri foarte puțin exacte, menite să pună la îndemâna clericilor studiosi numai acele dintre ideile antichității care nu veneau în contradicție cu idealurile bisericii. De aceea, atât în Apus oit și în Răsărit, operele mai lipsite de personalitate ale antichității și amintitele compendii și traduceri de caracter cu totul popular erau cu mult mai bine cunoscute decât adevăratele capodopere ale literaturii clasice. În plus, obișnuința limbii grecești în Apus, ca și a celei latine în Răsărit, se pierduse în lumea cultă.

Spre deosebire însă de Orientul în care prestigiul Imperiului făcuse ca, treptat, toată viața culturală să se concentreze între zidurile capitalei, Occidentul, împărțit politicește și unit doar prin comunitatea ideală a bisericii, se bucura de mai multe centre de cultură, care n-ar fi putut rivaliza ca prestigiu și strălucire cu Bizanțul, dar între care existau permanente legături și o vie emulație.

Încă de la începutul secolului al XIV-lea, din numeroase motive pe care nu este, credem, locul să le mai cercetăm aici, în toată această lume de învățați a universităților apusene, între care cea din Paris ocupa locul de frunte, a început a se simți nevoia unei mai bune cunoașteri a antichității, direct și prin ce ne-a dat ea mai valoros și mai caracteristic. Pornită de la căutarea celor mai vechi și mai bune manuscrise ale operelor clasice și de la o amănunțită studiere a lor, menită să ducă la o cunoaștere superioară a limbii latine, această mișcare va încerca foarte curînd o sinteză între creștinismul așa cum îl concepușe Augustin și filosofia antică, atât cît putea fi ea cunoscută din Cicero — descoperit recent și numai parțial — sau din mai vechile compendii despre care am amintit. Se urmărea astfel o împăcare între doctrina creștină, idealurile politice ale antichității și realitățile aceluia sfîrșit de Ev Mediu.

Omul cel mai reprezentativ al acestei mișcări de început este un preot, dar și poet liric, un adept al filosofiei religioase a Sf. Augustin, dar și al dialogurilor ciceroniene, un oaspete iubit al tuturor principilor italieni, dar și admirator al „tribunului“ Cola di Rienzo, este Petrarca. El, autorul de psalmi și de dialoguri filosofice în limba cultă — latina — și poetul delicat al dragostei în limba „vulgară“ — italiană —, era citit, admirat și imitat pretutindeni în Occidentul acelei vremi.

Astfel, stilul cel nou al sonetelor către Laura și, împreună cu el, entuziasmul pentru antichitate al autorului lor se răspîndesc, nu nu-

mai în cuprinsul Italiei și al Franței, dar și pe meleaguri mai apropiate de ale noastre : poeții croați cu nume latinizate încep să compună în limba lor și, totodată, în versuri elegiace latine, imitate după Ovidiu, întinse opere de poezie bucolică. Fără îndoială că, prin acea poartă către Orient care era coasta dalmată, ar fi putut ajunge la noi nu numai poezia aceasta petrarchizantă — împotriva căreia, în Franța, va protesta un Du Bellay, el însuși atât de plin de admirația pentru antichitate care forma celălalt aspect al personalității poetului italian — cât și, desigur, cultul literaturii latine. Semnele antemergătoare începușeră să se vadă : anumite inovații în tehnică și în artele plastice au ajuns atunci, în a doua jumătate a secolului al XV-lea, pe această cale la noi ; la fel s-a văzut cu dreptate în unele din baladele noastre populare o anumită influență a franco-provensalelor „chansons de geste“, influență venită prin mijlocirea eposului popular sîrbesc. Dacă, totuși, această ramură pe care o întindea spre noi trunchiul încă tinăr al umanismului occidental n-a dat nici o roadă, faptul trebuie atribuit numai cuceririi turcești care a tăiat atât avîntul orașelor dalmate, cât și legăturile lor cu țările noastre.

Cîteva ani mai tîrziu, alte împrejurări politice fac ca un alt prilej de pătrundere a umanismului la noi să rămînă fără urmări : cînd regele Mathias Corvinul reușește să adune la Buda o strălucită curte de artiști și de învățați, faptul rămîne totuși fără însemnătate pentru țările noastre. Prinse în lupta de apărare împotriva primejdiei otomane, ele nu puteau să urmeze atunci exemplul marelui rege de origine românească. Nu știi cît ne poate consola de pierderea acestui prilej faptul că banii care au servit la întreținerea acelei strălucite curți de la Buda erau din cei care fuseseră trimiși de către papă lui Ștefan cel Mare pentru a-și continua apărarea împotriva turcilor și pe care „Craiul“ Mathias, în baza unor vagi drepturi de suzeranitate, găsise cu oale să și-i însușească. Peste cîteva ani, aceeași cucerire otomană avea să se întindă și asupra Ungariei, făcînd astfel să se închidă încă una din căile de pătrundere a culturii umaniste la noi.

Dar, între timp, în Apus se petrecuseră noi schimbări : entuziasmul pentru antichitate, născut mai ales în universitățile franceze, întîlnise pe pămîntul Italiei un alt curent, nu mai puțin viguros, cel al Renașterii bizantine, începută încă din veacul al IX-lea. Astfel, din colaborarea învățaților greci, cunoscători ai filosofiei platonice, cu cei occidentali, admiratori ai civismului și libertății politice romane pe care le descoperiseră de curînd, se născuse puternicul curent, paradoxal ca aspect, care tindea la căutarea unui om nou, printr-o mai bună cunoaștere a lumii vechi. Ar fi totuși zadarnic să încercăm aici o definiție a idealurilor de om nou spre care au năzuit succesiv oamenii Renașterii. E de ajuns, credem, să spunem că ele ajung treptat să se deosebească profund de cel pe care, cu încercarea de împăcare a catolicismului cu filosofia antică și cu egala atenție pe care o acordase limbii „vulgare“ și latinei, îl dorise Petrarca.

Curînd, cultura umanistă, fiică a bisericii catolice, avea să servească drept instrument de luptă împotriva bisericii înseși. Între mișcarea Reformei, pornită tocmai pentru a readuce creștinismul la forma pură și originară de pe vremea Apostolilor, și umanism, care căuta

forma autentică a operelor și, prin ele, a cugetării clasice, existau oarecari paralelisme formale. Iată de ce, îndată ce ia naștere, Reforma se va folosi de umanism în lupta ei împotriva catolicismului. La rîndul său cu tactul și cu spiritul politic ce i-au caracterizat totdeauna acțiunile, acesta va folosi exact aceleași arme ca și adversarii săi, așa încît, ajutat de spiritul de disciplină pe care i-l dădeau tradiția și ierarhia, precum și de credința sinceră de care erau însuflețiți apologeții săi, el ajunge foarte curînd a fi apărat de oameni tot atît de buni cunoscători ai limbilor și spiritului clasic ca și cei din tabăra opusă.

Aceste conflicte religioase aduc din nou pe pămîntul nostru reprezentanți de seamă ai culturii umaniste : este de ajuns să-i numim pe Johann Honterus, dintre reformați, și pe Nicolae Olachus, descendentul de domni din Țara Românească stabilit în Ardeal și trecut la catolicism. Ceva mai mult, un aventurier, de altfel bine intenționat, Iacob Heraclide Despotul, abătut pentru scurtă vreme pe tronul Moldovei, încercase să întemeieze la Cotnari o „Academie“ umanistă. De această dată, nu împrejurările politice s-au împotrivit acestei pătrunderi a culturii apusene, ci ortodoxia : înaintașii noștri, oameni ai bisericii sau laici, n-au știut să facă deosebirea între propaganda religioasă și cultura umanistă pe care aceasta o aducea, n-au încercat să combată cu armele spirituale de care se serveau adversarii ortodoxiei, după ce și le-ar fi însușit, ci au respins totul, fără deosebire. După uciderea lui Despot „cuibul deeretici“ ce le părea a fi școala de la Cotnari a fost sfărîmat, iar Sommer, rectorul ei, abia a putut scăpa cu fuga. Trăind într-un cerc spiritual prea îngust, boierimea și oamenii bisericii noastre au avut o teamă instinctivă de tot ce era străin, mai ales cînd venea înveșmîntat în haina limbii latine, legată în mintea lor de asalturile seculare ale catolicismului.

Cunoscătorii limbii latine și ai culturii occidentale nu lipsiseră niciodată pe meleagurile noastre. O cronică străină din veacul al XV-lea păstrează, spre exemplu, amintirea unui boier român care, rob în turci la Nicopole și vîndut ca sclav pe galerele genoveze, reușise să se întoarcă la bătrînețe în țara lui, unde i se încredințase învățătura fiilor lui Vlad Dracul. Acest boier, ne povestește Wavrin, știa bine latinește, italienește și franțuzește, deci agonisise în tinerețea lui zbuciumată nu numai o mare experiență dar și o frumoasă cultură.

Cînd Petru Cercel, el însuși poet prețuit în limba italiană, ajunsese pe tronul Țării Românești, odată cu el veniseră în țară și italieni, dintre care unii ca Sivori, ale cărui amintiri, de curînd descoperite, ne dau o imagine justă, deși nu tocmai strălucită a vieții de la noi, ar fi putut face legătura cu cultura Apusului. Știutori de latinește erau și în mijlocul nostru — dar nu și cunoscători ai antichității clasice, ori unde exista vreun centru catolic mai de seamă, ca în Țara Românească, la Cîmpulung, sau în Moldova, unde iezuiții încercaseră, cu ajutorul lui Petru Șchiopul, să întemeieze o școală. Față de toți aceștia, străinii sau înstrăinați, a existat totdeauna teama de „lătinia“ confesională și lipsa de interes pentru limba latină și cultura occidentală care, judecînd după ceea ce se petrecea la noi — unde o cultură mai înaltă nu exista decît ca simplă anexă a ortodoxiei — puteau fi numai un mijloc de ispită al celei dintii.

Doar după ce zbućiumul luptelor interne a făcut ca generații de-a rîndul de boieri să iasă din hotarele țarilor noastre, numai după ce aceștia au fost siliți să trăiască în mijlocul străinilor, care nu-și dădeau osteneala să-i îndrepte spre altă confesiune, atunci doar, ei și-au putut da seama că alături de noi se făcuse deosebirea între cultura umanistă și propaganda religioasă ce o folosea adesea ca armă de luptă. Căci, între timp, începuse a se crea, la hotarele noastre, un curent umanist și printre ortodocși.

Mai întii, la Constantinopol, curentul pornit aproape cu două secole înainte spre Italia se întorsese, îmbogățit cu tot ce-i putuse da Occidentul. Limba și cultura latină devin acum bine cunoscute în lumea greacă de pe malurile Bosforului.

Mai tirziu, în Polonia, catolicismul încercase, pentru a-i atrage pe ortodocși, același mijloc care dăduse bune rezultate în lupta cu protestantismul — școala. Pentru a combate propaganda catolică, la rîndul lor, și ortodocșii vor întemeia colegii, cum va fi oel al Frăției de la Liov, în care se preda și limba latină. Dar din aceste certuri religioase și din răspindirea umanismului la popoare atît de depărtate ca limbă și spirit se mai născuse ceva: nu mai era absolut necesar ca el să poarte haina limbii latine și anumite lucrări puteau să fie scrise și în limba „vulgară“, oricare ar fi fost ea.

Ajungem astfel în vremea celor doi domni cunoscuți pentru sprinjinul dat culturii, modestul Matei Basarab și mîndrul Vasile Lupu. De aproape un secol, mulțime de străini, în marea lor majoritate greci, veniseră în țările noastre — nu numai, așa cum ne povestesc cronicile — aventurieri dornici de a se îmbogăți pe spinarea noastră, ci așa cum a arătat-o în repetate rînduri Nicolae Iorga, și oameni de cultură, în căutarea unui adăpost unde să-și poată continua în tihnă activitatea cărturărească. Întocmai ca în Apusul Renașterii, unde reprezentanții umanismului umblau de la o curte la alta — desigur, și pentru a cere ajutoare bănești — dar și pentru a cerceta rarele și risipitele comori de manuscrise, pentru a se cunoaște între ei și pentru a discuta unii cu alții, tot așa și acești oameni de cultură grecească treceau și pe la noi — țări ortodoxe primitive —, aducînd sau luînd cu ei manuscrise, ajutoare sau lungi scrisori, destinate a lămuri nedumeriri teologice sau a întregi cunoștințe profane. Se formează astfel și la noi un curent pentru cunoașterea antichității — *mai întii a celei grecești*, desigur — care va duce în secolul următor la înflorirea culturală, dublată de o decadentă politică, a epocii fanariote. Iată de ce nu ni se pare de mirare că tocmai din această vreme, de la mijlocul secolului al XVII-lea, datează vechea traducere românească a operei lui Herodot, descoperită tot de Nicolae Iorga. Dacă asemenea traduceri n-au fost mai numeroase, faptul se datorește tocmai puternicei pătrunderi a culturii grecești din timpul fanarioților, care le-a făcut inutile. Toată lumea cultă știind grecește, pentru cine ar mai fi fost necesare asemenea traduceri?

Influențele acestei pătrunderi a culturii grecești constantinopolitane se pot întrevedea la cronicarii noștri, mai ales în Muntenia: în *Istoriile Domnilor Țării Românești*, atribuite lui Radu Popescu, replica la cronica partidei cantacuzinești, introducîndu-se în ouprinsul povestirii pasaje rezumate din istorii bizantine, ea oea a lui Phrantzes, din cronicarii

moldoveni și din greu identificabile lucrări istoriografice transilvănene, se dă atenție nu numai evenimentelor în directă legătură cu Țara Românească, ci și unora petrecute în Ardeal și Ungaria, în Moldova și în Peninsula Balcanică sau chiar, când este vorba de originile puterii otomane, în Asia Mică.

În afară de tonul polemic, despre care am mai pomenit, și de această lărgire de cadru, cu totul artificială de altfel, de vreme ce singura legătură între aceste evenimente disparate este doar coincidența cronologică, nici o altă schimbare, una în concepția despre om și lume, nu se simte în cuprinsul acestei ultime mari cronici muntene. Pentru ca ea să se producă, pentru ca spiritul îngust al vechilor cronici să fie complet înviorat, ar fi fost necesar un contact cu cultura occidentală. Dar pentru Țara Românească, el nu se putea face decât prin intermediul Transilvaniei, care în această epocă încetase de a mai fi o poartă de trecere spre Răsărit a culturii apusene.

Ungurii nu fuseseră niciodată un popor de cultură occidentală capabil de a o transmite și altora, iar sașii, de la trecerea lor la luteranism, rupseseră legăturile cu catolicismul, fără a le putea înlocui cu altele de aceeași valoare cu mișcarea luterană din Germania. Necontenitele lupte între principatul Transilvaniei și Imperiul habsburgic vor pune, timp de aproape un secol, pe germanii din Ardeal în imposibilitate de a mai lua contact cu îndepărtații lor coreligionari din Occident. S-a întâmplat deci ca tocmai în epoca în care o pătrundere a culturii umaniste ar fi putut în sfârșit găsi condiții favorabile în Țara Românească, ea să nu aibă pe unde ajunge aici.

Cu totul altfel stau lucrurile cu Moldova, unde tot acest secol al XVII-lea este o epocă de mari schimbări, datorate tocmai influențelor occidentale. Aici rolul de mijlocitori l-au avut polonii, popor mare, cu frumoase tradiții culturale, legat de biserica romană, deschis influențelor din afară, și, prin ortodoxii despre care am amintit, legat și de cultura slavo-bizantină. Această deosebire între cultura polonă și cea transilvăneană în cursul secolului al XVII-lea explică deosebirea de nivel între istoriografia munteană și cea moldovenească.

Într-adevăr, istoriografia românească intră într-o altă fază cu Grigore Ureche. Fost elev al iezuiților, la Camenița sau, mai degrabă, la Lišov, el cunoscuse, desigur, și artele liberale — așa cum ne-o spune lămurit Miron Costin — dar cunoscuse mai ales opera pătrunsă de spiritul umanist al câtorva dintre istoricii poloni. Orizonturile mai largi ale acestora, expunerea lor mai amplă și întreruptă de portrete fizice și morale ale principalilor eroi ai povestirii, explicațiile pe care ei le dădeau evenimentelor și în care raționalul înlocuia adesea voința divină, toate acestea comparate cu sărăcia și îngustimea de orizont a vechilor noastre cronici, acum probabil traduse din slavonește în românește, l-au făcut pe Ureche să încerce o nouă prezentare a trecutului țării sale. Din nefericire, cu mijloacele modeste de care el dispunea, *Letopisețul Țării Moldovei pînă la Aron Vodă* — pe care, de altfel, nu-l cunoaștem azi decât în forma mutilată de interpolările cuiva cu mult mai puțin cult și mai puțin talentat decât el — este mai mult o încercare decât o reușită. La baza expunerii sale stău tot vechile letopisețe slavone traduse în românește: la ele se adaugă însă știrile extrase din puține lucrări

istorice polone și, pentru epoca mai nouă, câteva date ale tradiției orale, culese cu destul discernămint de către cronicar el însuși. Din cînd în cînd, reflexe palide ale umanismului se întrezăresc în paginile cronicii lui Ureche: dacă originea latină a neamului nostru este menționată în treacăt, concluziile pe care cineva într-adevăr pătruns de umanism n-ar fi întîrziat să le tragă nu sînt nici măcar schițate. Din cînd în cînd, cîte un portret, viguros și expresiv, ca acela bine cunoscut tuturor al lui Ștefan cel Mare, întrerupe șirul faptelor în a căror expunere se simte cam prea mult vechiul izvor.

Deși Ureche afirmă de la început că-și dă seama de nenumăratele prilejuri de a greși cărora le este expus istorioul — „Ce, eu cum am aflat, așa am arătat“ — totuși, el încearcă să discute contrazicerile între izvoarele sale și chiar ceea ce socotește greșit sau exagerat în ele. Nici ideile mai largi, care nu se întîlnesc nicăieri în mai vechile letopisețe, nu lipsesc, nici comparațiile frumoase: după el — căci desigur lui și nu unui om lipsit de orizont ca Simion Dascălul trebuie să-i atribuim o asemenea idee — după el, istoria Moldovei și-a „avut începătura și adaosul, mai apoi și scăderea care se vede că au venit în zilele noastre... Cum se tîmplă de sîrg de adauge puvoiuł apei, și iarăși de sîrg scade și se împuținează, așa s-au adaus și Moldova“. Ideea aceasta de evoluție organică a unui stat este, desigur, departe de vechea concepție a voinței oarbe și adesea de neînțeles a lui Dumnezeu, care poate schimba totul oricum și oricînd. Însă această idee, care ar fi putut fi atît de rodnică, o dată enunțată în Predoslovie, nu mai este urmărită în restul cronicii: furat de expunerea amănuntelor, liniile mari îi scapă povestitorului. Toate acestea ne arată că, fără îndoială, avînd la dispoziție alte izvoare, mai bogate, Ureche ne-ar fi putut da altceva decît această modestă încercare de a transforma mai vechile letopisețe slavone într-o adevărată istorie.

Spiritul nou, care se întrevede numai în cronică lui Ureche, însuflețește însă din plin opera lui Miron Costin. Iată de ce, încercînd să desprindem liniile generale ale viziunii despre lume și concepției despre om a istoriografiei noastre din secolul al XVII-lea, ne vom folosi mai ales de opera acestuia. Și Miron Costin a făcut studii în Polonia, la Bar, și a avut intenția să dea o istorie nouă și mai cuprinzătoare a Moldovei. Dar, cu mult mai cult decît Ureche și cu mult mai talentat, el a reușit să realizeze cel puțin din punctul de vedere al calității — căci opera sa a rămas totuși neterminată — sinteza între spiritul vechilor cronici și cel al istoriografiei contemporane din Occident.

Lumea nu mai este pentru Miron Costin nesfîrșită și haotică, așa cum fusese pentru autorii letopisețelor. Pămîntul a căpătat, în sfîrșit, un contur: el este „rătund“, iar „istoriile“ îl împart în „patru părți“, dintre care una este îndepărtata Americă, „care parte așa este depărtată și vine cum ar fi supt noi, că, cînd este la noi zioă, la dînșii atuncea este noapte; cînd la noi noapte, la dînșii zioă...“ Neamurile care locuiesc pe întinderea pămîntului se deosebeso între ele, prin grai, înfățișare, obiceiuri și credință, desigur. Dar, deși oamenii ar trebui să fie toți la fel, ca fapteuri ale lui Dumnezeu, totuși sînt neamuri mai de seamă și altele de rînd, căci nu toate se pot mîndri că se trag, ca noi, din romani, care au avut o împărăție „căriia în putere și lățime asemenea n-au fost

nice o împărăție de cînd este lumea“. Din entuziasmul care răzbate în paginile în care Miron Costin arată începutul neamului „moldovenesc și muntenesc și ciți sînt în țările ungurești cu acest nume români pînă astăzi“ se poate vedea ce bucurie adîncă și sinceră a simțit învățatul boier cînd și-a dat seama că toate „ocările“ țesute în jurul originii poporului său sînt numai „basne“, stîrnite de invidia unor vecini care, într-o vreme în care originea romană era cea mai mare oinște pentru un popor, nu se puteau mîndri cu o asemenea strălucită viță.

Rar întîlnim în literatura noastră, chiar în cea modernă, o pagină mai caldă decît aceea pe care el o închină descrierii Italiei, leagănul strămoșilor noștri: „Este țara Italiei plină, cum se zice, ca o rodie, de cetăți și orașe iscusite, mulțime de desime de oameni, tîrguri vestite, pline de toate bivșuguri, și pentru mari iscusenii și frumusețuri a pămîntului aceluia i-au zis raiul pămîntului... orașile, grădinile, tocmelile la casele lor cu mare desfătăciune traiului omenescu... supt ceriu blîndu, voios și sănătos, nici cu căldură prea mare, nici ierni grele. De grîu, vinuri dulci și ușoare, untulemnu, mare bivșug și de poame de tot felul... Aceia țară iese acum scaunul și cuibul a toată dascăliia și învățătura, cum era într-o vreme Athina la greci, acum Padova la Italiia, și de alte iscusite și trufașă meșterșuguri“. Străbate, ni se pare, printre rîndurile acestea, toată nostalgia umanistului și a fiului înstrăinat de a vedea cu ochii acest paradis pierdut. Și toată mîndria originii romane se cuprinde în îndemnul: „Cată-te dară acmu, cetitoriuile, ca într-o oglindă, și te privește de unde ești...“

Ceea ce se petrece în lume nu se mai datorește, ca la scriitorii letopisețelor, numai voinței divine. Sînt și acțiunile omenești care intră în joc: de pildă, „s-au prilejuit acum și în vremile noastre în cîteva rînduri, de aduseră a mulți nesocoteala și nebulnia mare cumpănă acestui pămînt“... Pentru asemenea nenorociri, de vină nu poate fi decît „neștiutoarea fire omenească de lucruri ce vor să fie pre urmă. Ce pentru un lucru sau doaa pre voie i se prilejesc, bietul om purcede desfrînat și începe lucruri peste puterea sa și apoi acolo găsește perire“. Dacă legătura între faptele oamenilor și rezultatele acestora este una firească — de la cauză la efect —, mîna lui Dumnezeu nu se mai vadește în toate cîte se întîmplă: Costin nu poate trece cu vederea semnele ce s-au arătat la Constantinopol după uciderea nedreaptă a bunului creștin ce fusese Miron Barnovschi, dar el se grăbește să-și arate nesiguranța dacă „acestea s-au tîmplat, sau s-a tîmplat atuncea ce se poate prileji și altă dată“.

Deși și pentru Miron Costin „domnul, ori bun, ori rău, la toate primejdiile ferit trebuiaște, că oricum este de la Dumnezeu este“, deși pentru el pedeapsa boierilor care au ucis pe Gaspar Grațiani a fost „cu lege direaptă“, totuși el judecă drept și aspru firea și purtarea domnilor. Despre cîrmuirea lui Alexandru Iliăș spune de pildă că „era foarte slabă și cu purtatul trebilor peste obiceiurile țării“, iar despre Radu Mihnea — altfel, „deplin la toate și întreg la hire“ — că a domnit, din cauza birurilor grele, „cu mare pustietate țării, care nu se va uita din pomenirea oamenilor în veci“.

Dacă el își ia astfel dreptul să judece pe domni, o face fiindcă, în ochii lui, aceasta este însăși menirea istoricului, ale cărui scrieri „ne



învață, cu cele trecute vremi, să pricepem cele viitoare“. De aceea i se cere istoricului să fie cinstit în scrisul lui, căci „nici este șagă a scrie ocară vecinică unui neam, că scrisoarea este lucru vecinic. Când ocărăsc într-o zi pe cineva este greu a răbda, dar în veci!“ El își dă seama de răspunderea care apasă asupra sa și exclamă : „Eu voi da samă de ale mele câte scriu!“

Mîndru de obîrșia neamului său, conștient de greutatea sarcinii pe care și-a luat-o și de care „să sparie gîndul“, pătruns de responsabilitatea față de posteritate, el găsește accente de duiosie pentru Moldova lui : „O! Moldova, de ar hi domnii tăi, carii stăpînesc în tine, toți înțelepți încă n-ai peri așa lesne!“ Căci el vede că „sosiră asupra noastră cumplite aceste vremi de acmu“ și stă să se întrebe dacă „nu va hi pus preavecinicul sfat puternicului Dumnedzău țării aceștia țenchiu și soroc de sfîrșire“.

Duiosie nu arată Miron Costin numai pentru țară ; el vorbește cu duiosie și milă despre istoricii care l-au precedat — sentiment ce nu era în obișnuința istoriografiei umaniste —, un Aeneas Sylvius, care a greșit în ce privește originea românilor și după care „au lunecat și săracul Ureche vornicul“. Dar greșelile lor trebuie înțelese : „Credem neputinței omenești!“ Același cald sentiment de milă îl are el pentru oricine, pentru cei răi ohiar, pentru toată omenirea care trebuie să plătească acea cumplită „datorie... moartea care multe lucruri taie și să să obîrșească nu lasă“.

Dacă acest sentiment este mai greu de atribuit înfrîmirilor occidentale, și mai străin de ele este adevăratul cult pe care îl are el pentru carte : „Cu cetitul cărților cunoaștem pre ziditorul nostru Dumnezeu, cu cetitul laudă îi facem pentru toate a lui cătră noi bunătăți, cu cetitul pentru greșalele noastre milostiv îl aflăm“. Se simte în dragostea lui pentru carte toată recunoștința pe care o are pentru ea, el, care cel dintîi din neamul lui, a ajuns să o cunoască bine, să-și deie seama ce comori ascunde și ce puteri fără seamăn va putea da ea urmașilor săi, nouă, celor de azi, căroră ne-a închinat din tot sufletul roadele trudei sale cu o caldă urare și cu părintesc îndemn : „Puternicul Dumnezeu, cinstite, iubite, cetitoriule, să-ți dăruiască, după aceste cumplite vremi a anilor noștri, cîndva și mai slobode vacuri, întru care, pre lîngă alte trebi, să aibi vreme și de cetitul cărților a face zăbavă ; că nu este alta, și mai frumoasă, și mai de folos în toată viața omului zăbavă decît cetitul cărților“.

Să nu vă pară de mirare că cercetarea noastră se va încheia cu Miron Costin. Ar fi zadarnic să mai căutăm să vedem ce a reușit să facă din ideile acestea frumoase un spirit sec și pedant ca acela al lui Nicolae Costin. Zadarnic ar fi să mai cercetăm și concepția despre lume și viață a unui Ioan Neculce, sfătosul boier moldovean care povestește simplu, fără a-și pune probleme înalte, șirul întîmplărilor pe care le-a văzut cu ochii sau „o samă de cuvînt“ ce le-a auzit de la alți boieri sfătoși ca și el ; o asemenea cercetare nu ne-ar dezvălui decît orizonturi destul de înguste. Căci ceea ce face valoarea umană a operei lui Neculce este numai talentul său de povestitor.

În ce privește pe Dimitrie Cantemir și pe Constantin Cantacuzino, opera lor nu mai are nimic a face cu subiectul conferinței noastre. Ceea

ce ni s-a păstrat din opera lor ne arată lămurit că ei nu mai pot intra în rîndul cronicarilor, de care singuri avem a ne ocupa aici. Amîndoi sînt istorici, istorici adevărați, tot atît de stăpîni pe metoda științei lor și tot atît de departe de ceea ce numeam la început „spiritul cronicăresc“ ca oricare dintre istoricii apusei contemporani. Ei n-au făcut decît să reia, cu infinit mai multe mijloace, problemele care se puseseră unui Ureche sau Miron Costin.

## IX

# TURCS, EMPIRE OTTOMAN ET RELATIONS ROUMANO-TURQUES DANS L'HISTORIOGRAPHIE MOLDAVE DES XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> SIÈCLES

L'étude des rapports roumano-turcs et de leurs conséquences d'ordre économique, institutionnel et culturel constitue depuis longtemps l'une des préoccupations majeures de l'historiographie roumaine. Il y a pourtant un domaine de recherches qui, sans être proprement ignoré, n'a toutefois pas fait jusqu'à présent l'objet d'une enquête systématique. Ce domaine est celui des attitudes mentales et affectives qui ont accompagné ces rapports et qui ont évolué avec eux aux cours des siècles. Comment envisageait-on, dans les différentes couches de la société roumaine, l'expansion ottomane à l'époque où l'on s'efforçait de l'endiguer et, ensuite, comment concevait-on les relations de dépendance qui s'étaient établies ? Quelle fut l'image de l'Empire ottoman et quelle fut celle qu'on se fit du Turo et comment évolua-t-elle d'un siècle à l'autre ? Que savait-on sur le passé et le présent de l'Empire, de quel ordre étaient ces connaissances, par quels canaux étaient-elles arrivées et quelle diffusion sociale connurent-elles ?

Voilà quelques-unes des questions auxquelles cette enquête qui me semble nécessaire pourrait répondre. Les sources pour une telle recherche ne manquent pas, mais il n'y a pas lieu d'insister maintenant sur leurs différentes catégories, sur l'enrichissement continu de l'information, sur les zones de la société qu'elle éclaire. Le but du présent article est très limité. Dans l'ordre d'idées déjà exposé, je me propose de voir comment l'évolution des rapports roumano-turcs se reflète dans les chroniques moldaves des XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Le sujet est donc circonscrit à un seul des trois pays roumains, à une période définie et surtout à une seule catégorie de sources <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Les pages qui suivent ont formé l'objet de deux communications en 1950 à l'Institut d'Histoire „N. Iorga“ (alors Institut d'Histoire et de Philosophie de l'Académie de la R. P. Roumaine). En les reprenant maintenant, de légères retouches m'ont semblé suffisantes. L'enquête systématique que je souhaitais alors n'a pas été entreprise, ni par moi-même, ni par une autre personne. Mais, abstraction faite de l'utilisation des textes sur lesquels s'appuie cette étude en tant que sources pour l'histoire des événements auxquels ils se réfèrent, qui est ancienne et n'a pu que continuer, l'appel à ces derniers comme témoins d'états mentaux ou affectifs a été plus fréquent que par le passé. Il me sera impossible de relever ici tous les passages invoqués dans ce sens par les différents auteurs. Je me bornerai donc à indiquer au lecteur quelques études récentes, qui sont

L'histoire de la Moldavie depuis la fondation de l'Etat moldave jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle nous a été conservée dans une série de récits dont la date de rédaction et les rapports réciproques ont donné lieu à de longues discussions dans l'historiographie depuis leur découverte, sans que l'on soit pourtant arrivé à un accord unanime<sup>2</sup>. Il s'agit en l'espèce des annales dites autrefois de Bistrița et que P. P. Panaitescu a nommées les Annales anonymes de Moldavie, des deux variantes des Annales de Putna (I et II) et des trois textes que l'on désigne selon la langue de leur rédaction sous le nom de Chronique moldo-allemande, Chronique moldo-russe et Chronique moldo-polonaise. A cette série l'on peut ajouter la traduction roumaine des Annales de Putna, faite d'après une variante qui ne nous a pas été conservée, la version utilisée au XVII<sup>e</sup> siècle par Grigore Ureche et, enfin, la Chronique serbo-moldave dont la nature est cependant différente<sup>3</sup>.

Bien que l'on ait soutenu l'existence d'au moins deux chroniques en slavon dont dériveraient les variantes connues de nos jours, il est à croire, ainsi qu'on y incline actuellement, qu'à l'origine de toutes ces variantes se trouvait un prototype commun, aujourd'hui perdu et qui constituait la chronique officielle des princes de Moldavie. La version la plus proche de cette rédaction originale est sans doute celle des Annales anonymes de la Moldavie. La chronique officielle — le terme

plus proches des préoccupations du présent article : P. P. Panaitescu, *Les chroniques slaves de Moldavie au XV<sup>e</sup> siècle*, in „Romanoslavica“, I, 1958, pp. 146—168, et surtout le paragraphe „Idées et tendances de la chronique d'Étienne le Grand“, pp. 163—164 ; Idem, *Grigore Ureche*, introduction à l'édition donnée par le même savant à *Letopiseșul Țării Moldovei*, Bucarest, 1955 ; II<sup>e</sup> éd., 1958 ; maintenant, dans le recueil posthume *Contribuții la istoria culturii românești* (Contribution à l'histoire de la culture roumaine), p.p. Silvia Panaitescu, avec une préface, des notes et une bibliographie par Dan Zamfirescu, Bucarest, 1971, pp. 477—531, et plus spécialement le paragraphe „Ureche et sa lutte contre la domination ottomane“, pp. 487—490 ; Idem, *Miron Costin*, introduction à l'édition des *Opere*, Bucarest, 1958 ; II<sup>e</sup>, 1965 ; maintenant, dans le même recueil, pp. 532—572 et plus particulièrement pp. 545—548 ; E. Stănescu, *Cultura scrisă moldovenească în vremea lui Ștefan cel Mare* (La culture écrite en Moldavie à l'époque d'Étienne le Grand), dans le recueil d'études *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, p.p. M. Berza, Bucarest, 1964, pp. 9—45, et surtout pp. 37—41. Il faut, naturellement, se rapporter toujours à l'œuvre de N. Iorga, qui a tout vu, sans jamais y insister.

<sup>2</sup> En ce qui concerne les problèmes de date, de lieu de rédaction et des rapports entre les différentes versions, voir l'introduction de P. P. Panaitescu à son édition *Cronicile slavo-române din sec. XV—XVI, publicat de Ion Bogdan* (Les chroniques slavo-roumaines des XV<sup>e</sup>—XVI<sup>e</sup> ss., publiées par Ion Bogdan), Bucarest, 1959, pp. IX—XII et les notes qui précèdent chaque version ; cf. E. Stănescu, *art. cit.*, pp. 23—29. La dernière étude consacrée à l'historiographie roumaine en langue slave est due à G. Mihăilă, *Istoriografia română veche (sec. al XVI-lea — începutul sec. al XVII-lea) în raport cu istoriografia bizantină și slavă* (L'historiographie roumaine ancienne (XVI<sup>e</sup> s.—début XVII<sup>e</sup> s.) par rapport à l'historiographie byzantine et slave), in „Romanoslavica“, XV (1967), pp. 157—202.

<sup>3</sup> Les chroniques slaves de Moldavie ont été publiées au moins à deux reprises, par J. Bogdan, qui les a découvertes presque toutes, et par P. P. Panaitescu, les deux éditions étant accompagnées de traductions roumaines. Les renvois pour les passages cités dans notre étude sont faits à l'édition Panaitescu (v. note précédente). Je remercie mon collègue Ion-Radu Mircea, de l'Institut d'études sud-est européennes, d'avoir eu l'amabilité de confronter la traduction française de ces passages à l'original slavon.

est naturellement à prendre dans le sens qu'elle représentait le point de vue princier <sup>4</sup> — a été utilisée aussi par le rédacteur de la Chronique moldo-allemande, dont les additions personnelles semblent pourtant très nombreuses.

En ce qui concerne la date à laquelle commencèrent à être rédigées les annales officielles, nous nous trouvons devant deux opinions : selon l'une d'entre elles, c'est pendant le règne d'Étienne le Grand que s'essaya une vraie activité historiographique en Moldavie, tandis que la seconde place le début de la rédaction à une époque antérieure à ce règne, soit sous Alexandre le Bon, soit sous ses successeurs <sup>5</sup>. Même si cette dernière explication s'avérait exacte, il ne resterait pas moins vrai qu'on ne peut parler d'un récit circonstancié des événements qu'après l'accession d'Étienne, en 1457, au trône de la Moldavie. Pour le premier siècle d'existence de l'État moldave, l'information est généralement pauvre. Jusqu'à la fin du règne d'Alexandre le Bon (1400—1432), elle se réduit surtout à la chronologie des successions princières et à des détails d'ordre généalogique concernant la famille régnante. Les données sur les luttes entre les successeurs d'Alexandre le Bon, jusqu'en 1457, sont un peu plus nombreuses, mais sans arriver à constituer un exposé d'une certaine ampleur.

Ce caractère de l'information explique pourquoi les annales slavonnes de Moldavie ne font mention des Turcs qu'à deux reprises avant le règne d'Étienne le Grand. Elles ne nous ont pas conservé, par exemple, le souvenir du premier contact armé des Moldaves avec les Ottomans ni de leur résistance victorieuse aux forces du Croissant, lors de l'attaque de Cetatea Albă en 1420. Une telle omission ne doit pourtant pas nous étonner, puisque nous voyons que dans les deux variantes des Annales de Putna le long règne d'Alexandre le Bon est expédié en une seule phrase.

Mais les débuts des rapports moldo-turcs n'acquièrent leur vraie signification que plus tard, vus dans la perspective des événements ultérieurs. Ce qui se passa de réellement essentiel jusqu'en 1457, ce fut l'acceptation de la part de Pierre Aaron, le prédécesseur immédiat d'Étienne le Grand, de payer le tribut exigé par Mehmet II. Nous la trouvons enregistrée par les Annales de Putna II, aussi bien que par les chroniques moldo-russe et moldo-polonaise <sup>6</sup>. La nouvelle, la même en

<sup>4</sup> La discussion sur le lieu de rédaction des annales dans leur forme première, à savoir si c'était à la cour princière ou dans un monastère, toujours princier, me semble un peu oiseuse pour cette époque où non seulement l'idéologie politique ne pouvait pas différer d'un endroit à l'autre — cf. dans le même sens E. Stănescu, *op. cit.*, p. 26 — mais aussi les idées sur l'essence du développement historique. C'est pour le même motif que je trouve beaucoup trop catégoriques les conclusions de P. P. Panaitescu qui arrive à voir dans la chronique d'Étienne le Grand „la première œuvre laïque originale de la littérature savante écrite par les Roumains“ (*Les chroniques slaves*, p. 169) et que, de ce fait, „la culture littéraire slavo-roumaine... n'est pas à ses débuts une culture ecclésiastique, mais laïque“ (*ibid.*, p. 159). On peut reconnaître pourtant un laïque dans l'auteur de la Chronique moldo-allemande, ainsi qu'on l'a toujours fait, depuis O. Gôrka, qui a découvert le manuscrit de Munich.

<sup>5</sup> V. les ouvrages cités à la note 2.

<sup>6</sup> Nous la retrouvons également dans la traduction roumaine des Annales de Putna — P. P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române*, p. 70 — et, naturellement, chez Ureche — éd. P. P. Panaitescu, Bucarest, 1958, p. 90.

son essence dans toutes les variantes, ne fait que consigner le fait, sans aucune mention des circonstances qui ont mené au conseil de Vaslui et à ses décisions. Dans les Annales de Putna II elle se présente ainsi : „Aaron a régné 2 ans. Et de son temps a commencé le tribut turc. Et peu après Étienne voievode lui a coupé la tête“<sup>7</sup>. Ce laconisme, cette absence de tout commentaire ou de tonalité affective dans la présentation des faits sont caractéristiques pour toute cette partie des annales.

À cette information on peut ajouter deux autres, mais qui ne se retrouvent chacune d'entre elles que dans une seule des variantes. Il s'agit de la chute de Constantinople, mentionnée dans la traduction roumaine des Annales de Putna<sup>8</sup> et du commentaire de la Chronique moldo-polonaise à la cession de Chilia par le prince Pierre II à son beau-frère Jean Hunyadi, cession enregistrée d'ailleurs par toutes les variantes, sauf les Annales anonymes de la Moldavie : „afin qu'il la défende contre les Turcs“<sup>9</sup>. Les autres variantes disent seulement que Chilia fut cédée aux Hongrois ; dans la Chronique moldo-polonaise, après le bref commentaire cité, le traducteur ajoute immédiatement : „il n'y est pas écrit à quel roi“, ce qui laisse à supposer que l'explication sur laquelle nous insistons se trouvait dans le texte qu'il traduisait. À laquelle date y fut-elle introduite, il est difficile de préciser.

Pour l'époque d'Étienne le Grand, les informations sont proportionnellement beaucoup plus nombreuses : elles arrivent, si nous tenons compte de l'ensemble des variantes, au nombre total de 13, dont 10 se rapportent aux années 1473—1486, qui sont justement celles des grandes luttes contre les Turcs. Étant donné que toutes ces variantes dérivent d'un prototype commun, je me contenterai d'analyser les Annales anonymes, qui donnent le récit le plus riche en informations — 10 sur le total de 13 — et qui offrent en même temps l'exposé le plus circonstancié. Pour le reste, je marquerai seulement les différences plus sensibles présentées par une variante ou par une autre<sup>10</sup>.

Pour l'annaliste officiel, la Moldavie d'Étienne le Grand est indépendante par rapport à l'Empire ottoman, comme elle ne dépend d'ailleurs d'aucune façon de la Pologne ni de la Hongrie<sup>11</sup>. Nous ignorons la date à laquelle on a ajouté à la chronique de ce règne les notices sur l'époque antérieure — si nous acceptons l'hypothèse du début de la rédaction sous ce règne —, mais en tout cas l'information sur le paiement du tribut par Pierre Aaron — que d'ailleurs la version de Bistrița n'enregistre même pas — n'a plus aucune suite et semble complètement oubliée. Les guerres d'Étienne le Grand contre les Turcs ne sont ni analysées par l'annaliste dans leurs causes, ni reliées entre elles pour constituer une direction suivie de politique extérieure. Elles apparaissent dans son texte comme une série d'événements détachés, dont la seule

<sup>7</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 56.

<sup>8</sup> P. P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române*, p. 70 et l'observation de l'éditeur à la page 68.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>10</sup> L'une d'entre elles, la „moldo-russe“, d'une brièveté inexplicable pour le règne d'Étienne le Grand — en tout 5 informations — n'enregistre que la prise de Chilia et de Cetatea Albă par le sultan Bayazid II.

<sup>11</sup> P. P. Panaitescu, *Les chroniques slaves de Moldavie*, p. 164.

unité est donnée par la présence du voïvode. Était-ce une attitude dérivée de la conscience que les buts poursuivis et l'enchaînement des faits notés étaient connus par ceux auxquels s'adressait le texte ? Était-ce une incapacité d'analyse, qui contrasterait non seulement avec la clairvoyance de la politique moldave de l'époque, mais aussi avec le caractère profondément réfléchi de certaines pièces émises par la chancellerie princière ? Ou bien faut-il penser à la conception même de l'annaliste, religieuse en son essence et selon laquelle, pour parler avec Villehardouin, „les aventures avienent si cum Dieu plaist“, si elles ne sont pas le fruit des machinations du Malin ? La vraie liaison entre les événements se fait ainsi sur le plan transcendant des voies suivies par la Providence<sup>12</sup>. Le seul moment où nous approchons d'une explication est lorsqu'on raconte la bataille de Rîmnîc (1481) et que l'annaliste ajoute : „Et le prince (*gospodin*) Étienne voïévode a laissé régner en Valachie Vlad voïévode le Moine, qui ensuite s'est rendu coupable de félonie envers le prince, car il aida les Turcs lorsqu'ils prirent les forteresses et brûlèrent le pays (allusion aux événements de 1484) et il marcha sur les traces des autres princes valaques et ne rompit pas avec les Turcs“<sup>13</sup>.

Ce passage est intéressant aussi à un autre point de vue, car il nous laisse voir l'attitude de réprobation de l'annaliste envers la politique d'entente avec les Turcs des princes de Valachie<sup>14</sup>. Il postule, donc, implicitement, la nécessité de s'opposer à eux, l'obligation de rompre toute relation avec eux. L'aspect politique de cette opposition n'acquiert cependant aucun relief ; il reste enveloppé par le caractère religieux du conflit, de sorte que ce qui était en réalité une lutte pour l'indépendance — mais nous avons vu que nulle forme de dépendance n'entrave la complète liberté de la Moldavie — se présente sous le seul aspect d'un combat contre les représentants d'une religion ennemie<sup>15</sup>. Déjà en 1465, lors de la prise de Chilia, Étienne enseignait aux nouveaux gouverneurs moldaves, qu'il y avait installés, comment „défendre la forteresse contre les langues mécréantes“<sup>16</sup>.

Un commentaire plus ample de l'annaliste n'intervient qu'au moment culminant du conflit, lors des événements de 1475—1476. Le récit

<sup>12</sup> Dans ce jugement, il faut tenir compte, naturellement, aussi de la maturité avec laquelle furent rédigées les annales, sur laquelle on a émis plusieurs hypothèses. Selon P. P. Panaitescu, qui ne précise pas le moment où l'on aurait commencé à noter les faits d'Étienne le Grand, il s'agirait d'une part „d'annales princières plus brèves allant jusqu'en 1486“ et puis de „leur reprise par un autre auteur, traitant des événements de 1496 jusqu'à la fin du règne“. À cette occasion on aurait effectué aussi „un certain remaniement de la première partie“ ; *Les chroniques slaves de Moldavie*, p. 159.

<sup>13</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 10.

<sup>14</sup> Pour la politique d'Étienne le Grand concernant la Valachie, dans le cadre général de son action antiottomane, v. P. P. Panaitescu, *art. cité*, p. 164 et E. Stănescu, *art. cité*, p. 40.

<sup>15</sup> Iorga, qui niait toute initiative princière dans la rédaction des annales, dont l'auteur aurait été un moine, notait brièvement, à propos de la victoire de Vaslui : „Et il faut remarquer que c'est seulement parce qu'il s'agit de „langues mécréantes“, parce que ce sont des païens, qu'ils sont vaincus par l'Étienne“ ; *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică* (Histoire de la littérature roumaine. Introduction synthétique), Bucarest, 1929, p. 40.

<sup>16</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 7.

prend cette fois des proportions qui ne se retrouvent que dans un très petit nombre de cas : lorsqu'on raconte la campagne de Mathias Corvin en 1476, les deux expéditions en Valachie de 1473 et 1481 et, vers la fin du règne, l'attaque de la Moldavie par le roi de Pologne Jean Albert, en 1497. Il ne s'agit pourtant pas de détails sur le déroulement des batailles, et d'autant moins sur l'ensemble des campagnes. Ceux-ci manquent plus encore que dans les autres cas qui viennent d'être cités. Les batailles arrivent un beau jour, à l'improviste, et nous ne savons rien — sauf de brèves indications de lieu et de date — sur la manière dont elles se passèrent. Ce qui intéresse ce sont les résultats, et ceux-ci non pas dans le sens de conséquences politiques d'ordre général, mais de résultats immédiats : morts et blessés jonchant le champ de bataille de part ou d'autre, victoire ou défaite.

Que la victoire de Vaslui fût obtenue „par la grâce de Dieu“, cela n'a rien de spécifique quant à la lutte antiottomane : toutes les victoires, même celles contre les chrétiens, viennent de Dieu. L'accueil fait au prince lors de son retour dans la capitale, après la victoire, par le métropolitain et le clergé, nous le retrouvons après les campagnes en Valachie de 1473 et de 1481, liées sans doute à la politique antiottomane du prince, mais qui n'étaient pas, directement du moins, des campagnes dirigées contre les Turcs <sup>17</sup>.

Ce qui distingue les passages consacrés aux événements de 1475 et de 1476 — dans la version de Bistrița, du moins, car les autres sont beaucoup plus brèves <sup>18</sup> — est surtout le ton solennel, rendu peut-être plus sensible encore par l'absence de tout détail d'ordre tactique, ce qui réduit l'ensemble à la succession lente, presque hiératique, de quelques images qui symbolisent le conflit dans ce qu'il a d'essentiel. Parmi ces dernières, deux sont particulièrement significatives. L'une est celle du champ de bataille : „Et Dieu les a livrés, eux, peuples mécréants, sous la pointe de l'épée et est tombée alors une innombrable multitude d'hommes et furent pris vivants des gens sans nombre, qui furent de même occis...“ <sup>19</sup>. Après cette sombre exaltation de ceux qui tuent au nom de la Divinité, le chroniqueur note l'interse satisfaction de la communauté chrétienne après la défaite subie par le prince du mal : „Ce fut alors grande joie parmi les hommes et chez tous les princes du voisinage et chez tous les chrétiens pravoslaves, car le Seigneur avait vaincu les langues mécréantes par le bras de son serf Jean Étienne

<sup>17</sup> P. P. Panaitescu insiste avec raison sur l'épithète de „pobiedonosetz“, accordée au prince par le chroniqueur, épithète, „signifiant au propre «porteur de victoire» mais qui dans la langue slave ne s'accorde qu'aux saints militaires, saint Georges et saint Démètre, combattants pour la foi, et pouvant donc être traduite «saint porteur de victoire pour la foi chrétienne»“ (*Les chroniques slaves de Moldavie*, p. 163) ; ajoutons qu'elle se retrouve dans le récit du retour à Suceava d'Étienne, après la campagne en Valachie de 1481. Mais on doit sans doute tenir compte aussi de l'attitude générale de la chronique envers les Valaques, sur laquelle il nous faudra revenir bientôt.

<sup>18</sup> La Chronique moldo-allemande est la seule à enregistrer la chute de Caffa — qu'elle place, d'ailleurs, avant la bataille de Vaslui — et à relater, avec de nombreux détails, l'épisode des jeunes Génois qui réussirent à débarquer en territoire moldave.

<sup>19</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 9.



Voïévode<sup>20</sup>. Nous n'avons pas à faire ici au seul sentiment d'appartenance à un monde chrétien opposé à celui de l'Islam, mais aussi à une annihilation de l'aspect politique du conflit, qui disparaît sous son revêtement religieux. Au fond, le combat qui se livre n'est plus celui des Moldaves ; c'est la lutte de Dieu, dont les Moldaves ne sont que de simples instruments ; son véritable enjeu n'est pas la liberté du pays, car sa signification profonde se situe sur un autre plan : celui des victoires et des défaites de certains principes moraux.

À la victoire de Vaslui (1475) correspond, comme dans un diptyque, la défaite de Valea Albă (1576). Cette fois-ci les vainqueurs sont les „damnés Turcs avec les Valaques perfides“. Le champ de bataille couvert à Vaslui par les cadavres des ennemis est chargé maintenant de Moldaves tombés sous les coups des infidèles, tandis qu'à la joie ressentie alors par toute la communauté chrétienne correspond une tristesse également partagée<sup>21</sup>. Le procédé littéraire de la double énumération, avec une gravité de litanie, des catégories de gens de guerre tombés, contribue à son tour à l'impression de solennité laissée par ce texte : „et tombèrent là les bons chevaliers et de nombreux hauts seigneurs et les gens d'armes bons et jeunes et la troupe bonne et brave, avec les housards, de braves soldats ont disparu alors. Et ce fut alors grande tristesse dans la terre de Moldavie et dans tous les pays et les États d'alentour et chez les chrétiens pravoslaves, lorsqu'on sut qu'ils étaient tombés, les chevaliers bons et braves et les hauts seigneurs et les gens d'armes bons et jeunes et la troupe bonne et brave et de choix, avec les braves housards, sous la main des langues mécréantes et païennes et sous la main des païens valaques, car ils s'associèrent aux païens et se trouvèrent à leurs côtés contre la chrétienté“<sup>22</sup>.

La colère ressentie contre les Valaques, considérés comme traîtres de la cause chrétienne, n'était pas moins intense que l'aversion envers les Turcs. C'est pour cela qu'on les couvre d'opprobre, en les taxant de „païens“. Vlad le Moine, prince de Valachie, qui accompagnait Bayazid II au siège de Kilia et d'Akerman, sera lui aussi „ce maudit moine Vlad voïévode“<sup>23</sup>. Ajoutons que dans la Chronique moldo-allemande, la forteresse de Crăciuna, occupée par Étienne le Grand en 1482, était sise „à la frontière de Turquie“<sup>24</sup>. Il va sans dire, d'autre part, que le contenu

<sup>20</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 9.

<sup>21</sup> Voyez pourtant, à ce dernier point de vue, les instructions données par Étienne le Grand à son ambassadeur à Venise, en 1477, où l'opinion exprimée par le prince est sensiblement différente ; I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, II, p. 344.

<sup>22</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 9. Reste pourtant l'énigme, déjà signalée, du désaccord entre cette présentation de la bataille de Valea Albă par la chronique — qui concorde d'ailleurs avec le ton de l'inscription dédicatoire de l'église érigée par le prince une vingtaine d'années plus tard sur l'ancien champ de bataille — et le chiffre de 200 Moldaves tués que nous donnent aussi bien Dlugosz qu'Angiolello. Comme l'a fait remarquer E. Stănescu, *art. cité*, p. 38, la Chronique moldo-allemande est la seule à enregistrer la victoire finale d'Étienne le Grand. Pourtant, Ureche — éd. citée, p. 104 — invoque „nos annales“ — c'est-à-dire, sa source interne — lorsqu'il raconte l'étape ultérieure de la campagne, terminée par le succès des forces moldaves.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>24</sup> Ed. I. C. Chițimia, p. 47.

des rapports entre Roumains de Moldavie et Roumains de Valachie, du point de vue des attitudes réciproques, n'est pas épuisé par ces brèves mentions de chronique. Mais nous touchons là à un problème qui dépasse le sujet de cet article.

J'ai déjà dit que l'annaliste ne mentionne d'aucune manière la conclusion d'une paix entre Étienne et l'Empire et d'autant moins la reprise du paiement du tribut. Pourtant, il n'omet pas de rapporter que, lors de la campagne du roi de Pologne Jean Albert en Moldavie, en 1497, des six Polonais capturés au début des hostilités, trois furent envoyés „à l'empereur turc“<sup>25</sup>. À la bataille de Codrul Cosminului, le prince dispose d'une aide de 2 000 Turcs, dont la présence n'est pas autrement expliquée<sup>26</sup>. Si cette coopération militaire avec les mécréants ne donne pas lieu à un commentaire de la part de l'annaliste — il est vrai qu'Étienne était l'attaqué —, elle n'empêche pas non plus que la victoire du prince de Moldavie fût obtenue „par la grâce de Dieu et sur les prières de la très pure Mère du Seigneur et sur la prière de saint Démètre (dont c'était justement la fête ce jour-là), le glorieux grand martyr et myroblète“<sup>27</sup>. Cette mention est la dernière concernant les rapports entre Moldaves et Turcs à l'époque d'Étienne le Grand. Seule la Chronique moldo-allemande enregistre avec beaucoup de satisfaction la victoire obtenue par le prince en 1499, contre les Turcs de Malcocioglou qui revenaient de Pologne par la Moldavie : „Alors Étienne voievode disposa son armée et il ordonna que les Turcs soient tués de toutes les manières, de sorte qu'il a tué plus de 80 000 Turcs. Et il les fit jeter dans le Prout“<sup>28</sup>. C'est sur ce succès antiottoman que se termine d'ailleurs cette version, sinon indépendante, en tout cas la plus éloignée du prototype slave, et la plus riche en données qui lui soient propres.

Les annales officielles furent continuées au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>. De ces passages ajoutés, il faut signaler en premier lieu celui des Annales anonymes de la Moldavie qui concerne la campagne de Bogdan III contre le prince de Valachie Radu le Grand. Avant que la bataille ne fût engagée, „un moine du nom de Maximien, fils du Despote, le tzar des Serbes“ (il s'agit de Georges Branković, en religion Maxime) média la paix entre les deux princes en invoquant le fait que „vous êtes chrétiens et parents“<sup>30</sup>.

<sup>2</sup> *Croni ile slavo-române*, p. 11.

<sup>26</sup> Les Annales de Putna II ne donnent pas le chiffre des Turcs, mais, après avoir indiqué les effectifs expédiés par Ladislas II, elles continuent : „Et Radu Voievode (de Valachie) lui a aussi envoyé de l'aide et de la part de l'empereur Bayazid lui est arrivée une aide“ ; *Cronicile slavo-române*, p. 59. Les troupes envoyées par Radu le Grand sont mentionnées aussi par la Chronique moldo-polonaise.

<sup>27</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 12.

<sup>28</sup> Ed. I. C. Chițimia, p. 55.

<sup>29</sup> Outre la continuation jusqu'en 1507 des Annales Anonymes, jusqu'en 1526 de la version de Putna I et jusqu'en 1518 de celle de Putna II, ces annales perdues nous ont été transmises jusqu'en 1552 par l'intermédiaire de la Chronique moldo-polonaise (P. P. Panaitescu, dans *Cronicile slavo-române*, p. 166) et jusqu'en 1587 par celui de Ureche (P. P. Panaitescu, dans l'introduction à son édition, pp. 39—41).

<sup>30</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 13. C'est P. P. Panaitescu qui a attiré l'attention sur le sens de „parents“ de „plemennitzi“, qu'on avait interprété auparavant comme

La continuation de la version de Putna I nous offre, à son tour, deux informations concernant les Turcs, qui présentent justement l'intérêt de ne pas regarder les affaires moldaves, mais de relater des faits d'histoire générale. Il s'agit, en l'espèce, de la chute de Belgrade en 1521 et de la campagne de 1526, terminée par la défaite chrétienne de Mohacs.

Ces informations d'histoire universelle nous dirigent vers la dernière source mentionnée au début de cette étude et que J. Bogdan a nommée „la Chronique serbo-moldave“. Dans les deux manuscrits qui nous l'ont conservée, elle est précédée d'une chronologie des empereurs chrétiens depuis Constantin le Grand et jusqu'en 1359, date de la fondation de la principauté de Moldavie. Les données recueillies par la Chronique serbo-moldave vont de 1359 jusqu'en 1512. Ainsi que le faisait déjà remarquer son premier éditeur, J. Bogdan, à la fin du siècle passé, l'intérêt principal de la Chronique serbo-moldave réside dans le fait „d'avoir tenté de mettre en relation l'histoire de la Moldavie avec celle de la Serbie — de la Bulgarie aussi, pouvons-nous ajouter —, de la Turquie et de l'Empire byzantin“<sup>31</sup>.

Cet effort d'intégrer l'histoire moldave dans l'histoire sud-est européenne ne manque certes pas de signification, même si les résultats sont plutôt maigres. Parmi les informations qui se suivent, les plus nombreuses touchent à l'expansion ottomane. Depuis l'installation des Turcs à Gallipoli — que l'auteur place à la même date que la fondation de la Moldavie —, „sont issus de grands désordres et perturbations et de graves pertes furent subies par les pays chrétiens“<sup>32</sup>. Le dernier sultan mentionné est „le haï par Dieu“ Sélim I<sup>er</sup><sup>33</sup>. Pour le reste, il s'agit de simples notations, sans jugements de valeur ou nuance affective.

Le XV<sup>e</sup> siècle nous a laissé, en dehors de la continuation anonyme des annales du siècle précédent, l'œuvre, rédigée toujours en slavon, mais beaucoup plus ample et individualisée, de trois chroniqueurs : Macaire, Euthyme et Azarias. Tous les trois étaient des moines. Le premier, Macaire, a été higoumène à Neamțu et évêque de Roman ; les deux autres, dont nous ignorons les biographies, se sentaient liés à Macaire, dont Azarias se déclare „le moindre de ses élèves“<sup>34</sup>. Tous les trois sont des chroniqueurs officiels : Macaire écrit sur l'ordre de Pierre Rareș ; Euthyme, pour Alexandre Lăpușneanu ; Azarias chargé par

„appartenant au même peuple“, en y voyant une preuve nouvelle de la conscience de leur unité ethnique chez les Roumains de Moldavie et de Valachie. Pourtant chez Ureche, qui suit ses „annales moldaves“, nous trouvons déjà la traduction „seminție“, qui a plutôt un sens ethnique.

<sup>31</sup> I. Bogdan, *Cronice inedite atingătoare de istoria Românilor*, Bucarest, 1895, maintenant dans *Scrieri alese* (Oeuvres choisies), éd. G. Mihăilă, Bucarest, 1968, p. 394.

<sup>32</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 189.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 190. Le passage final, qui donne une espèce de récapitulation — assez chaotique — de la formation de l'„Empire des Agaréens“, laquelle „commença lorsque s'est effondré et a été détruit l'Empire d'Orient grec“ — „la grande Constantinople“ elle-même est prise avec l'„assentiment de Dieu“ — a été ajouté, dans le seul manuscrit qui nous le transmet, par une autre main (P. P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române*, p. 191, dans l'apparat).

<sup>34</sup> Pour les données et les hypothèses d'ordre biographique concernant les trois auteurs, v. les notices de P. P. Panaitescu en tête de l'édition de leurs chroniques qu'il a donnée dans *Cronicile slavo-române*.

Pierre le Boiteux. Ils ont encore en commun le penchant pour la rhétorique, qui fait surtout de Macaire et d'Azarias des imitateurs serviles du chroniqueur byzantin Manassès. Mais je crois que le problème des emprunts à Manassès ne doit pas nous préoccuper ici, où nous ne tâchons pas d'établir des faits, mais de surprendre des attitudes. L'origine du vêtement dont se drapent ces attitudes nous intéresse beaucoup moins que le fait que le chroniqueur le considérait comme apte à revêtir les sentiments qu'il se proposait d'exprimer. Reste, sans doute, le problème — que nous sommes obligés d'ignorer — du décalage entre pensée et expression dans une littérature de ce genre.

Macaire reprend le récit de l'histoire moldave depuis la mort d'Étienne le Grand et le poursuit, dans la version la plus étendue de son œuvre, jusqu'en 1551, sous le règne d'Étienne Rareș. Par rapport aux annales du XV<sup>e</sup> siècle, la chronique de Macaire nous apporte, dans l'ordre des questions qui nous préoccupent, quelques aspects nouveaux. Nous y trouvons, en premier lieu, un intérêt accru pour l'histoire turque en dehors de ses relations avec la Moldavie et même, parfois, pour l'histoire extra-européenne. On y parle, par exemple, des campagnes de Sélim I<sup>er</sup> en Asie et en Egypte, de la campagne de Soliman en Serbie, terminée par la conquête de Belgrade, de la prise de Rhodes et de la défaite hongroise à Mohács. Sauf les deux derniers événements, les autres sont groupés ensemble et introduits dans le récit avec cette phrase : „Nous avons jugé juste de parler aussi un peu des règnes étrangers, pour ceux qui aiment écouter“<sup>35</sup>. Or, en dehors des événements mentionnés, le petit chapitre introduit de cette manière comprend des données d'histoire valaque, où les relations avec l'Empire ottoman sont encore présentes. Cet élargissement de l'intérêt pour les problèmes turcs — que nous avons constaté aussi dans la continuation des Annales de Putna — peut ne pas être étranger à l'influence exercée par les annales serbes, qui circulaient en Moldavie<sup>36</sup> et dont nous avons déjà vu l'écho dans la Chronique serbo-moldave. Mais cette influence a pu s'exercer justement parce qu'elle correspondait à des conditions générales changeées. Au XVI<sup>e</sup> siècle, le sort de la Moldavie dépendait toujours plus des maîtres de Constantinople et ce sont ces relations toujours plus serrées qui se reflètent dans l'intérêt accru pour l'histoire ottomane.

En ce qui concerne les attitudes envers les Turcs, il faut distinguer cette fois-ci le plan politique du plan religieux. En fait de religion, le chroniqueur est catégorique. Lorsqu'il évoque la tentative de Mehmet-bey de s'emparer de la Valachie, après avoir mentionné sa parenté avec le prince récemment défunt, Neagoe Basarab, il ajoute immédiatement : „mais quel passage de la lumière à la nuit noire ! Les gens le fuyaient, comme on s'éloigne d'une vipère“<sup>37</sup>. La haine du moine contre la religion adverse éclate surtout dans le chapitre dédié au passage à l'Islam

<sup>35</sup> *Cr nicile slavo-române*, p. 79.

Pour la circulation des chroniques serbes en Moldavie, voir I.-R. Mircea, *Relations culturelles roumano-serbes au XVI<sup>e</sup> siècle*, in RESEE, I, 1964, pp. 405—408 ; Idem, „*Les vies des rois et archevêques serbes*“ et leur circulation en Moldavie Une copie inconnue de 1587, *ibid.*, IV (1966), pp. 383—412 ; G. Mihăilă, *art. cité*, pp 165—168.

<sup>37</sup> *Cr nicile slavo-române*, p. 79.

d'Iliaş Rareş. Le jeune prince, „pendant le jour écoutait les conseils des fils d'Agar et la nuit il prêtait son oreille et son coeur aux Agaréennes impures, jusqu'à ce que le diable s'installât complètement en lui“. À la fin, Iliaş se présenta chez le sultan Soliman et „de son propre gré il renia le Christ et il reçut le diable“. Le passage s'achève sur cette invocation passionnée : „Oh, justice, ô soleil, comment as-tu pu tolérer un tel méfait chez celui que fut un contempteur du Christ, qui dupa les chrétiens, qui eut l'esprit obnubilé par les trompeurs, le trois fois maudit, qui se donna au maudit Mahomet des Agaréens — dont il prit aussi le nom —, et en même temps au diable“<sup>38</sup>.

Si sur le plan religieux la position du chroniqueur est simple et son opposition irréductible, sur le plan politique la situation est un peu plus compliquée. Certes, Macaire n'avait pas abandonné l'idée de lutte chrétienne. La preuve nous est offerte par la satisfaction qui perce dans les lignes dédiées aux efforts du prince de Valachie, Radu, „qui lutta contre les Perses (Turcs), tantôt étant vainqueur et tantôt vaincu : il passa à quatre reprises la montagne vers les contrées hongroises pour revenir avec des secours et ne prit pas de repos jusqu'à ce qu'il ne les chassât de ses frontières“<sup>39</sup>. Il enregistre aussi la défaite infligée par Étienne le Jeune de Moldavie à un détachement d'environ 4 000 Turcs, qui revenait de Pologne : „et peu d'entre eux revirent leur pays“<sup>40</sup>. Lors de la campagne de 1538, „la très belle cité de Suceava — la capitale moldave — s'est soumise aux Perses comme une mariée richement ornée et ils l'ont souillée comme une esclave et comme une grue sans toit“<sup>41</sup>. L'armée turque est formée d'„une multitude de bêtes féroces“<sup>42</sup> (à vrai dire, tous ceux qui attaquèrent la Moldavie conjointement aux Turcs — Tatars, Valaques, Polonais — constituent „le monde de bêtes féroces païennes qui se trouvait alentour“). Le sultan est encore „l'empereur barbare“, le „trois fois maudit Soliman“<sup>43</sup>.

Et pourtant, ce même Soliman est celui qui remet sur son trône le prince sur l'ordre duquel écrit le chroniqueur. À lire son texte, on a l'impression qu'à côté de l'opposition religieuse et même politique — qui persiste — on assiste à la naissance d'un vague sentiment de légitimité des situations créées. Même la campagne de Soliman en Moldavie (1538) se trouve dans un certain sens justifiée, car le sultan ne fait que répondre à l'appel des boyards, dont la trahison est à son tour expliquée par les „jugements secrets de Dieu“. On pourrait donc dire que, induit en erreur par les boyards, Soliman se dirigea vers la Moldavie, pour rétablir l'ordre enfreint par le voïévode Rareş. Si nous continuons dans cette voie, nous pouvons encore constater qu'en fin de compte, pour le chroniqueur, le sultan Soliman n'est que l'instrument d'un châtement divin. Cette explication d'ordre causal — qui, sans doute, n'est pas propre à la pensée du chroniqueur, mais très générale au Moyen Âge — favorise évidemment une certaine résignation devant les états de fait et,

<sup>38</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 89.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 86—87.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 80.

par conséquent, la naissance de ce sentiment de légitimité auquel je faisais allusion un peu avant.

C'est Dieu lui-même qui, sensible aux larmes et aux prières de Rareș, „lui éclaira les yeux de l'entendement“ et le voïévode, réfugié alors en Transylvanie, s'adressa directement, par lettre, au sultan, „en demandant son aide, comme celle d'un très puissant“. „Le grand empereur Soliman“ — qui est aussi „l'orgueilleux grand empereur des Perses“ — se laisse émouvoir, et le fait venir chez lui pour le replacer sur le trône de Moldavie. Le barbare qu'est Soliman se montre ainsi capable de sentiments humains, et le chroniqueur se complait à opposer la pitié et l'affection qu'il témoigne au voïévode déchu à l'ingratitude et à la cruauté dont l'avaient traité les siens. Rareș se rendit à Constantinople — „la cité impériale la très belle cité de Constantinople“, aux „tours bien édifiées“ — où le sultan „le releva de l'humiliation où il se trouvait à un état éminent et lui confia la défense de son empire“<sup>44</sup>. Il est évident que des justifications comme celles qui précèdent nous font assister à la transformation d'un état de fait en un état de droit<sup>45</sup>.

Le sentiment d'une très grande disproportion de forces entre la Moldavie et l'Empire ottoman a dû sans doute faciliter un tel changement. La défaite infligée par Mehmet II à Étienne le Grand était plutôt un accident ; celle de Rareș — que d'ailleurs la trahison des boyards empêcha de combattre — prenait l'aspect d'une fatalité. Car il n'était qu'un „oisillon sans plumes“ devant un „oiseau aux grandes ailes“. Le sultan, „soufflant comme le vent violent de l'ouest et comme la tempête qui mugit de toutes ses forces, se leva en rugissant effroyablement comme un lion“<sup>46</sup>. Images d'emprunt ? Sans doute. Mais, derrière elles, on sent le chroniqueur sous l'impression de la force dont disposait le sultan qui pouvait décider — dans des conditions encore d'une certaine légitimité dynastique — du trône de la Moldavie.

L'intérêt de la chronique d'Euthyme, qui embrasse l'intervalle 1542-1554, est relativement plus réduit par rapport à notre recherche que celui de l'œuvre de Macaire. Nous y trouvons pourtant des nuances nouvelles, qui méritent d'être signalées.

Le règne d'Iliăș Rareș est repris dans un récit beaucoup plus ample que celui offert par l'évêque de Roman, mais mû par les mêmes sentiments. Le prince apostat était „ami du diable“, „fils et héritier du diable“. Lorsqu'il embrassa l'Islam, il „fut nommé Mahomet, qui, à ce qu'il me semble, pourrait être appelé, sans faute, le premier né de Satan et

<sup>4</sup> *Cronicele slavo-române*, pp. 84, 86—87.

<sup>4</sup> Dans *La place des Roumains dans l'histoire universelle*, II, p. 98, Iorga notait : „Pour les princes de Moldavie et de Valachie, de même que pour leurs sujets, le sultan, une fois établi dans la ville de Constantin, a hérité de l'ancien Empire et en détient tous les droits, reliés à la tradition romaine qui est à la base des idées politiques de cette nation. Les termes turcs ne furent jamais en usage pour le nommer : il reste l'„empereur“, *imparatul*, l'empereur qui doit être, qui reste dans son essence juste, magnanime, prêt au pardon et distributeur de grâces. Ce fut, du reste, le cas aussi pour les autres peuples chrétiens, qui n'avaient rien conservé de leurs anciennes formes de vie publique, étant régis par des dynasties de ce nouvel Empire“.

*Cronicele slavo-române*, p. 84.

le fils de la perte<sup>47</sup>. Le jeune voïévode „a perdu avec le règne son âme même, qui brûle au feu inextinguible de la géherme“<sup>47</sup>.

Si l'opposition religieuse reste ferme, au plan politique aucune velléité de révolte ne se fait plus voir. Le sultan est aussi pour Euthyme „le grand empereur“, „le grand empereur autocrate“<sup>48</sup>. Pierre Rareș lui envoie un de ses fils comme otage à Constantinople, „où se trouve la Porte impériale“, et il l'accompagne jusqu'au Danube „avec la princesse Hélène et avec tous les grands boyards et tout le conseil princier et les prélats et tous les higoumènes moldaves“<sup>49</sup>. Le même Rareș, lorsqu'il prépare — par ordre du sultan, ce que le chroniqueur omet de nous dire — une campagne en Transylvanie, fait appel non seulement au voïévode de Valachie, mais aussi à quelques commandants turcs. Alexandre Lăpușneanu — le prince que le chroniqueur couvre de tous les éloges, „le soldat brave et sage, l'admirable Alexandre“, „le pieux grand prince Alexandre voïévode“, élu par „révélation divine“<sup>50</sup> — passe avec ses troupes en Valachie pour y réinstaller, „sur l'ordre du grand empereur des Perses“<sup>51</sup>, Mircea Ciobanul. L'année suivante — 1554 — une nouvelle campagne poursuit un but contraire à celui de la première : les troupes moldaves enlèvent le trône à Mircea et le confient à Pătrașcu le Bon. Selon Euthyme, c'est le prince Alexandre qui aurait „envoyé et obtenu du grand empereur Soliman des Perses le pouvoir princier en Valachie pour Petrașco voïévode“<sup>52</sup>.

La distance est grande, sans doute, entre les „maudits Valaques“ du XV<sup>e</sup> siècle, qui ne voulaient pas se séparer des Turcs, et ces installations sur le trône de Valachie, exécutées au nom du sultan et qui sont acceptées par le chroniqueur comme des faits normaux.

Mais, ce qui plus est, Soliman apparaît dans la chronique d'Euthyme sous une lumière inconnue auparavant dans l'historiographie moldave. Le sultan confirme l'élection au trône d'Alexandre parce qu'il avait été informé „de l'excellence de ses moeurs, de son intelligence, et qu'il a un comportement princier et est doué de sagesse, de vertu et de tout ce qui mérite l'éloge“. Soliman envoya alors „un de ses dignitaires turcs chez Alexandre voïévode, et, avec un magnifique sceptre et tous les honneurs, il lui confirma et lui rendit ferme le pouvoir princier et l'honora de dons impériaux et établit une paix solide“<sup>53</sup>. Certes, le chroniqueur insiste sur les formes internes de l'accession de Lăpușneanu au pouvoir : après sa victoire à Șipote, il fut d'abord acclamé dans une „réunion de tout le peuple“ ; ensuite, „Alexandre voïévode, envoyé par le Seigneur, est arrivé à Hirău, où il fut élevé au trône dignement par la grande assemblée et après il reçut l'onction du sacre“<sup>54</sup>. Mais il n'en reste pas moins que le sultan confirme le voïévode — élu encore en dehors de sa décision — pour les qualités dont il est doué et qui le

<sup>47</sup> *Cronicile slavo-române*, pp. 111, 113.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 110, 112 ; et aussi — pp. 109, 119 — „le grand empereur des Perses“.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 114, 115.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 114.

rendent apte à gouverner ses sujets. C'est donc l'intérêt de ceux-ci qui décide de son attitude. C'est le thème du sultan justicier, qui veille de loin sur le pays, que nous voyons ainsi prendre corps ; il fera carrière dans l'historiographie.

Azarias reprend le récit de l'histoire moldave depuis 1551, c'est-à-dire depuis le moment où l'avait quitté Macaire dans sa version la plus étendue, et le continue jusqu'à l'accession au trône de Pierre le Boiteux, en 1574. Le sultan est toujours „le grand empereur“ ou „le grand autocrate“<sup>55</sup> des Turcs ; le prince entreprend des expéditions sur l'ordre du sultan et lorsque Lăpușeanu est chassé par Jacques Héraclide le Despote, en 1561, „comme un homme sage il pensa avec son intelligence pénétrante à ce qui lui serait plus utile, et il se tourna vite vers la cité impériale“<sup>56</sup>. Comme Macaire, son continuateur se propose, lui aussi, d'entretenir le lecteur d'histoire générale. Il introduit de cette manière deux informations d'histoire turque, sur la fin de Soliman le Magnifique et l'intronisation de son fils Sélim II. Il faut souligner que pour Azarias l'Empire ottoman est toujours „un empire du dehors“, mais la formule est empruntée à Macaire. Il faut ajouter toutefois que Tighina (Bender) et Brăila, transformées à cette date en centres d'administration et de commandement militaire ottomans, étaient pour lui „à la frontière“ de l'Empire, tandis que la Valachie se trouvait en dehors de ses frontières.

Nous retrouvons chez Azarias l'idée du sultan protecteur, déjà rencontrée chez Euthyme. Informé des déportements du jeune prince Bogdan Lăpușeanu, „le grand empereur des Perses, Sélim, envoya chez lui à plusieurs reprises pour le déterminer à contenir ses mauvais penchants“. De même, mis au courant de la conduite de Jean le Terrible, il „le manda au siège de son Empire“ et „donna le pouvoir princier en Moldavie à Pierre le Boiteux“<sup>57</sup>. Mais le passage le plus significatif à ce point de vue me semble être celui qui concerne les circonstances du retour en Moldavie d'Alexandre Lăpușeanu. „Lorsque le grand empereur autocrate des Perses fut au courant des rébellions, des troubles et des desordres de Moldavie — raconte Azarias — il se souvint d'Alexandre qui se trouvait exilé et incontinent il donna ordre qu'il fût mandé chez lui. Il le regarda d'un œil très aimable et bienveillant. „O voïevode, lui dit il, j'ai compris qu'on t'a dénigré d'une manière injuste ; je te confie maintenant l'enseigne du pouvoir et l'honneur dont tu as joui auparavant ; sois un juge droit et clément envers les pauvres“<sup>58</sup>.

Mais chez Azarias intervient un élément nouveau, qui fera contre-poids à cette image du sultan protecteur des faibles : c'est la cupidité turque, l'avidité de ses dignitaires et de ses soldats. Ces deux éléments se retrouveront d'une manière permanente et leur présence simultanée conferera son caractère contradictoire à l'opinion traditionnelle sur la domination ottomane. C'est à cause de la cupidité turque qu'Alexandre Lăpușeanu se voit privé du trône et banni à Iconium, car „Despote, prenant les devants, avait aussi envoyé des dons et gagné par des pro-

*Cr ni ile slavo-romă ie*, pp. 130, 134, 136, 137.

*Ibidem*, pp. 131—132.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 134.



messes les dignitaires et les soldats de l'empereur, que l'avidité aveugla, et l'enseigne du pouvoir fut envoyée de la part de l'empereur à Despote, qui prit le nom de Jean<sup>59</sup>. Une dizaine d'années plus tard, des moyens semblables assurèrent le trône à Jean le Terrible, qui „par son astuce, trompa les conseillers de l'empereur et ceux-ci, par amour de l'or, obtinrent de l'empereur le pouvoir princier pour Jean.“<sup>59</sup>.

Mais ce qui domine chez Azarias, c'est l'impression de force que lui donne l'Empire ottoman. Étienne Tomşa, vainqueur de Despote, croyait pouvoir s'opposer à l'entrée de Lăpuşneanu, qui venait reprendre son trône : „mais la décision de l'empereur fut la plus forte“ — conclut le chroniqueur en guise de commentaire à son échec. Lorsque le sultan, qui avait confié le pouvoir princier en Moldavie à Pierre le Boiteux, fut informé de l'action militaire entreprise par Jean le Terrible, „il rugit, formidable comme un lion, dans la cité impériale — nous nous retrouvons sous l'influence manassienne — et il envoya chez les chefs des gents d'alentour qui se trouvaient sous son pouvoir et fit lever tout l'ost des Agaréens panachés d'or et remplis de superbe, montés sur des chevaux parés d'or et munis d'armes affilées. À ceux-ci se sont joints les corps de Tatars au visage de fauve et à l'âme sauvage et ceux de Péonie (Hongrie) et la Hongrovalachie et de partout ils déferlèrent comme des torrents pleins de fracas et nombreux comme sable“. Devant les armées du sultan, le voïevode Jean „était, comme dit quelqu'un — le chroniqueur ne veut pas s'approprier l'image ! — ainsi qu'un oisillon sans plumes qui veut entrer en lutte contre un oiseau aux grandes ailes, au vol rapide et qui se repaît de carnage“<sup>60</sup>.

Dominé par l'idée de la puissance de l'Empire, Azarias est envahi par un sentiment de résignation, que nous rencontrons pour la première fois dans l'historiographie moldave. Il est évident que dans l'explication de l'image que ce chroniqueur nous a laissée du règne de Jean le Terrible, il faut tenir compte aussi bien du fait qu'il écrivait sur l'ordre de Pierre le Boiteux — le bénéficiaire de son éviction —, que de la double et violente réaction que ce prince fit naître au sein de l'Église et dans les rangs des grands boyards. L'attitude hostile d'Azarias devant l'action antiottomane initiée par le prince moldave est, sans nul doute, en rapport avec cette situation. Mais l'impression de force écrasante laissée par les moyens militaires du sultan n'y est pas, non plus, absente et elle devait fatalement mener à la résignation. C'est en partie du moins à cause de cela qu'Azarias, loin de se laisser émouvoir par le spectacle de cette tentative hardie de résistance, ne fait qu'invectiver la mémoire du prince tombé héroïquement : „Oh, toi, le plus méchant entre les méchants, petit-fils du mensonge et fils du diable, Jean, par ta trahison et ta vicieuse vanité tu as mis le pays en danger de mort!“ Tout effort de libération devenait un acte de folie. D'ailleurs, Azarias exprime clairement son point de vue là-dessus, par les paroles qu'il attribue à l'un des principaux dignitaires de Moldavie et que ce dernier a pu effectivement prononcer. En tout cas, le chroniqueur ne cache pas son accord total : „Car celui-ci (le prince Jean) ne voulait pas tenir

<sup>59</sup> *Cronicile slavo-române*, pp. 132, 136.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 134, 137, 138.

compte des boyards, conseillers au jugement sain. Car il y avait Ioan Golai, dont on a parlé auparavant, le premier entre les conseillers, homme au jugement sain et conseiller de confiance. Celui-ci lui faisait souvent voir, en lui expliquant que les Perses ont conquis le monde entier et sont forts et enivrés de gloire et pleins de présomption, qu'ils ne s'arrêteront pas avant d'avoir puni les offenses reçues de la part des téméraires. Des deux, choisis donc celle qui te semble la meilleure : ou bien courbe ta tête devant l'empereur, ou quitte les lieux et cherche-toi un autre pays, mais avec les Turcs n'essaye pas de lutter. Mais c'était comme s'il eût parlé à un mort ou chanté des chants à la louange d'un sourd<sup>61</sup>.

\*

Les mentions concernant les Turcs sont incomparablement plus nombreuses chez Grégoire Ureche et chez Miron Costin que dans les écrits en slavon des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Et pourtant, à certains points de vue, les notices souvent brèves de ces derniers présentent plus d'intérêt, pour celui qui poursuit la manière dont se reflètent dans l'historiographie les relations des pays roumains avec l'Empire ottoman, que l'ample récit des chroniqueurs du XVII<sup>e</sup> siècle. Car à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la thématique de l'historiographie moldave à ce sujet est fixée dans ses grandes lignes, les attitudes, mentales et affectives, sont définies. Sous la richesse des détails, nous retrouvons généralement des positions déjà rencontrées. L'enquête mérite toutefois d'être continuée. Il y a toujours des nuances nouvelles qui se font voir et qui rendent sensible le passage d'une époque à une autre, et même la persistance de certains schémas idéologiques est intéressante à constater, pour ce qu'elle révèle sur leur durée dans la société roumaine.

Ureche (m. 1647) écrit sa chronique pendant les dernières années de sa vie, en plein règne de Vasile Lupu. Il avait sans doute l'intention de continuer son récit jusqu'à ses jours, mais la mort l'obligea de s'arrêter peu après le retour sur le trône de Moldavie d'Aaron voievode, en septembre 1592<sup>62</sup>. De cette manière, la partie qui aurait été la plus circonstanciée, justement celle qui est basée sur les souvenirs personnels du chroniqueur, ne fut plus écrite. Pourtant, ce qu'il nous a laissé, malgré tout ce qu'il emprunta aux sources internes ou étrangères, nous permet de surprendre les opinions de ce grand boyard moldave de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Car, ainsi qu'on l'a fait voir depuis longtemps, si Ureche se contente souvent d'intercaler dans son exposé des passages empruntés à ses sources, il ne se comporte de cette manière que tant qu'il est d'accord avec la source utilisée. Là où elle contredit ses opinions ou ses sentiments, il intervient immédiate-

<sup>61</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 138.

<sup>62</sup> P. P. Panaitescu, dans l'introduction à son édition, p. 11. Nous ignorons la date exacte où Ureche commença à rédiger sa chronique. Le titre de „grand vornic” qu'il porte dans les manuscrits a été détenu par Ureche en 1643—1647. Mais il était naturel qu'on lui donnât son dernier titre, et le plus grand. La chronique s'achève sur le titre d'un chapitre qui ne fut plus écrit.

ment pour donner au récit la forme qu'il juge la plus convenable<sup>63</sup>. Je me contenterai de rappeler à ce sujet l'exemple le plus frappant, celui de l'hommage prêté à Colomée, en 1484, par Étienne le Grand au roi de Pologne. Joachim Bielski, qu'Ureche utilise largement, nous a laissé une relation détaillée de cet épisode, avec tout le cérémonial qu'il comporta et avec la conclusion très nette du chroniqueur polonais : „Et ainsi ce très brave qui avait infligé des défaites aux Turcs, aux Tatars et aux Hongrois s'est soumis au roi de Pologne“. Ureche passe sur tout ceci et écrit calmement : „Là (où se trouvait déjà le roi) vint aussi Étienne voïévode et rejoignit le roi et ils discutèrent tout ce qu'ils eurent de plus important ; ensuite on régala aussi Étienne voïévode et on lui donna 3 000 hommes avec lesquels il retourna en Moldavie“<sup>64</sup>.

Cette liberté envers les sources dont témoigne Ureche nous permet, il me semble, de considérer comme siennes les opinions que nous trouvons sous sa plume, même lorsqu'il ne fait que reproduire ses devanciers.

Et d'abord, la question la plus générale : qu'étaient-ils, pour Ureche, les Turcs ? Existe-t-il pour lui, comme pour les annalistes des siècles précédents, une différence qu'on pourrait considérer comme essentielle, entre Turcs et autres peuples voisins ? La réponse est facile à prévoir. Pour le croyant qu'était Ureche — qui était presque enclin à accorder confiance aux traditions populaires sur la présence des saints Procope et Étienne aux côtés d'Étienne le Grand dans les batailles de Rîmnic et de Codrul Cosminului<sup>65</sup> — les Turcs sont avant tout des „païens“ et, comme tels, des „ennemis de toute la chrétienté“. Deux mondes continuent à se faire face, irréductibles, malgré tous les compromis imposés par la dure réalité. Étienne le Grand est pour Ureche, aussi bien que pour l'annaliste du XV<sup>e</sup> siècle, un „trionphateur des langues païennes“. La chrétienté est toujours la communauté de tous les peuples chrétiens, indifféremment de leur confession. Le prince de Moldavie se réconcilie avec Jean Albert de Pologne „afin que toute la chrétienté sache qu'il n'était pas celui à avoir commencé (le conflit)“. De même que Chilia et Cetatea Albă dans la correspondance d'Étienne le Grand, Belgrade est pour Ureche „la défense... de toute la chrétienté vers l'Occident“<sup>66</sup>.

L'appartenance à la chrétienté impose le devoir de la lutte anti-ottomane. À propos de la campagne moldave du même roi de Pologne, Ureche note que Jean Albert „ne partait pas en guerre contre les païens, qui jetaient dans toutes les directions feu et flamme avec la foudre de leurs armes, en versant le sang des chrétiens et en foulant

<sup>63</sup> L'ouvrage de jeunesse de P. P. Panaitescu, *Influența polonă în opera și personalitatea cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin* (L'influence polonaise dans l'oeuvre et sur la personnalité des chroniqueurs Grigore Ureche et Miron Costin), Acad. Rom., Mem. S. Ist., s. III, t. II, Bucarest, 1925, pp. 149—379, reste fondamental à ce sujet.

<sup>64</sup> Les textes parallèles, chez Panaitescu, *ouvr. cité*, en annexe, p. 298 (p. 150 du tirage à part).

<sup>65</sup> Pour l'élément religieux dans la conception historique de Ureche, v. Panaitescu, Introduction, pp. 28—29.

<sup>66</sup> Grigore Ureche, *Letopiseșul, Țării Moldovei* (Annales de Moldavie), éd. P. P. Panaitescu, Bucarest, 1958, pp. 102, 117, 130.

aux pieds la liberté de tous... mais il pensa faire voir sa bravoure en attaquant la Moldavie<sup>67</sup>. Et, dans une forme plus catégorique encore, dans cette „admonestation aux puissants“ qui clôt le récit de la bataille de Codrul Cosminului : „Car cet Olbricht ne voulait pas faire la guerre aux païens, mais aux chrétiens ; il ne venait pas en aide à celui qui n'avait pas de repos du côté des Turcs, au contraire il tâchait d'affaiblir celui qui luttait contre l'ennemi des chrétiens, que tous auraient dû aider“<sup>67</sup>.

Que l'opposition entre Turcs et chrétienté soit perçue par Ureche en premier lieu sous son aspect religieux, il appert aussi des passages où le chroniqueur se rapporte plus spécialement à la religion mahométane. Pour Ureche, de même que pour un Macaire ou un Euthyme, la religion des Turcs est „la loi impure de Mahomet“ ; en 1521, lorsque Mehmet-bey tâcha de s'emparer du pouvoir en Valachie, „à cause de sa loi pleine de ténèbres, les gens en furent écoeurés“ ; si le règne d'Iliaş ne jouit plus, chez Ureche, du large commentaire que lui dédièrent les moines-chroniqueurs du XVI<sup>e</sup> siècle, il n'en reste pas moins que le prince apostat donna „son âme entre les mains du diable dans la loi turque“<sup>68</sup>.

On sent toutefois chez Ureche, à côté de cette opposition d'ordre religieux encore très vive, une opposition d'ordre politique que, faute d'un autre terme, on est forcé d'appeler une opposition nationale. Dans un passage comme celui où il raconte la bataille de Valea Albă, on ne sent pas vibrer seulement une conscience chrétienne, mais on peut aussi y retrouver l'écho d'un chaud attachement à sa patrie : „et l'ost descendant de cheval afin qu'éliminée toute possibilité de s'enfuir on ne mit son espoir que dans les armes, ils s'affrontèrent, le 26 juillet, pendant longtemps restant la bataille indécise, exténués les uns et les autres, mais les Turcs recevant continuellement des renforts, tandis que les Moldaves, épuisés de fatigue et sans que personne ne leur vienne en aide de nulle part, ils tombèrent, pourtant non au hasard, mais en se défendant jusqu'à la mort ; non pas vaincus par les armes, mais écrasés par la multitude des Turcs, la victoire resta aux Turcs“<sup>69</sup>.

Au même sentiment nous devons aussi l'image qu'Ureche tâche de nous transmettre du règne d'Étienne le Grand<sup>70</sup>. Si les dures réalités du présent s'opposaient à son idéal de liberté politique, il projeta cette liberté dans le passé et créa, à l'encontre des sources qu'il utilisait, une Moldavie complètement libre, que nul lien de vassalité ne liait à une autre puissance. Libre de tout engagement envers la Hongrie ou la Pologne, Étienne devait d'autant plus être indépendant par rapport aux Turcs. C'est pour cela que, chez Ureche aussi, la note sur le paiement du tribut par Pierre Aaron n'a plus de suite, de sorte qu'on ne reparlera de la suzeraineté ottomane qu'à l'occasion des conseils donnés à son fils par le vieux prince sur son lit de

<sup>7</sup> Grigore Ureche, *Letopiseşul Ţării Moldovei* (Annales de Moldavie), éd. P. P. Panaitescu, Bucarest, 1958, pp. 109, 114 et *Introd.*, p. 17.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 109, 144—145, 168.

*Ibidem*, p. 104.

<sup>7</sup> Pour la fonction du règne d'Étienne le Grand dans l'oeuvre de Ureche, P. P. Panaitescu, dans son *Introduction* citée, p. 17 et suiv.

mort ; mais alors il s'agissait d'une situation à régler après le décès du prince.

L'absence des pages où Ureche aurait raconté les événements de son temps nous empêche de nous rendre compte dans quelle mesure l'idée de lutte chrétienne avait pour lui une valeur d'ordre général, presque théorique, ou bien elle revêtait aussi des formes liées au présent et déterminait des attitudes par rapport aux problèmes politiques contemporains. Dans cette situation, tout ce qu'il nous reste à faire, c'est de voir comment envisageait-il, par-delà le règne quelque peu idéalisé d'Étienne le Grand, les différents moments des conflits militaires avec les Turcs, du XVI<sup>e</sup> siècle. Comme il s'agit d'événements que nous avons déjà rencontrés dans les écrits des chroniqueurs contemporains, cela nous permettra en même temps de saisir la distance qui sépare Ureche de ses devanciers.

Si Macaire, chroniqueur officiel de Pierre Rareș, attribuait la campagne de 1538 aux intrigues des boyards, pour Ureche elle a son origine dans l'irritation des Polonais à l'égard du voïévode moldave et dans l'intention du sultan de prévenir une attaque polonaise contre Rareș, qui aurait pu mener à l'occupation de la Moldavie par ces derniers. Il ajoute seulement, en passant, pour ne pas avoir l'air de dissimuler quelque chose : „On prétend que du pays aussi une supplique fut envoyée en cachette à la puissance impériale, qui engagea davantage l'empereur à le chasser, pour que les habitants n'adhèrent pas à un autre pays et lui soumettent le leur“. Si la responsabilité des boyards n'est pas complètement annulée, elle se trouve en tout cas sensiblement atténuée. Pas même l'abandon du prince au moment du péril ne détermine un accent de colère dans le ton du chroniqueur. Lorsque les Turcs passèrent le Danube, „les boyards et le pays se rendant compte de la situation, tenaient conseil et se demandaient l'un à l'autre ce qu'ils pouvaient faire pour surmonter tant de difficultés survenues dans le pays, car ils étaient cernés de périls et menacés de destruction“. Seulement lorsque Rareș fait le tour de la situation, avec tous les dangers qu'il devait affronter de la part des Turcs, des Tatars et des Polonais, le chroniqueur lui fait ajouter : „ceux-ci, de l'intérieur, faibles et pleins de fourberie“. Le plan du prince d'obtenir par l'entremise de Zapolya la réconciliation avec la Pologne, de chasser les Tatars et puis d'arriver à une entente avec les Turcs, ne réussit pas, car „le dessein, fût-il le meilleur, ne peut pas changer ce qui vient de la volonté de Dieu“<sup>71</sup>. Nous retrouvons, en fin de compte, de même que chez Macaire, Soliman agissant comme instrument des décisions du Seigneur.

Le problème du règne de Jean le Terrible apparaît chez Ureche moins simple que chez Azarias. Nous avons déjà eu l'occasion de voir les couleurs sombres sous lesquelles est présenté par le chroniqueur de Pierre le Boiteux le prédécesseur de son prince. Même la mort atroce qu'on lui fit subir est justifiée, car, selon Azarias, „à bon droit il a été soumis à l'outrage“. Attaché à deux chameaux et brisé en deux, Jean „rendit dans les tourments son âme d'assassin“<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> *Letopiseșul Țării Moldovei*, pp. 153, 154.

<sup>72</sup> *Cronicile slavo-române*, p. 138.

Cet acharnement qui ne cède même pas devant la mort ne se retrouve plus chez Ureche. Si, dans la caractérisation du personnage, il prend chez Azarias les qualificatifs d'„esprit pénétrant“ et de „plein d'éloquence“, il laisse de côté ceux de „très dangereux“ et de „méchant“, et ajoute, en échange : „et l'on se rendait compte qu'il était digne non seulement du pouvoir princier, mais aussi de diriger d'autres pays plus grands“. Ceci ne veut pourtant pas dire que le boyard Ureche lui avait pardonné son attitude envers la classe des boyards ou bien qu'il en fera un héros de la patrie et de la chrétienté. Un chapitre entier fait voir comment „son épée n'épargnait nul des boyards et des plus honorés“ tandis que son soulèvement contre la domination ottomane est présenté comme la solution d'une question personnelle. Lorsque Jean apprit sa déposition, „se voyant éloigné de la miséricorde de son maître, l'empereur turc, il pensa se maintenir au pouvoir par le sabre“. L'action des boyards qui passent à l'ennemi est, sinon approuvée, du moins justifiée : „une partie des grands boyards, c'est-à-dire Murgul le grand vornic et Bilăi leg rand vornic et Slăvilă le hetman, voyant une si puissante armée turque venue avec Pierre voïévode et craignant de ne pas tomber dans les rets de l'ennemi, quittèrent Jean voïévode et s'enfuirent chez les Turcs, pour se soumettre à Pierre voïévode“. Toutefois, quoique l'esprit de classe et peut-être aussi l'insuccès de l'entreprise l'eussent empêché d'accorder à l'attitude de Jean le Terrible la valeur politique et morale qui lui était due, Ureche ne peut pas s'empêcher de suivre avec intérêt, parfois même avec une certaine chaleur, le déroulement de cette résistance. Son récit est ample, vivant, à commencer par le discours que le prince adressait au „pays“, lorsqu'il se décida à résister aux Turcs, et en continuant par la description de la bataille de Cahul — où, de même qu'à Valea Albă un siècle auparavant, „les Moldaves se tenaient comme s'ils se préparaient à la mort et non à la victoire“<sup>73</sup>, pour se clore sur le tragique dénouement de Roșcani.

Le soulèvement d'Aaron voïévode contre la Porte trouve aussi, chez Ureche, une explication d'ordre personnel comme dans le cas de Jean le Terrible. Dans son attitude envers le règne d'Aaron, le chroniqueur ne représentait pas seulement la réaction générale des grands boyards, mais aussi une tradition de famille, car son père, Nestor Ureche, se trouvait parmi les exilés du second règne de ce prince<sup>74</sup>. Ce qui décide, selon Ureche, le voïévode moldave „à s'entendre avec Michel voïévode... pour se libérer de l'autorité du Turc“ est le danger présenté pour lui aussi bien par l'opposition interne que par les exilés qui se préparaient à faire irruption en Moldavie. Devant cette situation, Aaron „pensa, après tous les méfaits qu'il avait commis, s'en laver et faire voir au pays que ce n'était pas de sa volonté ce qui avait été fait, mais par la contrainte des Turcs“<sup>75</sup>. Nous ignorons la manière dont Ureche eût raconté l'action militaire dirigée par Aaron

<sup>73</sup> *Letopiseșul Țării Moldovei*, pp. 194, 197, 198, 202, 203.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 223. On a même cru voir, à un moment donné, dans la partie finale de la chronique, l'utilisation par Ureche de notes écrites appartenant à son père

<sup>75</sup> *Letopiseșul Țării Moldovei*, p. 224.

voïévode, car son récit s'interrompt juste en ce moment. En tout cas, notons en passant qu'indépendamment de la manière dont il aurait appréciée cette action, le fait de prendre les armes contre les Turcs pour le chroniqueur un moyen de „se laver“.

L'idée de lutte antiottomane se conserve donc vivante chez Ureche, mais elle nous apparaît plutôt comme un idéal projeté dans le passé ou bien comme un vague espoir pour un avenir indéfini, qu'une réalité active, présente à tout instant. Une preuve dans ce sens pourrait être trouvée dans l'admiration qu'il accorde au geste de Pierre le Boiteux. Devant les demandes toujours plus difficiles à remplir de la Porte, le prince n'accepte pas le conseil de son entourage — „qu'il donne ce qu'on lui commande, car d'autres vont le donner et le pays n'y échappera pas“ —, ni ne pense un instant à la possibilité d'une résistance; il se contente de plier bagage et de s'acheminer vers un lointain lieu d'exil. Si Jean le Terrible et Aaron voïévode transformaient une question personnelle en un problème politique, Pierre le Boiteux réduit un problème politique aux dimensions d'un cas de conscience. Or, ce „gran rifiuto“ du prince moldave provoque l'admiration du chroniqueur, qui n'a pas l'air d'envisager l'existence de solutions différentes de celle qu'a choisie la conscience sensible du voïévode Pierre. D'après Ureche, Pierre le Boiteux peut être nommé „le charitable, car il renonça à son intérêt pour le bien du pays, ce qu'aucun autre n'avait jamais fait“<sup>76</sup>.

Il est évident que même dans l'admiration témoignée par Ureche pour le geste de Pierre le Boiteux perce encore un faible écho de l'idée d'opposition à la puissance ottomane. Mais il s'agit d'une opposition plutôt passive, qui a quitté, du moins pour le présent, les formes guerrières comme inadéquates à la situation de fait. Le présent était fait de compromis, d'acceptation, sinon de résignation. C'est pour cela que les passages qui considèrent comme un fait normal la collaboration avec la Porte et les droits qu'elle s'arroe sur le pays — nominations de princes, dépositions, ordres de participation aux campagnes turques, etc. — sont nombreux dans la chronique d'Ureche et il serait vain de les relever tous. Je me contenterai de citer comme exemple celui où le chroniqueur explique comment la Transylvanie est entrée sous la dépendance de la Porte : „les Hongrois voyant tant d'empiètements et de misères s'abattre sur le pays, d'un côté de la part des Turcs et de l'autre de celle des Allemands, l'arrivée de grandes armées ne cessant plus, ils se sont mis en colère et sont tombés d'accord de se soumettre aux Turcs et ont reçu d'eux des princes de même que dans nos pays“<sup>77</sup>.

Cette collaboration — en dépit de l'idéal de lutte antiottomane — ne devait d'ailleurs apparaître que normale après un siècle de domination turque. Si pour l'époque d'Étienne le Grand on pouvait encore créer le mythe d'une indépendance totale et pour toute la durée de son règne, en ce qui concernait les temps plus récents la collaboration

<sup>76</sup> *Letopisețul Țării Moldovei*, pp. 218—219. On a beaucoup insisté dans l'historiographie roumaine sur le caractère de règne idéal, du point de vue de la politique intérieure, qu'avait aux yeux d'Ureche celui de Pierre le Boiteux,

<sup>77</sup> *Letopisețul Țării Moldovei*, p. 124.

avec les Turcs constituait l'un des éléments essentiels de la vie politique du pays. L'ignorer c'était impossible, et la dénoncer à chaque pas eût signifié la condamnation en bloc d'un siècle d'histoire moldave.

Imposée par un certain rapport de forces, la collaboration moldo-turque ne pouvait être, par son essence même, que temporaire, sa durée dépendant du rapport de forces qui l'avait rendue nécessaire. C'est pour cela qu'Ureche n'abandonne ni l'idée de lutte chrétienne — nonobstant sa faible relation avec la réalité immédiate — ni celle de chrétienté — malgré son manque d'efficience sur le plan de la politique<sup>78</sup>. Les rapports, tels qu'ils existaient de son temps entre les Moldaves et l'Empire ottoman, sont perçus selon la conception orientale même, comme des rapports entre maître et serfs. Lorsque Pierre Rareș alla en Transylvanie, en 1541, ce fut afin d'„exécuter la volonté de son maître, l'empereur“. Le chapitre dédié aux Turcs — chapitre sur lequel nous aurons à revenir — est introduit par cette phrase : „Si nous écrivons ici et nous mentionnons les débuts des Turcs et leurs progrès et ceux de leur empire, nous n'aurons pas tort, car il serait mal à propos de n'en rien écrire et de ne pas les mentionner, car nous sommes sous leur main et nous sommes serfs sous leur joug“. De même, la Transylvanie, „si elle a son propre maître, elle est toujours dans la servitude des Turcs“<sup>79</sup>.

Il était naturel que de tels rapports n'impliquassent ni affection de la part des sujets, ni aucun sentiment de communion avec les maîtres. Dans leur cadre, le sultan conserve, toutefois, sa position, constatée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, de garant de l'ordre interne, d'un ordre basé naturellement sur les privilèges des boyards. C'est ainsi qu'à cause de son comportement est déposé en 1572 Bogdan Lăpușneanu ; des situations semblables interviennent sous Iancu Sasul, ou bien sous Aaron voïevode, lorsque „l'empereur turc et son conseil, apprenant tous les méfaits qu'il commettait, accompagnés de morts et de rapines sans bornes, il fut déposé“. Sans doute, le sultan a-t-il besoin, avant, tout, d'ordre. C'est pour cela que, lorsqu'Étienne. Tomșa s'était emparé du pouvoir, „l'empereur turc voyant tant de désordre dans le pays et que les uns se soulevaient contre les autres, ne toléra pas cette situation et confia de nouveau le pouvoir princier à Alexandre voïevode Lăpușneanu“. En même temps, comme mesure de précaution contre d'éventuelles tentatives de rébellion, il demanda à ce dernier de démanteler les forteresses de Moldavie, „car, voyant l'empereur tant de désordre sévir dans le pays, il pensa à réduire les forces du pays depuis leur base, afin qu'il ne s'y trouvât plus de points de défense“<sup>80</sup>.

Nous retrouvons chez Ureche aussi le thème de la cupidité turque, exprimé de la manière la plus catégorique surtout dans le petit chapitre souvent cité, „Avertissement et remontrance“, concernant Alexandru Lăpușneanu : „Car le vase sans fond, n'importe quelle quantité d'eau tu y verses, jamais ne sera plein ; de même le Turc, plus on lui donne,

<sup>78</sup> Sur l'attitude, ou les attitudes d'Ureche envers l'Empire ottoman et le problème de la lutte chrétienne, voir aussi l'introduction souvent citée de P. P. Pănaite u, pp. 15 et suiv.

*Letopisețul Țării Moldovei*, pp. 127, 135, 164.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 189, 194, 221.



plus il t'en demande et t'oblige à lui donner, car le don il l'inscrit comme coutume et ensuite, même si tu ne veux plus lui donner, il te faudra le faire"<sup>81</sup>.

Il nous reste à nous arrêter un instant sur les informations d'histoire turque que l'on trouve chez Ureche. Elles sont groupées presque toutes dans le chapitre consacré à l'Empire ottoman, dont nous avons vu la justification offerte par le chroniqueur. Ce chapitre qu'accompagnent trois autres concernant la Transylvanie, la Pologne et les Tatars, est le plus étendu de tous les quatre, sa longueur étant presque égale à celle des trois autres ensemble. Dans sa première partie, il donne un résumé d'histoire ottomane depuis Othman jusqu'à Mehmet III (1595—1603). Ici il interrompt son récit, invoquant un motif qui mérite d'être souligné, car il fait voir la nette distinction faite par Ureche entre ce qu'il appelle „l'Empire“, souvent sans lui accoler l'épithète de „turc“, et la Moldavie : „afin que nous n'apparaissions pas comme historiens de choses turques plus que de celles qui nous sont propres“. Il ne reste pas moins curieux — même si la coïncidence était due à la source utilisée par Ureche — qu'au point de vue chronologique la succession des sultans s'arrête là où devait s'interrompre le récit du chroniqueur.

La seconde partie du chapitre consacré à la Turquie traite de l'organisation de l'armée ottomane et de la pompe impériale. L'information pour l'ensemble est puisée, dans sa majeure partie, à l'une des nombreuses „cosmographies“ qui circulaient alors en Europe<sup>82</sup> et correspond aux domaines vers lesquels se dirigeait l'intérêt de l'époque : l'extension territoriale de l'Empire et la formation de l'instrument de domination militaire. La comparaison entre ce chapitre et celui dédié à la Pologne est aussi instructive. Dans ce dernier cas, aucun résumé d'histoire politique n'est offert au lecteur ; en dehors de quelques détails d'ordre géographique et de géographie administrative et ecclésiastique, on y donne une série d'informations sur l'organisation interne du pays et sur le caractère des Polonais, informations provenant souvent de l'expérience personnelle du chroniqueur<sup>83</sup> et constituant dans une bonne

<sup>81</sup> *Letopisețul Țării Moldovei*, p. 192. Ce passage fait suite à celui au sujet de la démolition des fortifications moldaves sur l'ordre du sultan.

<sup>82</sup> P. P. Panaitescu, étudiant les sources du groupe de chapitres en question, s'est dirigé en premier lieu vers l'ouvrage de Sébastien Münster, *Cosmographia Universalis*, qui a connu de nombreuses éditions entre 1544 et 1650 (*Influența polonă*, pp. 177—183 (29—35), 198—199 (50—511) et annexe III, pp. 353—361 (205—213). En fait, la conclusion de la confrontation de textes effectuée était qu'Ureche avait utilisé „une Cosmographie universelle proche de celle de Münster“ (p. 199). Reprenant ses recherches, le même savant concluait, une trentaine d'années plus tard, que, „de toutes les cosmographies que nous connaissons, celle qui concorde le plus avec le texte du chroniqueur moldave est l'Atlas ou la Cosmographie de Gérard Mercator“ (*Atlas sive cosmographicae meditationes et Atlas Minor*) ; „Ureche a utilisé Mercator (ou une autre cosmographie très proche de celle-ci) directement en latin“ (Introduction p. 42). Si, étant donné les emprunts fréquents auxquels recouraient les ouvrages de ce genre et leurs nombreuses éditions, les recherches doivent être continuées pour l'ensemble des chapitres envisagés, il ne reste pas moins acquis que, pour son chapitre sur les Turcs, Ureche s'est adressé presque exclusivement à une source occidentale.

<sup>83</sup> P. P. Panaitescu, Introduction, p. 42 ; cf. pourtant l'opinion différente sur ce chapitre et en général sur les sources de Ureche, de I. C. Chițimia, in *Istoria literaturii române* (ouvrage collectif), I, Bucarest, 1964, pp. 386—387.

mesure, un plaidoyer en faveur des formes de la vie publique polonaise, qu'il aurait aimé voir transplantées en Moldavie<sup>84</sup>. En tout cas, il est intéressant de constater qu'un sujet moldave de l'Empire pouvait, vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, alimenter principalement son exposé sur la puissance dont il dépendait aux sources occidentales. Sans lui accorder une valeur d'ordre trop général, la remarque ne manque pas de portée pour un jugement sur les limites de la communauté de vie entre Moldaves et Turcs à la date où Ureche écrivait ces pages.

Miron Costin rédige sa chronique une trentaine d'années après celle d'Ureche. Comme l'époque dont il s'occupe — 1595—1661 — est en grande partie plus proche de l'auteur que chez son prédécesseur, Costin est dans la situation avantageuse de pouvoir ajouter à ses sources écrites, peu nombreuses, les souvenirs personnels d'un boyard très mêlé à la vie publique de son temps, ainsi que les riches données d'une tradition orale pas trop distante des faits eux-mêmes. Mais l'abondance plus grande des informations concernant les Turcs et les rapports moldavo-turcs chez Miron Costin ne s'explique pas seulement par la nature de ses sources ou par le goût plus marqué pour la narration de cet auteur en comparaison avec le sobre Ureche. Il y entre aussi le fait que l'exposé porte sur une époque où les relations entre les deux parties deviennent plus complexes, de même que la manière spéciale dont est construite l'œuvre que nous sommes en train d'envisager.

Avec une intuition vraiment remarquable, Miron Costin a compris que l'histoire de la Moldavie qu'il se proposait de retracer ne pouvait être comprise que dans le cadre général de l'Europe orientale<sup>85</sup>. Sa chronique n'est que le résultat de l'effort d'obtenir cette intégration et consiste en réalité dans une série d'épisodes largement traités, entre lesquels se trouvent intercalées les informations à caractère local. Or, l'histoire politique de cette région durant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle est dominée par le jeu des rapports entre Turcs, Cosaques, Polonais et Transylvains, les premiers représentant sans doute la force principale. La Moldavie est continuellement entraînée dans les compétitions qui s'y déroulent, tandis que les variations qui interviennent dans les rapports de force se répercutent immédiatement sur sa situation politique. En même temps, l'intensification de l'activité internationale aux confins de la Moldavie impliquait une attention accrue de la part de l'Empire ottoman et une fréquence plus grande des contacts directs avec les représentants de la puissance turque.

Cette situation se reflète dans les pages de Miron Costin, où les mentions concernant les Turcs sont proportionnellement plus nombreuses que chez ses prédécesseurs. Si dans les œuvres de ces derniers les rapports avec l'Empire gardent encore un certain caractère épisodique, chez Costin ils entrent comme un élément essentiel dans la trame même de l'histoire moldave. Sans doute, pour Miron Costin le „pays“ — țara —

<sup>84</sup> V. plus spécialement, à ce sujet, P. P. Panaitescu, *Influența polonă*, pp. 74—76 et E. Stănescu, *Essai sur l'évolution de la pensée politique roumaine dans la littérature historique du Moyen Âge*, in „Nouvelles études d'histoire“, II, Bucarest, 1960, pp. 288—289.

<sup>85</sup> P. P. Panaitescu, *Miron Costin*, introduction à son édition des œuvres du chroniqueur moldave, *Opere*, Bucarest, 1958, p. 23.

est la Moldavie — il dit une fois „le pays de l'empereur“, mais l'expression appartient à un émissaire turc —, tandis que l'„empire“ se trouve placé au-dessus, mais aussi, dans un certain sens, en dehors du „pays“. Pourtant, au point de vue politique, la différence s'amenuise en faveur du sentiment d'une certaine communauté qui lie inexorablement les deux parties. Tout acte de politique internationale d'un prince de Moldavie est accompli sur l'ordre des Turcs ou contre eux : des actes neutres par rapport à l'Empire n'existent plus.

Les relations de la Moldavie avec la Porte apparaissent chez Miron Costin plus complexes aussi par l'intervention d'une série de facteurs nouveaux. Dans les annales du XV<sup>e</sup> siècle, le sultan incarnait l'esprit du mal, et dans ce sens, il avait, en fin de compte, quelque chose d'impersonnel. Chez les chroniqueurs du XVI<sup>e</sup> siècle et ensuite chez Ureche, aux côtés du sultan commencent à se faire voir ses dignitaires ou ses soldats, qui, achetés par les uns, obtiennent la couronne princière ou, achetés par les autres, déterminent les disgrâces. Toutefois, ces derniers ne sont pas individualisés, ils se manifestent comme une espèce de mauvais génies, dont l'action doit être conjurée. Chez Miron Costin, tout est circonstancié, tout prend du relief et acquiert une existence propre. Les forces abstraites sont remplacées par des hommes en chair et en os, qui ont leurs vues politiques, leurs plans et surtout leurs intérêts et les intrigues auxquelles ils se trouvent mêlés. Vizirs, silih-tars, pachas de Silistrie, khans de Crimée, c'est parmi tous ces personnages que les princes de Moldavie et de Valachie doivent évoluer, c'est sur eux qu'ils doivent s'appuyer, ce sont leurs projets qu'ils doivent contrecarrer. Le récit, avec le don d'animer les participants à l'action qui le caractérise, laisse l'impression d'un irrémédiable déclin, d'une espèce de déclasserement. Mehmet II et Étienne le Grand, malgré la disproportion de leurs forces, sont traités par les Annales anonymes de la Moldavie, après tout, en égaux. Les chroniques du XVI<sup>e</sup> siècle sont dominées par l'impression de puissance invincible laissée par les Turcs. Chez Miron Costin, ce qui domine n'est pas autant le sentiment de la puissance turque que celui de la faiblesse de la Moldavie. Les Turcs sont, évidemment, encore très forts, mais non pas invincibles. Ils ne sont pas foncièrement différents, par exemple, des Polonais ou des Cosaques. Ce qui s'est passé entre-temps n'est pas le progrès des Turcs, mais l'amoindrissement de la Moldavie. Son voievode, autrefois l'égal du sultan, louvoie maintenant parmi les dignitaires de la cour impériale. Et encore, Miron Costin, le pessimiste Miron Costin de la „Chronique de Moldavie“, qui n'avait pas devant ses yeux, comme Ureche, l'image idéalisée de la Moldavie d'Étienne le Grand, considérait l'époque dont il exposait les événements comme infiniment supérieure à celle où il vivait au moment de la rédaction. En parlant du règne de Vasile Lupu, il ne manque pas d'ajouter des commentaires de ce genre : „Sache, donc, qu'alors les pays (c'est-à-dire : la Moldavie et la Valachie) n'étaient pas dans une telle soumission, mais on tenait autrement compte d'eux“ ; ou bien : „Le pouvoir princier de ce pays, si fort et si solide, faisait l'objet d'une grande attention de la part des Turcs, qui s'en méfiaient beaucoup“. De même, lorsqu'il raconte comment Gheorghe Ștefan, après avoir chassé du trône Vasile Lupu, reçut à Roman les enseignes du pouvoir de la part du sultan, le chroniqueur

conclut par cette réflexion adressée au lecteur : „Tu peux y voir combien libres étaient encore naguère les princes de ce pays et comment ils sont maintenant“<sup>86</sup>. On trouve dans ces lignes, sans doute, un écho de l'amour du chroniqueur envers sa patrie et du désir de voir son pays libre, mais aussi un sentiment de la relativité des situations, qui lui faisait apparaître comme enviable un état de choses aussi éloigné de l'indépendance réelle qu'était celui où se trouvait la Moldavie quelques décennies plus tôt.

Il est temps, je pense, de voir comment se posait pour Miron Costin la question générale des rapports roumano-turcs et quelle était, selon lui, l'attitude qui s'imposait à cet égard à un prince roumain.

Miron Costin, ainsi qu'on a pu s'en apercevoir, n'était pas — loin de la ! — un philoturc. À ceci s'opposaient, outre ses sentiments patriotiques, sa profonde mentalité chrétienne et ses conceptions politiques et sociales. Pour l'érudit moldave, il existait encore une Chrétienté qui s'opposait au monde de l'Islam, à la base de cette opposition se trouvant, naturellement, la différence de religion. La pensée historique de Costin reste, sans doute, de nature foncièrement théologique. Pourtant, la différence entre lui et ses prédécesseurs est grande, et elle mérite d'être marquée par quelques exemples.

Nous avons déjà eu l'occasion de voir comment Macaire et Euthyme présentaient l'adoption par Iliș Rareș de l'Islam ou les réactions mêmes d'Ureche par rapport à des situations similaires. Miron Costin se trouve lui aussi amené à parler de certaines apostasies, mais la manière dont il le fait est toute différente. Voici, par exemple, le cas d'Alexandre Movilă : „Et Alexandre voievode se laissa choir dans la loi turque, dans laquelle il mourut aussi“. Sans aucun commentaire, le chroniqueur note le passage à l'Islam d'un autre membre de la famille des Movilă, Bogdan, fils du prince Jérémie : „de même il mourut dans la religion des Turcs. Il était devenu Kapugi-bașa à la Cour impériale“. À un moment donné, il trouve même l'occasion, en parlant d'Alexandre Iliș, de rappeler le souvenir de son père, Iliș Rareș, qui „de son propre gré a quitté le trône, selon ce qu'écrivit Ureche le vornic, et il alla chez le sultan Soliman et se fit Turc. Obnubilation de l'esprit dans laquelle il était tombé par effet de la luxure“<sup>87</sup>. L'attitude chrétienne se conserve ferme, mais là où nous trouvions autrefois l'invective passionnée et la malédiction, on ne parle maintenant que „d'obnubilation de l'esprit“.

Costin trouve aussi d'autres occasions pour mentionner la religion mahometane. Ainsi, lorsqu'il parle du revenu de la région de Reni, qui „est voué au tombeau de Mahomet, qui se trouve dans le pays des Arabes, à proximité de la mer Rouge“, où quand il note que le sultan „decida de se diriger vers l'Anatolie, pour aller au tombeau de son prophète, afin d'y faire ses prières“<sup>88</sup>. Bien qu'il ne s'agisse d'aucune concession en fait de religion, nous n'y rencontrons plus l'acharnement de jadis. Parmi les facteurs auxquels nous devons cette attitude plus tolérante, il faut probablement compter aussi la fréquence accrue des rapports avec le monde turc.

*Letopis ſul Tar Moldovei de la Aaron Voda incoace* (Chronique de Moldavie depuis Aaron Voda), in *Opere*, p. 114, 131, 167.

<sup>87</sup> *Opere*, pp 60, 65, 76.

<sup>88</sup> *Idem*, pp 85, 87

Des différences sensibles se font voir aussi dans la conception historique de Miron Costin. L'histoire humaine continue pour lui à être dirigée par la Providence. Si Mehmet IV réussit à s'emparer de Kamieniec, c'est „pour les péchés des Polonais et pour leurs discordes“. Les plans de guerre du roi de Pologne Wladyslaw IV échouèrent, parce que „le jugement secret de Dieu change toutes les intentions des hommes“. La campagne de Mourad III contre la Pologne n'a plus lieu, car „la main puissante de Dieu lui coupa bientôt les jours“<sup>89</sup>. Il ne serait pas difficile de multiplier ces exemples. Ce qui est plus important, c'est qu'en dessous de cette causalité d'ordre divin, qui reste toujours implicite, agit une très complexe causalité humaine. Nous assistons — comme il était d'ailleurs normal — au renversement des rapports constatés au XV<sup>e</sup> siècle. Si alors les déterminations politiques disparaissaient sous le vêtement religieux, cette fois-ci l'action de la Providence reste le plus souvent cachée, à la surface restant visible un écheveau compliqué de relations humaines, dont le chroniqueur se plaît à retrouver les fils. Voici, dans ce sens, un passage qui se rapporte justement au problème turc : „Ayant ce roi Vladislav de l'expérience, c'est-à-dire connaissant ce que sont les Turcs depuis la guerre de Hotin avec le sultan Osman..., incité par le pape de Rome et par les Vénitiens, avec de grandes promesses et avec de l'argent immédiatement payable pour la solde de 12 000 hommes chaque année et les Vénitiens se trouvant en guerre avec les Turcs en Crète, le roi de Pologne se décida de commencer aussitôt les hostilités contre les Turcs. Affaire pour laquelle l'empereur allemand lui-même est allé rencontrer Vladislav à Vratislav (Wroclaw), au pays de Silésie... et là, après s'être mis d'accord avec l'empereur, l'Allemand lui mit à sa disposition une armée allemande de 12 000 hommes et le pape et l'empereur annoncèrent à tous les rois chrétiens que le roi de Pologne avait été élu général de toute la chrétienté, c'est-à-dire commandant de l'armée contre le Turc“<sup>90</sup>.

Ses conceptions politiques empêchaient à leur tour Miron Costin d'avoir de la sympathie pour le régime ottoman<sup>91</sup>. De même qu'Ureche, cet autre grand boyard qu'était Costin rêvait d'un pays de privilèges intangibles pour la classe noble, pour lequel la Pologne offrait le meilleur modèle. Or, c'était justement un rapprochement de la voisine du nord qui pouvait aider le mieux au triomphe de ces privilèges, et non la domination ottomane, qui représentait un gouvernement despotique et avait besoin, pour sa propre sûreté, d'un pouvoir princier assez fort dans cette province frontière. Ce fut là, sans doute, l'un des motifs qui déterminèrent son ralliement au parti pro-polonais — vers lequel, jouissant lui-même des droits de noblesse en Pologne depuis son enfance, il se sentait attiré aussi bien par des souvenirs de famille que par ses propres souvenirs de jeunesse — et son action politique, qui semble avoir

<sup>89</sup> *Opere*, pp. 82, 120, 126.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 126—126.

<sup>91</sup> La dernière étude sur la pensée politique de Miron Costin est due à E. Stănescu : *Din istoria ideilor politice în Evul Mediu românesc. Miron Costin și problemele regimului boieresc* (Contribution à l'histoire des idées politiques chez les Roumains au Moyen Âge. Miron Costin et les problèmes du régime nobiliaire), in *Omăgiu lui P. Constantinescu-Iași*, Bucarest, 1965, pp. 309—316

envisagé même la possibilité de l'inclusion de la Moldavie parmi les possessions de la couronne de Pologne<sup>92</sup>.

Commencée assez tôt, cette activité en faveur d'un rapprochement entre la Moldavie et la Pologne gagnera en importance surtout après le siège de Vienne et les victoires de la Sainte Ligue, qui ouvraient à la cause chrétienne des perspectives insoupçonnées auparavant. Quelle était cependant l'attitude à l'égard de l'Empire ottoman que le même Costin croyait devoir recommander au moment où il rédigeait sa chronique ? Cette attitude est très clairement exposée dans les passages où il se rapporte aux actions entreprises par toute une série de princes.

Pour la guerre initiée par Michel le Brave — ce voïévode „illustre parmi les princes“, — Miron Costin est plein d'admiration. Après la bataille de Călugăreni, „les Turcs vidèrent alors la Valachie grâce au zèle déployé par Michel voïévode“. Il n'oublie pas toutefois d'ajouter, avec le pessimisme qui lui était habituel à cette époque : „comme souvent des débuts victorieux se sont finalement soldés par de graves pertes, de même ce fut aussi le cas de ce prince, Michel voïévode“. Cette admiration, même avec des réserves, ne se rencontre plus dans le cas de Gaspar Gratiani, „qui avait entraîné le pays dans un grand danger“, et moins encore dans celui de Mihnea III, voïévode de Valachie, ou dans celui de Georges II Rakoczi. De Mihnea III — à qui le chroniqueur en veut aussi pour sa politique sociale — il nous dit que c'est „homme sans nulle crainte du Seigneur, dénué de toute raison, tyran vraiment fantasque, c'est-à-dire à la pensée incohérente, s'est mis en tête de trahir les Turcs“. Quant à Georges II Rakoczi, sa mort — causée par les blessures reçues à la bataille de Florești — fait l'objet du commentaire suivant : „Et ainsi finit aussi Rakoczi, prince né dans une grande félicité et entre les heureux chefs d'État très heureux. Mais où ne mène-t-elle pas, cette nature humaine insatiable de grandeurs !“<sup>93</sup>

L'admiration de Costin va vers Miron Barnowski, qui réédite le geste de Pierre le Boiteux et préfère être déposé que donner les 40 bourses (20 000 thalers) demandées par le grand vizir : „On voit bien que ces princes ont été comme de vraies reines d'abeilles pour le pays et non des parâtres, lorsqu'ils n'ont pas accepté que le pays soit pressuré par eux et qu'ils ont quitté le trône pour que de nouvelles coutumes ne soient pas instituées sous eux et supportées par le pays“. Il admirait encore plus, peut-être, Radu Mihnea, car „la confiance dont Radu voïévode a joui auprès de l'empereur, aucun prince ne l'a eue, ni avant lui, ni après. Et en même temps les royaumes chrétiens, surtout les Polonais, les Hongrois et d'autres pays chrétiens, en avaient de grands avantages, car il leur évitait de nombreux dangers, comme un chrétien qu'il était. Tout en respectant strictement ses obligations envers l'Empire, il respectait aussi au sien son devoir de chrétien. De cette manière il obtenait à la

Pour les relations de M. Costin avec la Pologne, P. P. Panaitescu, *Influența polă*, pp. 954—966 (16—118) ; Idem, *Opere, Introduction*, pp. 7—8, 10—12, 14—15 ; C. Ch. Waniec, *Miron Costin en Pologne. Contribution à l'année 1684—1685*, in *Închinare lui Nt olăe Iorga* (Hommage à N. Iorga), Cluj, 1931, pp. 113—124. *Opere*, pp. 47, 48, 67, 186, 200.

fois la confiance des Turcs et les éloges des chrétiens, car tout s'enchaînait sagement chez lui<sup>94</sup>.

Ce témoin d'une époque si mouvementée semble aspirer avant tout à la paix. C'est pourquoi les moments dont il parle avec plus de nostalgie ne sont pas ceux des grandes actions guerrières, mais les intervalles de calme relatif pour son pays, lorsque le sultan se trouvait occupé ailleurs, loin des frontières de la Moldavie. Ainsi, par exemple, pendant le règne de Vasile Lupu, au moment où Mourad IV guerroyait contre la Perse et „ces contrées, ici, vivaient dans une grande paix et tranquillité et dans une grande félicité<sup>95</sup>. Le désespoir semble devenir chez lui la conclusion d'une sorte de philosophie de l'histoire. L'idéal chrétien persiste, mais la prudence mise à son service ne sera jamais assez grande : „Digne d'éloge est chaque prince qui tient pour les chrétiens... mais avec sagesse et non d'une manière irréfléchie et sans prudence, pour risquer d'apporter, au lieu de bienfaits, la perte de son pays, ainsi qu'on l'a vu aussi bien de nos temps à plusieurs reprises, lorsque l'imprudence et la folie de certains mirent en grand péril cette terre<sup>96</sup>.

Et cependant, Costin n'était ni pusillanime ni effectivement résigné. Sa propre activité militaire, les ripostes qu'il donne aux princes plaident contre un tempérament dénué de vigueur. Sa réponse au grand vizir, qui lui demandait si les Moldaves se réjouissaient de la prise de Kamieniec par les Turcs, est restée fameuse : „Nous sommes, nous autres Moldaves, contents que (l'Empire) s'étende dans toutes les directions autant qu'il le pourra, mais de le voir s'étendre par-dessus notre pays, nous ne nous en réjouissons pas<sup>97</sup>.

Sceptique, mais non résigné, Miron Costin désirait effectivement la libération de son pays, mais avait trop d'expérience et connaissait trop bien l'histoire pour pouvoir conseiller ce qu'il considérait comme une aventure. C'est dans des forces étrangères, et surtout dans la Pologne, qu'il mettait son espoir<sup>98</sup>, vague probablement au début, plus ferme ensuite, lorsque dans le „Poème polonais“ il lançait au roi Jean Sobieski son ardent appel à délivrer la Moldavie. Et c'est justement le manque de confiance dans les forces internes qui, à côté de la date à laquelle fut écrite la chronique, explique la double lumière sous laquelle nous apparaît la figure de ce grand Moldave du XVII<sup>e</sup> siècle : celle du conteur désabusé du passé de son pays et celle du militant pour un idéal politique.

<sup>94</sup> *Opere*, pp. 90—91, 95.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 66—67.

<sup>97</sup> I. Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, éd. I. Iordan, p. 134.

<sup>98</sup> P. P. Panaitescu, dans son introduction à *Opere*, pp. 14—15.

## X

### AUTOUR D'UN "HUMANISME" SUD-EST EUROPÉEN

Nous siégeons dans cette salle du Congrès depuis vendredi et, après avoir commencé par les belles et pénétrantes réflexions de M. Cassimatis sur l'humanisme byzantin, nous avons eu à envisager de très nombreux problèmes concernant l'histoire intellectuelle du Sud-Est européen jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les organisateurs de notre réunion m'ont fait l'honneur de me charger des conclusions de ce thème-cadre — l'humanisme sud-est européen. Ce que je tâcherai de soumettre à votre attention maintenant, ne seront pourtant pas — je dois vous en avertir — de vraies conclusions. Et ceci parce que les communications présentées dans cette section ont traité des sujets trop variés, trop éloignés dans le temps entre eux, trop différents quant à leur contenu, pour réussir à les embrasser d'un seul regard, à les situer dans un cadre unitaire. Mais je dois immédiatement confesser que la faute de cette disparité me revient en sa majeure partie. Car le thème-cadre No. 10 de notre Congrès a été proposé par la Commission d'histoire des idées de l'AIESEE, dont on m'a confié la présidence, et je n'ai pas pris la précaution nécessaire de mieux préciser le sens du sujet soumis à la discussion. C'est ainsi qu'une trentaine d'éminents spécialistes ont pu venir nous exposer en parfaite conscience les résultats de leurs recherches et nous eûmes de cette manière le privilège d'écouter des communications très neuves par leur information ou par leurs interprétations. Je ne puis que les en remercier bien vivement, malgré l'écart qui s'est souvent fait voir entre nos intentions initiales et la matière de leurs propres préoccupations.

La Commission d'histoire des idées de l'AIESEE s'intéresse surtout à l'époque qui va du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la formation des États nationaux dans le Sud-Est de l'Europe. Elle a donc principalement en vue deux grands courants de pensée et de culture : l'humanisme et le mouvement des Lumières. C'est justement à cet humanisme-là que nous avons pensé comme thème de réflexion pour le Congrès d'Athènes. Il s'agit au, par conséquent, d'une période déterminée de l'histoire de la culture, qui compte parmi ses traits distinctifs des éléments de pensée humaniste et qu'on pourrait situer en gros, pour notre région, entre la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et le moment où, dans le courant du siècle suivant, les Lumières impriment des caractères nouveaux à la pensée des intellectuels et aux buts qu'ils poursuivent dans les sociétés dont il font partie. Quoique marquant un assez fort décalage chronologi-



que par rapport à d'autres pays, cet humanisme sud-est européen qu'il nous semble légitime de prendre en considération se rattache pourtant au grand mouvement parti de l'Italie du Quattrocento — avec des préludes au siècle précédent — et s'inscrit, en fin de compte, avec les traits qui lui sont propres, dans l'histoire européenne du mouvement humaniste.

J'oubliais toutefois, en formulant de cette manière le thème, que le terme d'humanisme avait aussi une seconde acception, beaucoup plus large et toujours plus fréquemment usitée. Ici même et dans son sens le plus général, l'attitude humaniste vient de nous être brillamment définie par M. Cassimatis. C'est elle qui nous permet de parler d'humanisme dans des civilisations très différentes et très éloignées entre elles dans le temps. À vrai dire, le problème de l'homme ne peut être absent d'aucune civilisation, car la mission propre de chaque civilisation est de lui assigner sa place dans ses rapports avec la divinité, dans la nature, dans la société. Les réponses varient selon un ensemble de facteurs que nous n'avons pas à rechercher ici, mais il est facile de s'apercevoir qu'il y a des époques où le problème de l'homme acquiert une signification spéciale, où s'affirme avec plus de vigueur et de conséquence un idéal de développement libre et harmonieux des facultés humaines.

J'ai l'impression que le second sens, plus étendu et plus vague à la fois, du terme humanisme est, historiquement, un dérivé du premier, du sens, dirais-je, concret et rattaché à une période déterminée de l'histoire de la culture. Si son emploi peut être justifié, il n'en reste pas moins qu'à vouloir l'appliquer à des civilisations tellement différentes, le sens même du terme commence à se dissoudre, la notion risque de se désintégrer. En tout cas, cette double fonction acquise par un certain terme témoigne aussi d'une certaine pauvreté de notre langage scientifique, lorsque ce qui n'a été à son premier emploi qu'une métaphore devient à la longue expression d'usage courant. C'est le cas, je crois, du romantisme dont une autre section de notre Congrès va justement commencer à s'occuper — et qui, d'un courant littéraire et d'une époque de l'histoire intellectuelle, est arrivé à signifier une attitude de l'esprit décelable bien avant et bien après le mouvement romantique. Il serait superflu sans doute de vous rappeler, dans le même ordre d'idées, par exemple la phase baroque du gothique dans la vision cyclique de la „*Vie des formes*“ d'Henri Focillon. Mais il m'a semblé plus curieux de voir récemment parler de libéralisme, que je considérais comme une doctrine économique du XIX<sup>e</sup> siècle, à des époques beaucoup plus reculées. Ici, évidemment, nos idées commencent à se brouiller d'une manière fâcheuse.

Pour revenir à mon propos, c'est cet humanisme concret, conçu comme apte à caractériser une période de l'histoire culturelle du sud-est européen, que nous nous proposons de voir examiner dans nos entretiens. Ce qu'on nous a offert a été — je le répète — d'un très grand intérêt, mais ne correspondait qu'en partie à cette intention. Mais le problème reste, et c'est sur lui que je voudrais m'arrêter un moment, avec votre permission.

J'ai déjà risqué, dans ce que je viens de dire, un certain cadre chronologique de la question, assez flou à vrai dire, non seulement à cause de la nature même des phénomènes dont il s'agit, mais aussi en tenant compte des décalages qui apparaissent d'une région à l'autre. En termes

tres généraux, ce cadre chronologique recouvre une bonne partie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

N'oublions pourtant pas que dans son rapport général, dont l'extrême richesse n'attend plus à être soulignée, le professeur Zakythinos a parlé à juste raison, en se référant au monde grec, d'un premier et d'un second humanisme. Or, le premier humanisme grec est né à Byzance même. Naturellement, on a pu poser la question aussi d'une manière différente. Si humanisme veut dire Renaissance, c'est-à-dire, dans un certain sens, découverte, Byzance n'a pas pu connaître une renaissance, car la tradition de la culture classique ne s'y est jamais interrompue. Mais c'est plutôt une querelle de mots et j'espère qu'on ne m'accusera pas d'inconséquence si j'accepte l'existence d'un humanisme byzantin. Quant au problème des rapports entre cet humanisme byzantin et celui de la Renaissance, on connaît bien les phases par lesquelles il a passé. Dans mon enfance, on parlait encore dans les manuels scolaires d'une Renaissance déterminée par l'arrivée en Italie des savants grecs qui fuyaient devant l'invasion ottomane. Ensuite, par une réaction explicable, on s'est tourné toujours plus vers les réalités italiennes et occidentales, pour arriver à éliminer presque Byzance des origines de la Renaissance. Il me semble que nous nous trouvons à la troisième étape de ce mouvement dialectique, celle de la synthèse, où le rôle décisif des facteurs internes et les caractères originaux de ce grand phénomène de la vie spirituelle de l'Italie premièrement, de l'Europe ensuite, ne perdent rien à la présence de tout ce qui put être héritage byzantin. Pour nous en tenir aux hommes, la liste des humanistes grecs, ouverte par Manuel Chrysoloras à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et qui se continue jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle, est trop longue et les noms qu'elle contient sont souvent trop brillants et liés de trop près à la Renaissance italienne, et non seulement italienne, pour s'y attarder encore.

Un premier problème s'impose alors : est-il possible de surprendre des relations, voire des éléments de continuité, entre ce premier humanisme et le second, qui nous intéresse ici plus directement ? La question se pose, d'ailleurs, pour d'autres régions aussi, et en premier lieu pour la côte de l'Adriatique, où les relations avec la culture italienne furent si étroites et où nous rencontrons aux XV<sup>e</sup>—XVI<sup>e</sup> siècles des manifestations humanistes d'un très grand intérêt. Plus au Nord, en Transylvanie, aux contacts avec l'humanisme italien, qui datent du XV<sup>e</sup> siècle, s'ajoutent ceux avec les centres de Hongrie et d'Allemagne, pour assister ensuite dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, à la diffusion d'un courant humaniste d'aspect religieux luthérien, dont le programme d'enseignement nous a été présenté par mon collègue, M. Göllner.

Il y a donc un premier humanisme auquel participent de différentes manières des régions du Sud-Est de l'Europe, qui correspond du point de vue chronologique, à la période classique de l'humanisme européen et dont les rapports — de contenu et, éventuellement, de filiation — avec le second méritent bien d'être attentivement examinés.

Pour discuter des caractères de l'humanisme sud-est européen, il faut sans doute s'être mis préalablement d'accord sur l'existence d'une telle phase dans l'histoire de nos cultures. Cet accord je le suppose acquis et c'est ce qui me donne le courage de continuer mes considérations.

M. Xholi, par exemple, m'a semblé avoir certaines réserves, lorsqu'il insistait surtout sur l'originalité de chaque culture, idée à laquelle je ne puis d'ailleurs que souscrire. Mais je crois que cette originalité s'affirme d'autant mieux dans le cadre des grands courants et que, par-dessus tout ce qu'apporte chaque peuple à un mouvement d'idées, il y a le mouvement même, fait justement d'apports variés et conservant chacun son originalité propre. Tel est le cas, à ce qu'il me semble de l'humanisme sud-est européen, qui présente chez chaque peuple des aspects particuliers et qui, dans l'ensemble, se rattache à l'humanisme occidental — tellement différent, à son tour, d'un pays à l'autre —, tout en présentant des particularités bien marquées. Si, par hasard, les ressemblances étaient, au contraire, trop grandes, je crois, pour ma part, qu'il aurait fallu plutôt s'en méfier, car, au lieu de nous trouver devant la réaction originale d'une société qui fait face à ses propres nécessités spirituelles, il se serait agi d'une simple contrefaçon.

Si l'on veut passer en revue d'une manière rapide les caractères de l'humanisme sud-est européen, tels qu'ils se dégagent des études récentes et de quelques-unes des communications présentées ici, il faut partir d'abord, sans nul doute, de la composante classique. On ne peut pas parler d'humanisme, du moins dans l'acception qui nous préoccupe, sans la présence de la civilisation de l'Antiquité. Nous la trouvons chez les Grecs en premier lieu, mais elle n'est pas absente non plus chez les Slaves du Sud ou bien chez les Roumains. Naturellement, chez les Grecs l'intérêt se porte surtout vers l'antiquité hellénique. Les Roumains sont partis de l'angle optique de la latinité, mais leur image s'est assez tôt enrichie des valeurs de la Grèce classique.

Seconde composante — je reprends le terme de M. Cassimatis — l'affirmation de l'homme. Elle est, évidemment, différente dans l'humanisme et dans le mouvement des Lumières, malgré tout ce qui relie ces deux grands courants, ces deux étapes de la pensée européenne. Si, avec l'humanisme, une conscience nouvelle de la valeur de l'homme s'affirme incontestablement dans les cultures sud-est européennes, il n'est pas moins vrai que cette attitude, qui tient à la fois de la pensée et du sentiment, a ses propres caractères et ses limites particulières. Prenons, par exemple, le domaine de l'histoire. On se rappelle le principal mérite que Fueter attribuait à l'historiographie italienne de la Renaissance, celui d'avoir sécularisé la pensée historique. Peut-on parler, dans le Sud-Est, d'une laïcisation de l'histoire — ce qui, d'ailleurs, même pour l'Italie, est loin de signifier une conception athée de l'univers — sans forcer le sens du terme ? M. Stănescu vient d'insister, avec beaucoup de raison, sur une causalité humaine qui se fait voir dans les écrits historiques des humanistes et qui ne cesse de gagner en importance. Les historiens arrivent, en effet, à démêler dans la trame du devenir humain de nombreuses causes qui tiennent des buts que l'homme propose à son activité. Mais le fond de la pensée reste religieux, et l'on peut justement voir de manière concrète, dans le rapport qui s'y établit entre l'humain et le divin, l'une des limites de cet humanisme. Lorsque M. Stănescu parle d'une espèce d'„autorégulation“ de l'histoire, d'une histoire qui se fait en quelque sorte d'elle-même, par le jeu des forces qui ont leur sources dans l'homme, il a, dans un certain sens, raison. Mais

au-dessus plane la divinité et c'est elle qui continue à diriger le processus historique. De plus loin ou de plus près, la Providence conduit toujours le pas de l'homme.

C'est à cause de ce vieux fonds de pensée qui se conserve très fort que M. Dimaras a pu parler d'un „humanisme religieux“, tandis que M. Duțu, en Roumanie, se croyait autorisé d'envisager l'existence d'un „rationalisme orthodoxe“. Je trouve les deux termes adéquats, car ils mettent chacun à sa manière l'accent sur l'un des aspects fondamentaux de l'humanisme sud-est européen.

La poursuite d'un anoblissement par la culture s'inscrit aussi parmi les tendances fondamentales de cet humanisme et c'est à juste raison que M. Căndea a insisté récemment là-dessus. L'idée se retrouve un peu partout et, issue d'une curiosité accrue, elle lui offre en même temps un but et une justification. Sans jouer encore le rôle d'infaillible instrument de transformation sociale qu'il aura pour les adeptes des Lumières, le livre anoblit l'homme par les valeurs spirituelles qu'il transmet et qu'il suscite. Mais sacré et profane sont encore confondus et, dans l'émouvant éloge de la lecture du Moldave Miron Costin, c'est sur le Livre par excellence, l'Écriture sainte, qu'il insiste surtout. La lecture profane gagne toutefois en importance et les bibliothèques de certains humanistes sont remarquables. Les auteurs grecs et latins y occupent une place de choix.

La valeur qu'on accorde à la culture, le rôle actif qu'on lui attribue ont contribué à faire de l'intellectuel de l'époque le militant d'un idéal de redressement de la société. Je me suis permis, il y a quelque temps, en parlant de l'humanisme roumain, de le qualifier d'humanisme „civique“. Loin de moi, assurément, l'idée de l'assimiler à l'humanisme du Quattrocento florentin, dont le contenu idéologique, l'horizon culturel et les circonstances historiques présentent de si profondes différences. Ce que je voulais faire ressortir par l'épithète mentionnée, c'était justement le caractère militant du mouvement, le sentiment net que vous laissent les intellectuels de l'époque d'avoir eu la conscience d'une mission à remplir. Cette mission n'était pas de transformer la société dans sa structure, mais de lui donner par la culture, par le développement de ses connaissances et de sa capacité d'expression, par l'image du passé qu'elle lui proposait, les moyens de se relever. S'adressant le plus souvent à une couche assez restreinte, elle avait pourtant en vue l'ensemble d'un peuple. C'était, s'il est permis d'employer ce terme pour une période où les nations n'étaient pas encore formées, une mission nationale.

Or, prise en ce sens, l'épithète me semble convenir à l'ensemble du mouvement, qui se développe chez des peuples soumis à une puissance étrangère et qui ont, donc, à recouvrer une situation perdue. On est à plusieurs reprises revenu ici-même — et plus particulièrement nos collègues bulgares — sur le caractère de facteur actif et conscient de transformation dans un sens progressif que présente en général la culture du Sud Est européen à l'époque ottomane. Elle est sans doute une arme de combat, mais avant de devenir, avec les Lumières, aussi un instrument dans la lutte sociale, elle a surtout, à l'époque humaniste, une fonction d'ordre national. Ainsi, il paraît juste d'inscrire également, à côté des caractères que nous venons d'évoquer sans en épuiser la liste

l'aspiration à la liberté, le sentiment de la dignité nationale, comme autant de composantes de l'humanisme sud-est européen.

—Je passerai maintenant, avec votre permission, à quelques-uns des problèmes qui restent encore ouverts et vers lesquels la Commission d'histoire des idées aimerait voir se diriger l'attention des spécialistes.

D'abord, les questions de chronologie et de décalage. Je parlais d'une façon très vague, pour la période de début, de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, en pensant surtout à la réorganisation de l'école patriarcale par Cyrille Loukaris et à l'activité de Théophile Corydalée. Sans s'exclamer : „enfin, Malherbe vint“, il est indubitable que nous avons là un moment essentiel, dont les suites se firent sentir dans l'ensemble du Sud-Est européen. Mais il reste le problème des précédents, des rapports avec le premier humanisme, et, pour la Grèce elle-même, de l'activité déployée à l'époque précédente dans les régions grecques qui n'étaient pas soumises à la Porte et avaient conservé, par leur situation particulière, des relations avec l'Occident. Il y a, d'autre part, les décalages chronologiques d'une région à l'autre, dus au caractère particulier des circonstances historiques que traverse chaque région, au degré de formation du milieu de culture local, à sa capacité d'accueillir et de faire fructifier des idées nouvelles.

Le second problème me semble être celui des contacts et des voies de contact entre l'humanisme sud-est européen et le grand courant européen à son stade tardif. Il n'y a plus à insister sur l'importance de l'Italie et surtout de l'Université de Padoue, sur lesquelles nous avons déjà des études substantielles. Il y a toutefois encore du progrès à faire dans la connaissance des rapports entre le contenu de l'enseignement italien et celui des écoles du Sud-Est de l'Europe ou bien de la carrière ultérieure et la physionomie intellectuelle des anciens élèves de Padoue. Pour une partie des Slaves du Sud et pour une partie des Roumains, très importants sont les contacts avec l'Europe centrale, germano-hongroise. Pour les milieux roumains de Transylvanie, on a tâché de surprendre des signes avant-coureurs de l'humanisme au XVI<sup>e</sup> siècle, époque où les Roumains transylvains donnaient à la culture hongroise une personnalité de la taille de Nicolaus Olahus. Pour les Roumains encore, mais cette fois-ci pour ceux de Moldavie en premier lieu, très riche en résultats a été le contact avec les écoles polonaises, dominées à l'époque par l'humanisme de la Contre-Réforme.

Un troisième point qui mérite toute notre attention est celui que j'appellerais de l'intégration et des caractères spécifiques. Il est incontestable que chaque peuple a apporté sa contribution particulière, déterminée par l'état de son développement et par les besoins qui lui étaient propres. Mais au-delà de tout ce qui peut être différent dans le mouvement culturel grec, serbe ou roumain, il y a sans doute des caractères qui leur sont communs et qui permettent justement d'envisager l'existence de courants de culture sud-est européens. À cette première intégration des mouvements régionaux dans un courant concernant, malgré les décalages et les différences d'une région à l'autre, la zone prise dans son ensemble, se superpose le second aspect de l'intégration, et qui n'est pas de moindre importance, à savoir celui de l'humanisme sud-est euro-

péen, avec ses propres décalages et caractères spécifiques, dans le courant général de l'humanisme européen. Si les relations entre les différentes parties de l'Europe n'ont pas manqué non plus aux époques antérieures et les contacts du monde byzantin, dans les deux sens, ont été trop étendus pour nous y attarder encore, il est indéniable que pour l'époque moderne et pour les antécédents plus directs de notre culture actuelle, l'humanisme représente la première étape de l'intégration du Sud-Est dans les grands courants de la culture européenne. Il sera suivi, au XVIII<sup>e</sup> siècle, par une seconde étape, celle du mouvement des Lumières, dont les résultats gagneront en profondeur et le rythme sera beaucoup plus accéléré. L'Europe du Sud-Est donnera alors, ainsi qu'on l'a déjà souligné, la sensation d'un effort soutenu pour rattraper tout le temps que des circonstances historiques défavorables lui avaient fait perdre.

Un autre problème à scruter attentivement, car de sa solution dépendent la juste évaluation de l'humanisme sud-est européen et une vue plus précise des circonstances de sa genèse, est indubitablement celui des résistances que rencontrent dans les différentes régions l'écllosion et la diffusion des idées nouvelles. Nous parlons, et je crois que nous sommes en droit de le faire, de pensée et d'attitudes humanistes, d'une certaine affirmation de l'homme dans le sens de la Renaissance, d'une vision exaltante de l'Antiquité classique. Le milieu culturel reste pourtant imbu d'éléments traditionnels, remontant souvent à l'orthodoxie byzantine et qui exercent une pression très forte et impriment des limites assez strictes à tout essai de renouvellement. M. Tachiaos a analysé d'ailleurs avec sa compétence bien connue le fonds de pensée athonite qui anime, très tard encore dans le courant du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'activité d'un chef de file tel que Paissy Velitchkovskij.

Notons encore dans notre agenda la question de l'origine sociale des humanistes du Sud-Est de l'Europe. Le premier humanisme, et en un certain sens le plus authentique, l'humanisme italien, a été — au-delà, naturellement, des détails — l'expression, sur le plan de la culture, d'une classe montante dans l'histoire, qui était la bourgeoisie italienne. L'expansion du mouvement en Europe occidentale et centrale fait déjà apparaître des situations plus complexes. À l'époque de son humanisme, le Sud Est ne connaissait pas encore de vraie bourgeoisie ; elle se formera lentement, plus tôt chez les Grecs, ensuite chez les autres. Il faut voir, donc, les milieux d'où proviennent les humanistes et ce qu'ils apportent de ces milieux aussi bien comme horizon spirituel que du point de vue des attitudes sociales et politiques, sans oublier, sans doute, l'écart toujours possible entre le point de départ et celui d'arrivée. Et s'il n'y a pas lieu de considérer l'humanisme sud-est européen comme un mouvement bourgeois, on peut être toujours d'accord avec M. Stănescu, qu'il est nécessaire de voir un rapport entre cette forme de culture et le développement urbain de son temps.

Il y a encore des progrès à faire dans l'analyse même du legs écrit de l'époque. On s'est tourné de préférence vers les historiens — dans mon pays surtout —, parce que leurs œuvres répondent abondamment à nos interrogations concernant la vision du monde, le rôle de l'homme, les idées sociales et politiques. Un nouvel examen d'ouvrages à caractère philosophique est aussi en train de se faire. Il y a assurément encore

beaucoup à glaner dans d'autres catégories de sources. Même celles qui, par leur nature, sont les moins aptes à nous éclairer directement sur les phénomènes qui nous intéressent, comme les œuvres religieuses ou celles qui sont plus particulièrement rattachées à la pensée et à la morale de l'Église, restent intéressantes pour l'étude des résistances dont nous parlions tantôt et pour un jugement d'ensemble sur le milieu de culture. Des témoignages encore assez rares pour la période envisagée, mais d'un intérêt très vif, sont ceux de nature plus intime offerts par les correspondances, notes de lecture, notices à caractère autobiographique etc.

Il serait oiseux d'insister sur la nécessité de continuer les recherches sur l'évolution des idées et leur diffusion sociale par l'étude de l'enseignement — programmes, contenu, élèves etc. — où, par exemple, on a pu assez clairement surprendre, aux Académies princières de Bucarest et de Jassy, le passage, dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une école plutôt humaniste, à une école où, sous l'influence du mouvement des Lumières, l'enseignement des sciences acquiert un rôle tout à fait nouveau.

À côté de l'enseignement, se placent les bibliothèques, dont l'étude n'est pas d'aujourd'hui, mais qui a fait dernièrement des progrès sensibles. Elle ne cesse de nous apporter des révélations de premier intérêt, aussi bien sur les lectures des éléments actifs du mouvement, des créateurs — comme c'est le cas de la grande bibliothèque, reconstituée maintenant en sa majeure partie, du stolnic Constantin Cantacuzène —, que sur celles des éléments récepteurs, des simples lecteurs, qui ne nous intéressent pas moins que les premiers.

Ce n'était pas dans mon intention de dresser le répertoire complet des problèmes encore ouverts ou des domaines où la recherche doit se poursuivre encore. J'ai l'impression qu'on a déjà fait un bon bout de chemin dans la connaissance du courant humaniste dans le Sud-Est de l'Europe, que déjà des résultats intéressants ont été obtenus et que nous n'avons qu'à continuer un travail qui ne peut être que long, parfois décevant, mais dans l'ensemble plein de promesses. Dois-je encore ajouter que ce travail ne pourra être fructueux que s'il est mené en étroite collaboration par les spécialistes de tous nos pays et par ceux qui s'intéressent à nos régions ? Car le but que nous poursuivons — ne l'oublions jamais ! — reste celui de dégager, en nous basant sur la connaissance approfondie de chaque partie de l'ensemble, l'image unitaire du développement spirituel de l'Europe du Sud-Est.

## XI

# CULTURE ROUMAINE ET CULTURE EUROPÉENNE AU XVII<sup>e</sup> ET AU DÉBUT DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

Je dois avouer dès le début, pour dissiper tout malentendu, que je suis loin de partager l'opinion de ceux qui croient que l'Europe s'arrêtait, aux siècles passés, quelque part au centre de notre continent et qu'il y a eu ensuite une lente annexion des parties orientales, un élargissement du continent spirituel jusqu'aux limites — si encore on veut bien l'admettre ! — de son cadre géographique. Au contraire, je suis de l'avis de ceux qui considèrent que la culture de l'Europe orientale, malgré ses caractères si marqués par rapport à la culture de l'Occident médiéval, constitue une zone pleine d'intérêt de la culture européenne de l'époque. Ceci fait que la culture roumaine, étant donné qu'elle en faisait partie depuis ses origines, n'avait pas à établir des contacts avec la culture européenne comme avec une chose extérieure à elle-même.

Il n'en reste pas moins que ces contacts envisagés comme des relations entre une partie et le tout, ont connu des directions et des formes nouvelles à l'époque qui nous préoccupe et se sont avérés féconds en résultats. Ce qui constitue leur caractère principal, c'est que, par des voies indirectes surtout, dans les premiers temps, par des voies toujours plus directes, ensuite, les relations extérieures de la culture roumaine au XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle aboutissent principalement aux grands foyers de culture de l'Europe occidentale et centrale.

Il va sans dire, d'autre part, que l'action exercée par les rapports qui s'établissent entre la culture roumaine et celle des différents autres peuples de l'Europe ne peut d'aucune manière être considérée comme un simple transfert de valeurs culturelles, comme un phénomène d'„acculturation“, en prenant ce terme à la mode dans son sens le plus brutal. Il y a eu en permanence, au-delà des circonstances historiques qui favorisaient tels ou tels contacts, des besoins issus du développement de la société roumaine et auxquels cette dernière dut trouver une solution sur le plan de la culture aussi bien que sur celui de l'activité pratique, une manière d'adapter les nouveaux emprunts aux situations existantes et de les intégrer au vieux fonds de culture qui demeurerait vivant, et jusqu'à très tard, sous de nombreux aspects. On est en droit de parler, en fin de compte, des choix qui s'effectuèrent, d'une façon propre de réagir, d'une assimilation créatrice, qui assurèrent l'originalité de la culture roumaine dans l'ensemble de la culture européenne.



Ce que je me propose de faire ressortir dans cette conférence, c'est justement la perméabilité de notre ancienne société aux apports culturels de l'extérieur, les sources différentes dont elle s'est alimentée et les voies par lesquelles s'établirent ces relations, pour voir ensuite, très brièvement, comment furent fructifiées par les Roumains les idées et les impulsions qui leur vinrent du dehors.

Jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la culture roumaine s'était développée principalement sur des traditions byzantines et en contact étroit avec les cultures slaves, surtout avec celle des Slaves du Sud. Sa langue d'expression fut le slave. C'est pourquoi cette culture slave des pays roumains est communément qualifiée de „culture slavo-roumaine“. Mais déjà au XVI<sup>e</sup> siècle la domination dans la société roumaine de la culture slavonne traditionnelle avait commencé à subir de sérieuses atteintes. Le courant des traductions en roumain, dont les origines se placent, à ce qu'il paraît, vers la fin du siècle précédent, connut des progrès sensibles, à la circulation manuscrite des textes s'ajoutant, depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, une remarquable activité typographique qui répandit le livre religieux roumain dans toutes les trois provinces historiques — Transylvanie, Valachie et Moldavie. Vers la fin du siècle commençait aussi une activité historiographique en roumain, dont les originaux se sont malheureusement perdus.

Certains contacts avec des courants occidentaux de culture ne manquent pas non plus. Ils se firent, pour les Moldaves, par l'intermédiaire de la Pologne, où se trouvaient presque en permanence des groupes de boyards réfugiés et où l'on envoyait parfois des jeunes gens aux études, et aussi par l'enseignement que des missions catholiques commencèrent à organiser en Moldavie même. Une tentative princière d'établir un enseignement en latin, d'orientation protestante, échoua à cause de la brièveté du règne de son initiateur, Jacques Basilikos l'Héraclide, dit le Despote (1561—1563). La Transylvanie était à la même époque le lieu de refuge habituel des familles de boyards de la Valachie, lors des conflits qui les mettaient constamment aux prises avec le prince régnant. En Transylvanie, dans les milieux hongrois et saxons, un courant humaniste puissant s'était développé, auquel contribuèrent aussi des Roumains d'origine, parmi lesquels le plus important fut Nicolaus Olachus, primat de Hongrie et ami d'Erasme.

Pour compléter ce tableau très sommaire, il faut mentionner encore au moins un élément dont l'importance s'accroîtra au siècle suivant : l'arrivée, en Moldavie et en Valachie, dans la suite des princes ou attirés par différents intérêts, de nombreux Grecs, parmi lesquels des intellectuels, laïques et surtout ecclésiastiques. En même temps, l'affermissement de l'emprise ottomane sur les deux principautés rendit plus fréquents les voyages des Roumains à Constantinople et les contacts, dans la capitale de l'Empire, avec les milieux grecs et leur culture.

Tous ces facteurs nous les retrouverons au XVII<sup>e</sup> siècle, avec une action plus profonde sur la culture roumaine, qui cherchait des voies nouvelles de développement. Le phénomène le plus riche en conséquences fut sans doute la diffusion de la connaissance du grec ancien et du latin dans la société roumaine, qui permit l'éclosion dans notre culture d'un courant humaniste. Bien que tardif et limité dans ses conceptions et dans son aire d'expansion sociale, cet humanisme roumain n'en repré-

sente pas moins un progrès décisif par rapport à la vieille culture slavo-roumaine, de tradition byzantine et de caractère ecclésiastique et féodal; il a constitué en même temps, par les éléments rationalistes qu'il véhiculait, une préparation nécessaire du terrain pour la réception, dans les circonstances nouvelles où se trouvait notre société pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, des idées des Lumières, qui marquerent une nouvelle étape dans l'histoire de la culture roumaine.

Le premier domaine que nous devons examiner est sans doute celui de l'enseignement. Des études récentes — dues à V. Papacostea, Șt. Birșănescu, I. Ionașcu, Gh. Cronț et à d'autres — ont ajouté des chapitres importants à nos connaissances sur cette matière. Il faut y distinguer d'abord l'enseignement reçu dans le pays même et celui suivi à l'étranger. Dans cette seconde catégorie, le nombre des jeunes qui allèrent se former dans des écoles hors de leur propre pays connut évidemment une augmentation très sensible. Les directions qu'ils prenaient à cette fin étaient variées. Certains se dirigeaient vers les régions russes, surtout à Kiev, où le grand métropolite d'origine roumaine, Pierre Moghilă, avait réorganisé l'enseignement. Très importantes pour la formation des jeunes Roumains au XVII<sup>e</sup> siècle furent les écoles polonaises. Dans de telles écoles acquirent leur instruction les chroniqueurs moldaves Grișe Ureche et Miron Costin et compléta la sienne le fils de ce dernier, Nicolas. Non moins importante fut la fréquentation de la „grande école“ grecque de Constantinople, à laquelle Théophile Corydalée avait infusé, par son patronnage du patriarche Cyrille Loukaris, un esprit nouveau, sur lequel nous aurons à revenir. Les plus illustres élèves roumains de cette Académie du Patriarcat furent sans doute Nicolae Milescu, célèbre par ses relations de voyage en Sibérie et en Chine, et Dimitrie Cantemir. Mais on poussa aussi plus loin et les contacts directs avec les institutions d'enseignement occidentales ne manquèrent pas non plus. En Italie, où s'était déjà formé un prince qui régna dans les deux principautés pendant les premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle — Radu Mihnea —, Venise, Padoue, que Miron Costin considérait comme égale à „ce qu'était autrefois pour les Grecs Athènes“ et où Constantin Brîncoveanu envoyait ses bourgeois, recrutés aussi parmi des fils de roturiers, Rome même, attirèrent de Roumains en quête d'une formation supérieure. C'est à Padoue, dont le rôle fut si grand dans le développement culturel du Sud-Est européen à cette époque, qu'acheva son instruction en 1667—1669, après avoir passé par Constantinople, le stolnic Constantin Cantacuzino, personnalité complexe, qui joua un rôle de premier plan dans la vie politique et dans la culture de la Valachie à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mentionnons encore que Vienne aussi fut parfois fréquentée par des jeunes Roumains et même Paris. Il ne faut pas oublier non plus, pour les seigneurs des deux Principautés, et surtout pour ceux de Valachie, la fréquentation des collèges réformés de Transylvanie. Ce qui était commun à presque toutes ces institutions d'enseignement, malgré leur orientation différente, c'était l'accent qu'elles mettaient sur les langues anciennes — sur le latin surtout en Pologne et sur le grec à Constantinople — et la place qu'on y accordait à la culture de l'Antiquité.

Mais, malgré toute l'importance qu'a pu avoir dans la formation intellectuelle des nouvelles générations l'instruction reçue dans les écoles

de l'étranger, le phénomène le plus riche en conséquences dans ce domaine se passait à l'intérieur même de nos pays. Ici encore, il faut distinguer plusieurs catégories d'enseignement. Les fils des princes et des grands seigneurs acquéraient habituellement leur éducation à la maison, avec des maîtres qui étaient souvent des étrangers et, à cette époque — au XVII<sup>e</sup> siècle et durant une bonne partie du XVIII<sup>e</sup> —, pour la plupart des Grecs. Ainsi, Dimitrie Cantemir, à Jassy, fut l'élève de Jérémie Cavelas, traducteur en grec des *Vies des Papes* de Platina, qui avait fait ses études à Leipzig et à Vienne et qui enseignait aussi à des fils de grands boyards. Son frère Antiochus fera instruire ses fils par le moine grec Azarius Cigalas, de Santorin. Jean Papa Comnène et Spandonis, grand rhéteur du Patriarcat de Constantinople, furent les professeurs d'un des plus cultivés princes de Moldavie, Constantin Duca (1693—1695, 1700—1703).

Il y avait ensuite, l'enseignement imparti par les missionnaires catholiques, franciscains et surtout jésuites, avec son centre le plus important dans la capitale de la Moldavie, à Jassy. Bien que l'on ne puisse pas parler de la présence d'un collège jésuite à Jassy, ni même d'une parfaite continuité de cet enseignement catholique durant le XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, il faut lui reconnaître le mérite d'avoir su attirer parmi ses élèves aussi des orthodoxes, fils de boyards, qui y reçurent parfois une solide instruction en latin. Il y avait sans doute quelque vérité dans l'affirmation, évidemment exagérée, du missionnaire Francesco Renzi, qui se vantait en 1693, dans une lettre à la Propagande, que, grâce à ses efforts, à ce moment-là „toute la fleur de la noblesse moldave“ parlait le latin, bon nombre d'entre eux étant aussi „de très bons philosophes“.

Malgré l'apport incontestable des études faites à l'étranger, de l'emploi des précepteurs dans les grandes maisons et de l'enseignement offert par les missionnaires — au XVIII<sup>e</sup> siècle d'autres écoles particulières feront encore leur apparition — l'action la plus efficace pour le développement culturel des Pays roumains reste celle qu'ont exercée les institutions issues de l'initiative de l'État. Je ne m'occuperai ici, ni des vieilles écoles de culture slavonne, qui continuèrent à vivre jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, ni, en général, de l'enseignement à caractère élémentaire, malgré l'intérêt présenté par les progrès de l'emploi du roumain comme langue d'enseignement. Je voudrais seulement m'arrêter un moment sur l'effort qui, au XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup>, s'applique à doter les deux principautés d'un enseignement public plus évolué, qui se trouve aux origines de notre enseignement supérieur.

On connaît depuis longtemps la création par Vasile Lupu, à la fin de 1639 ou au début de 1640, d'un collège à Jassy, sur le modèle de celui de Kiev, fondé en 1632 par Pierre Moghilă. D'ailleurs, ce fut ce dernier qui envoya au prince de Moldavie les quatre professeurs du nouvel établissement, ayant à leur tête l'ancien recteur de Kiev, Sophronius Poczacki. Nous sommes assez mal informés sur les matières enseignées, qui semblent avoir compris la grammaire, la rhétorique et la dialectique — l'ancien *trivium* —, à côté de notions de philosophie et de théologie. Ce qui apparaît très clairement, c'est le rôle du latin comme langue principale de cet enseignement. Après 1647, date de la mort de

Pierre Moghilă, il semble que le latin ait cédé la place au grec. Si dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, de nombreux professeurs grecs — parfois d'un grand renom, tels que Nicolas Kérameus, Theodore de Trébizonde ou Jérémie Cacavelas, qui a été déjà mentionné — sont signalés comme ayant fait de longs séjours en Moldavie, les sources, du moins dans la mesure où elles sont connues aujourd'hui, ne permettent pas d'affirmer l'existence d'une institution scolaire stable, dont on puisse suivre l'existence pas à pas. Ceci arrivera seulement au début du siècle suivant, grâce à l'initiative du prince Nicolas Mavrocordat qui en 1714 fonda ce qu'on a appelé l'Académie princière de Jassy.

Pour la Valachie, c'est le mérite de Victor Papacostea d'avoir mis en lumière la fondation, en 1646, d'une „école grecque et latine“ à Tîrgoviște, sur l'initiative du postelnic Constantin Cantacuzino et aux frais du prince Matei Basarab. Elle eut comme organisateur et comme principal maître Pantaléon Ligaridis, originaire de l'île de Chios, qui, avant de passer en Valachie, avait fait de brillantes études à Rome et enseigné à Constantinople. À l'école de Tîrgoviște, il donnait, selon son propre aveu, ses leçons de rhétorique et de logique en grec et en latin, devant une classe de 12 élèves, dont on a pu identifier deux fils du postelnic Cantacuzino et un futur métropolitain de Transylvanie, Daniel le Pannonien.

L'école grecque et latine de Tîrgoviște ne survécut pas à son fondateur. Ainsi que pour la Moldavie, nous sommes informés sur de nombreux professeurs étrangers qui se trouvèrent pendant un certain temps à Bucarest, mais nous ne pouvons pas suivre l'existence stable d'un enseignement organisé par l'activité princière pendant les décennies qui suivirent la mort de Matei Basarab. Il paraît toutefois qu'un effort considérable dans cette direction ait été fait par Șerban Cantacuzino, bien qu'on l'eût dépossédé récemment du mérite d'avoir fondé l'Académie princière de Bucarest, telle qu'elle fonctionna tout le long du XVIII<sup>e</sup> siècle et jusqu'en 1821. Victor Papacostea et puis, indépendamment de lui, Ion Ionașcu sont arrivés à la conclusion que la fondation d'une institution à fonctionnement permanent doit être attribuée à Constantin Brîncoveanu et qu'à la date traditionnelle de 1679 il faut substituer celle de 1694 ou 1695. N'oublions pas néanmoins qu'ultérieurement la question a été rouverte par le savant grec Cléobule Tsourkas, qui ne se contente pas de rétablir la paternité de Șerban Cantacuzino, mais tâche de remonter encore plus haut dans le temps, jusqu'au règne de Georges Duca (1673-1678). Ce qui reste en tout cas certain, c'est que pour le moment du moins nous ne pouvons parler d'une continuité de cet enseignement grec et d'une stabilité dans ses programmes qu'à partir de la dernière décennie du XVII<sup>e</sup> siècle (Mme Ariadna Camariano-Cioran, qui prépare un grand ouvrage sur les Académies de Bucarest et de Jassy, se propose de plaider pour l'année 1689). L'organisateur et le premier directeur de l'école de Brîncoveanu fut Sévastos Kyminitis, ancien professeur à l'Académie de Constantinople. Selon le règlement de 1707, qui nous a été conservé, l'école de Bucarest, installée au monastère St. Sabbas, disposait à ce moment de trois professeurs. Deux d'entre eux enseignaient la langue et la littérature grecques, avec des exercices de grammaire, de poésie et d'épistolographie. Ils lisaient et commentaient avec leurs

élèves la plupart des écrivains grecs classiques : Homère, Pindare, Sophocle, Euripide, les historiens Thucydide, Xénophon, Plutarque, les discours d'Isocrate et de Démosthène etc. Le premier professeur, qui faisait aussi fonction de directeur, était chargé de l'enseignement philosophique. Les matières à caractère philosophique étaient au nombre de sept, parmi lesquelles nous rencontrons aussi la rhétorique. Selon le règlement de 1707, leur succession était la suivante : logique, rhétorique, physique, „du ciel“, „de la génération et de la corruption“, „de l'âme“ et métaphysique. Il faut y ajouter l'éthique que l'on enseignait aussi. L'on a conservé de nombreux cahiers de cours et d'exercices, qui font voir que l'enseignement philosophique dans l'Académie princière de Bucarest — tout comme un peu plus tard, dans celle de Jassy — se basait principalement sur l'œuvre de Théophile Corydalée, qui, à son tour, s'inscrivait dans le courant néo-aristotélicien, ayant son centre à l'Université de Padoue (Corydalée avait été l'élève, à Padoue, de Cesare Cremonini). Au fond, les cours donnés à Bucarest et à Jassy constituaient un ample commentaire des écrits d'Aristote, fait avec une remarquable liberté d'esprit par rapport aux enseignements de l'Église. Ce néo-aristotélisme, un peu en retard, au moment où il domine dans nos écoles, sur le mouvement philosophique de l'Europe occidentale, considéré dans ses œuvres les plus avancées, avait néanmoins le grand mérite d'ouvrir de larges perspectives philosophiques et de véhiculer, malgré toutes les protestations d'attachement à la foi orthodoxe, des conceptions qui frisaient parfois le matérialisme. Son aversion pour la scolastique, son effort de séparer nettement le domaine de la philosophie de celui de la théologie, ses idées sur la matière et le mouvement, sur le rôle des sens dans la formation de nos connaissances justifiaient le titre que Cléobule Tsourkas donnait à sa thèse parue à Bucarest en 1948 sur la vie et l'œuvre de Théophile Corydalée : „Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans“. D'ailleurs, ce caractère novateur de la philosophie de Corydalée est démontré aussi par l'opposition acharnée qu'elle rencontre à Constantinople et par l'accusation d'athéisme jetée à son auteur.

Cela ne veut pas dire, bien sûr, que l'enseignement religieux a été absent des Académies princières de Bucarest et de Jassy. Le contraire serait étonnant dans les conditions de l'époque. On y donnait aussi, d'autre part, des notions de sciences mathématiques — arithmétique, géométrie et trigonométrie — ainsi que des éléments de médecine, mais ce bagage scientifique, sur lequel nous sommes assez mal renseignés, devait être assez maigre pendant la première époque de fonctionnement des Académies princières. L'intérêt principal de leur enseignement, et surtout de celui de la fondation de Brîncoveanu dont l'action dans le monde orthodoxe fut plus étendue, réside sans doute dans la connaissance de la culture grecque classique qu'il a répandue et dans l'horizon plus large qu'il a ouvert à la pensée.

À côté de la diffusion des connaissances par l'école, il faut tenir compte aussi de celle qui se faisait par le livre. Le problème des lectures est sans doute fondamental pour la détermination du degré de culture d'une société et pour l'orientation de cette culture. Les efforts de nos chercheurs dans cette direction se sont multipliés ces derniers temps,

mais les difficultés qu'ils rencontrent sont très grandes. Les bibliothèques de l'époque se sont généralement dispersées, la plupart des livres

au livre imprimé il faut d'ailleurs ajouter le manuscrit qui, jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, garde son rôle fondamental dans la lecture — se sont perdus, les renseignements fournis par les sources, pleins d'intérêt pour la diffusion du livre et la constitution des bibliothèques particulières et d'institutions publiques, sont habituellement vagues ou très fragmentaires, les cas heureux de conservation d'inventaires se présentent trop rarement. Toutefois, on peut constater d'une manière assez sûre, à défaut de rigoureuses déterminations d'ordre quantitatif, un élargissement de l'intérêt pour le livre, une diffusion sociale plus étendue de la lecture. Naturellement, les masses paysannes se nourrissent toujours de leur belle culture de transmission orale. Mais, même pour les illettrés, il faut tenir compte du contact qui s'établit avec la culture écrite par l'intermédiaire de la lecture que l'on écoute ou, même, dont le contenu est raconté. C'est ce qui explique la pénétration dans le folklore de nombreux thèmes provenant des livres dits „populaires“. Il y a, ensuite, une couche de lecteurs — rurale et urbaine en même temps (prêtres et chanoines, petite noblesse campagnarde, parfois des paysans, puis des négociants et artisans des villes) — qui trouvent leur aliment dans les mêmes livres populaires et dans les lectures religieuses. Dans de nombreuses maisons de boyards se formèrent de vraies bibliothèques, qui ne comprenaient pas seulement des livres ou des manuscrits en roumain — textes originaux ou traductions — mais aussi — et surtout, pour les plus développées d'entre elles — des livres en langues étrangères. Les vieilles bibliothèques théologiques et slaves des institutions ecclésiastiques — monastères et évêchés — se renouvellent elles-mêmes et s'enrichissent continuellement. Les écoles, à leur tour, disposent de bibliothèques : la mise en ordre de celle de St. Sabbas en 1714, fut réalisée par le professeur Marc Porphyropoulos et Nicolas de Porta, grâce à un travail de deux mois.

Naturellement, la bibliothèque des Mavrocordat, célèbre en Europe lorsqu'après la mort de Nicolas Mavrocordat, survenue en 1730, on parlait de sa vente, parmi les amateurs s'étaient inscrits le pape, l'empereur Charles VI et le roi d'Angleterre —, met dans l'ombre, avec ses éditions rares et ses manuscrits précieux, toutes les autres. Mais, constituée par trois générations de bibliophiles et soumise aux hasards de la carrière agitée de ses maîtres, elle est moins significative pour le développement culturel des Pays Roumains. Notons toutefois que, récemment, le professeur Valentin Georgescu a pu démontrer que toute l'activité juridique déployée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du suivant est liée à des ouvrages qui se trouvaient dans cette bibliothèque. L'on est en droit d'attendre, dans cette direction, de nouvelles surprises des recherches futures.

Toutefois, d'autres bibliothèques, moins riches, sont plus représentatives pour le niveau de la culture atteint par les Roumains vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au commencement du XVIII<sup>e</sup>. Ainsi, par exemple, le boyard valaque Matei Crăulescu, qui n'était pas un „professionnel“ de la culture, trouvait nécessaire de mentionner dans son testament de 1719, à côté des nombreuses terres et autres biens qu'il laissait à ses enfants,

les 124 livres de sa bibliothèque, contenant des ouvrages „de philosophie, de grammaire, de politique, de théologie, d'histoire, en latin, en italien etc. etc.“ Il accompagnait ce legs du conseil pour ses deux fils de poursuivre leurs études, „et même qu'ils soient envoyés à l'étranger pour étudier, s'il sera possible“. En fait de langue, il croit nécessaire qu'ils apprennent „le grec et surtout le latin et l'italien“.

Les derniers temps, grâce aux recherches de C. Dima-Drăgan, nos connaissances sur la bibliothèque du stolnic Constantin Cantacuzino se sont beaucoup enrichies. Cette bibliothèque dont le premier fonds était dû au père de l'historien et grand homme de culture, le postelnic C. Cantacuzino, a bénéficié aussi des acquisitions d'autres membres de la famille. Mais ce sont surtout des achats et des dons reçus par le „stolnic“, durant le demi-siècle qui sépare son départ pour l'Italie en 1667 de sa tragique mort en 1716, qui lui ont assuré un remarquable développement et sa valeur principale pour l'histoire de la culture. Dépouillée d'une grande partie de ses livres — et probablement de ceux considérés comme les plus précieux — par Nicolas Mavrocordat après la mort du stolnic, cette bibliothèque des Cantacuzino, déposée au monastère fondé par eux à Mărgineni, comptait encore en 1839, selon un inventaire découvert par C. Dima Drăgan, 310 volumes (avec les acquisitions ultérieures, mais sans les livres à caractère religieux) ; la plus grande partie d'entre eux se trouvent, depuis 1901, dans la Bibliothèque de l'Académie, où ils ont pu être identifiés. D'autre part, les investigations du même chercheur ont réussi à dépister d'autres exemplaires encore, ce qui fait que, des livres ayant appartenu au stolnic, on connaît maintenant plus de 400. Ils attestent la culture solide et l'intérêt multilatéral de leur possesseur ; souvent ils portent des notes marginales de sa main. À côté de vieilles éditions d'ouvrages importants, il s'y trouvait des livres fraîchement parus, ce qui dénote l'attention accordée par le stolnic au mouvement culturel contemporain. En fait de langues de lecture, ce qui frappe surtout c'est la présence massive — dominante même pour ce que nous connaissons — des livres en latin. Remarquable helléniste et latiniste, connaissant le slavon, le stolnic connaissait parmi les langues modernes, en premier lieu, l'italien, mais aussi le français et l'allemand, peut-être le turc. Sa bibliothèque contenait des livres d'histoire — ses lectures étendues dans ce domaine sont attestées aussi par son œuvre historique —, des ouvrages littéraires de la Renaissance italienne à côté des écrivains de l'Antiquité greco-latine, des écrits de théologie et de droit. Deux gros lots de livres sont très significatifs pour ses intérêts intellectuels. L'un d'entre eux nous fait voir ses préoccupations d'ordre scientifique — mathématiques, physique, astronomie, médecine. Le second est formé par les ouvrages de philosophie. Nous y trouvons surtout les ouvrages d'Aristote dans de nombreuses éditions et leurs commentateurs, à commencer par Alexandre d'Aphrodisias, Thémistius, Simplicius, Jean Philoponos le Grammairien et jusqu'aux interprètes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : le jésuite portugais Pedro de Fonseca, l'espagnol Toletus et, naturellement, les néo-aristotéliens de Padoue : Zabarella, Cremonini, Jean Cotounios, Buonvicino, ce dernier étant l'un des professeurs du stolnic. Mentionnons encore un commentaire en quatre volumes de la philosophie de John Duns Scot, paru à Venise en 1690. Il faut aussi souligner la pré-

sence dans la bibliothèque du stolnic de toute une série d'instruments de travail : grammaires, dictionnaires, encyclopédies, cartes géographiques (le stolnic est lui-même l'auteur d'une importante carte de la Valachie, imprimée à Padoue en 1700). Enfin, on ne saurait passer sous silence le fait que l'érudit roumain était abonné à quelques périodiques du temps, dont *Il Corriere ordinario* qui paraissait à Vienne.

Un autre aspect qu'il nous faut examiner est celui des traductions en roumain, qui souvent, à cette époque, comportaient une intervention très active du traducteur. Les traductions à contenu laïque ont circulé pour la plupart en manuscrit, car on imprimait surtout des livres religieux. Si cette circonstance limitait leur diffusion, elles avaient par contre l'avantage d'être accessibles à ceux qui ne connaissaient pas les langues étrangères, ou la langue de l'original. Les traductions conservées en manuscrit — et, dans un certain sens, aussi les livres imprimés — témoignent d'une plus grande diffusion de l'intérêt pour la lecture, d'un élargissement, en même temps, de la sphère de cet intérêt, ainsi que d'une nouvelle orientation dans le choix des modèles. En ligne générale, à ce dernier point de vue, le phénomène le plus frappant est l'abandon graduel des sources slaves en faveur principalement des originaux grecs, qui, d'ailleurs, dérivait à leur tour, plus d'une fois, d'œuvres occidentales. Mais ce rôle du grec, d'intermédiaire entre la culture roumaine et la culture occidentale, s'accroîtra surtout dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il serait, d'autre part, contraire à la réalité de réduire au grec le domaine des emprunts. On traduisait aussi, comme on le verra, d'autres langues, parmi lesquelles le russe jouait un rôle important.

Dans la littérature religieuse, pour ne citer que quelques-unes des œuvres les plus importantes, le Moldave Varlaam utilise pour sa „Cazanie“ (Commentaire des Évangiles, 1643), aussi bien que pour „les Sept mystères de l'Église“ (1645), des textes slavons. Les mêmes années paraissent à Alba Iulia la première traduction roumaine intégrale du Nouveau Testament (1648), faite principalement sur le texte grec, mais les traducteurs s'aidant aussi des versions latine et slave. Pendant la seconde moitié du siècle, Dosoftei, métropolite de Moldavie, traduit du grec „Dumnezeiască liturghie“ (Missel) et toujours du grec surtout, mais aussi du slavons, ses „Vies des saints“. Une traduction du grec est avant tout la plus grande réalisation de la littérature religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle, l'édition intégrale de la Bible, imprimée en 1688 et connue sous le nom de Bible de Șerban Cantacuzino. L'édition de 1688 a utilisé pour sa partie la plus étendue la traduction de l'Ancien Testament effectuée par Nicolas Milescu en 1661-1664 — traduction identifiée récemment par Virgil Căndea dans le ms. 45 de la Bibliothèque de Cluj (Filiale de l'Académie de la R. S. de Roumanie) — et doublement revue ensuite : par un groupe d'érudits dont le travail eut comme résultat le ms. 45 et par les éditeurs de 1688, à la tête desquels étaient les frères Radu et Șerban Greceanu. Milescu et ses collaborateurs successifs firent preuve non seulement d'une grande indépendance d'esprit — le texte pris comme base de leur travail est celui de l'édition de Francfort (1597), due à l'érudition protestante du XVI<sup>e</sup> siècle — mais aussi d'une remarquable for-



mation philologique, qui les amena à la confrontation de toute une série de variantes grecques, latines et slaves.

Dans le domaine historique, la lecture principale en fait d'histoire générale était fournie par les chroniques universelles ou „chronographes“, dont la traduction en roumain commença au XVII<sup>e</sup> siècle. La chronique du moine Moxa, rédigée en 1620, suivit, avec des remaniements, la version bulgare de Manasses et des annales sud-slaves. Dans la seconde moitié du siècle, commencèrent à se répandre, d'une part, les traductions de chroniques universelles russes et, de l'autre, des chroniques universelles grecques, dérivant soit de celle de Dorothee de Monembasie, soit de celle de Mathieu Cigalas, toutes les deux imprimées à Venise dans la première moitié du siècle. Le type le plus répandu représentait une contamination de ces deux textes. Vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, on réalisait une belle traduction roumaine des „Histoires“ d'Hérodote, Miron Costin traduisait un fragment de Quinte-Curce. Un des fils de Brincoveanu, Constantin, faisait imprimer en 1704 une traduction en grec moderne des „Vies Parallèles“ de Plutarque.

Une œuvre importante de traduction et d'adaptation aux nécessités du pays se poursuivit dans le domaine du droit. Ses principales réussites sont les deux codes de lois de Vasile Lupu et de Matei Basarab — 1646 et 1652 —, qui marquent une date importante dans la réception par les Roumains du droit romano-byzantin. Traduits du grec tous les deux, le premier d'entre eux utilisait aussi, par l'intermédiaire de cette langue, le traité du juriste italien Prospero Farinacci.

Les traductions se multipliaient aussi dans une autre zone, celle des belles-lettres, qui présente une gamme toujours plus variée, allant d'une littérature encore mal différenciée de celle de l'Église jusqu'aux écrits nettement laïques.

Vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, au plus tard au début du siècle suivant, fut traduite du slavo-serbe l' „Histoire d'Alexandre le Grand“, qui avait circulé auparavant dans des manuscrits slaves. Selon Del Chiaro, ce livre aurait été imprimé du temps de Brincoveanu, mais on n'en connaît aucun exemplaire. Du slavons était traduit en 1649 le roman de „Varlaam et Joasaph“, par un des boyards les plus cultivés de l'époque de Matei Basarab, son beau-frère Udriște Năsturel, auteur aussi d'une traduction du latin en slavons de la célèbre „Imitatio Christi“. Du slavons toujours on a traduit le roman oriental d' „Archirie et Anadan“. Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, on traduisait du grec l' „Histoire de Syntipas le Philosophe“ (version orientale de l'Histoire des Sept Sages) et la „Vie d'Esopé“, tandis que le plus ancien manuscrit connu des „Fables“ d'Esopé, traduites toujours du grec, est de 1717 (nouvelle traduction, du russe, des „Fables“ et de la „Vie“, au XVIII<sup>e</sup> siècle). „Floarea Darurilor“ (Fiore di Virtù) — qui, à ce qu'il paraît, fut traduite au XVI<sup>e</sup> siècle directement de l'italien et puis retraduite, en slavo-russe —, après avoir connu au début du siècle une traduction par l'intermédiaire serbe, est retraduite du grec et imprimée en 1711. Un autre livre qui eut la chance d'être imprimé (1713) est „Pilde filosofesti“ („Les Dits des Philosophes“), ouvrage qui représente la traduction roumaine des „Maximes des Orientaux“ d'Antoine Galland, effectuée à l'aide de deux intermédiaires : l'un italien et le second grec.

Notons encore, pour finir, deux traductions d'un grand intérêt : celle de l'„Horloge des Princes“ d'Antoine de Guevara, faite du latin par Nicolae Costin, et celle, récemment découverte par Al. Elian, du prologue de la tragédie „Erophile“, écrite sur des modèles italiens par le poète crétois Georges Chortatzis ; cette dernière traduction fut réalisée par le métropolite moldave Dosoftei.

Il faut tenir compte encore, pour compléter le paysage culturel des Pays Roumains dans ses rapports avec l'étranger, des nombreux intellectuels représentants d'autres cultures qui nous ont visités, parfois pour des séjours très longs et répétés ; hauts prêtres, prédicateurs de Cour, médecins, secrétaires princiers etc. Assez nombreux sont ceux d'entre eux qui ont rédigé chez nous des ouvrages historiques qui se rapportent aussi à notre société, ou sur d'autres matières, ou bien ils ont dédié leurs œuvres imprimées à Venise ou à Vienne aux princes de Moldavie ou de Valachie, qui les avaient aidés et protégés.

Arrêtons-nous un moment, à ce point de vue, sur la Valachie du règne de Brîncoveanu. À côté des professeurs de l'Académie, eux-mêmes auteurs d'ouvrages de valeur, comme, par exemple, ceux de Sévastos Kyminitis, nous y rencontrons le patriarche de Jérusalem, Dosithée, dont le prestige était immense dans le monde orthodoxe et l'activité culturelle, dirigée dans un sens conservateur, très étendue ; le neveu de Dosithée, Chrysanthe Notaras, traducteur de Juvénal en grec et successeur de son oncle au siège patriarcal de Jérusalem, Dionysios, patriarche de Constantinople à plusieurs reprises, qui couronna Brîncoveanu et mourut en Valachie ; Parthénios, ancien patriarche de Constantinople lui aussi ; Gérasime, ancien patriarche d'Alexandrie ; Athanase, qui dédia au prince les „Vies des patriarches d'Antioche“, ancien titulaire de ce siège ; un autre Athanase et Auxentius, métropolitains, le premier de Silistra, le second de Sofia ; Germanos de Nysse, l'un des éditeurs de la Bible de 1688 ; Jean Caryophyllis, illustre élève de Corydalée, poursuivi par la réaction orthodoxe, mais dont on publia pourtant à Bucarest, en 1697, une œuvre d'exégèse ; le prédicateur de la cour Maïotas — aussi professeur de grec et de latin des fils de Brîncoveanu — et son successeur Jean Abramios, traducteur en grec des „Maximes des Orientaux“ ; le „premier médecin“ de la cour Jacques Pylarino, docteur de Padoue, connu surtout par son ouvrage sur la variolisation préventive ; les médecins Jean Papas Comnène, Pantaléon Calliarochi et Bartolomeo Ferrati ; le secrétaire italien Del Chiaro, qui publiera à Venise, en 1718, sa précieuse „Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia“ ; Nicolas de Wolff, Polonais d'origine allemande, secrétaire pour le latin. Cette liste pourrait être facilement allongée. Je pense qu'elle est amplement suffisante pour faire voir l'ampleur de la vie intellectuelle qui se déroulait à Bucarest — à un degré moindre, le même phénomène se passait aussi à Jassy — et l'espèce de patronat qu'exerçait Brîncoveanu dans le monde orthodoxe. Ajoutons que son école de St. Sabbas préparait des élèves pour tout le sud-est de l'Europe, que ses typographies imprimaient des livres en grec, en arabe et en géorgien et qu'il dota de leurs premières presses aussi bien Alep que Tiflis.

Une question se pose naturellement : est-ce que cette nombreuse présence d'intellectuels étrangers, surtout des Grecs, cet enseignement à caractère supérieur qui use de la langue grecque, l'impression, dans les deux pays, de nombreux ouvrages en grec, auxquels il faut ajouter la circulation manuscrite et les livres imprimés ailleurs, n'ont-ils pas étouffé la culture roumaine, n'ont-ils pas amené une espèce d'aliénation culturelle des Roumains ? Aucunement. La seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> représentent justement la première époque d'affirmation vigoureuse de la culture roumaine. Pendant tout le XVII<sup>e</sup> siècle, le roumain en tant que langue écrite gagna continuellement de nouvelles positions au détriment du slavon : dans la chancellerie princière, dans l'Église, dans les écoles, dans la législation, dans les différents domaines de la culture littéraire. Au contraire, on peut parler d'une conscience très vive, chez les intellectuels, de la nécessité d'une culture autonome, destinée aux Roumains et usant du roumain comme langue de transmission. Ceci fit que les Roumains ne quittèrent pas la „phase slavonne“ pour entrer dans une „phase grecque“. Au moment où, vers les dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle, les principautés roumaines devenaient l'un des principaux foyers de la culture grecque — sinon le principal —, le roumain comme langue de culture avait déjà une tradition vieille de presque deux siècles, dont le dernier avait été décisif pour son affirmation. Le mouvement continuera dans le même sens même sous les Phanariotes. Il est sans doute révélateur de constater par exemple, que si, entre 1682 — date du début de l'impression des livres en grec — et 1716 — avènement des Phanariotes en Valachie — les livres imprimés en grec dépassent légèrement le nombre de ceux imprimés en roumain, sous les Phanariotes on imprime un livre en grec pour 9 en roumain.

Il ne faut pas oublier, d'autre part, que la culture grecque remplissait une fonction de culture universelle pour le Sud-Est de l'Europe, qu'elle n'avait pas encore son caractère de culture nationale, et qu'elle permit aux Roumains, comme l'avait fait la culture slavonne quelques siècles auparavant, de s'intégrer — sans perdre leur autonomie — dans une communauté culturelle plus vaste, qui reflétait une communauté d'intérêts politiques, dont le problème central était constitué par la domination ottomane. Sans doute l'enseignement supérieur en grec, comme tout enseignement en langue étrangère, représentait-il par ce fait même, une barrière dans la diffusion de ses résultats, contribuait à conserver le caractère aristocratique de la haute culture. Mais il ne faut pas oublier qu'il a été l'instrument de l'initiation à une pensée philosophique et scientifique, que le roumain pouvait encore difficilement rendre, qu'il permit une connaissance intime de la culture hellénique et qu'il représentait aussi un pont vers l'Occident, d'où la culture néo-grecque avait reçu beaucoup de ses éléments et où s'étaient formés nombre de ses représentants.

Il faut encore tenir compte d'une autre circonstance dans un jugement d'ensemble sur les conditions de développement de la culture roumaine au XVII<sup>e</sup> siècle et pendant les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> : c'est que la culture grecque — hellénique et néo-hellénique — ne fut pas la seule source étrangère dont s'alimenta la culture roumaine.

Comme j'ai tâché de le faire voir, les contacts culturels furent plus étendus. Les grands hommes de culture roumains, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, étaient de bons connaisseurs des lettres slaves, qui représentaient la tradition ; ils étaient aussi des latinistes. Certains d'entre eux — un Miliescu, un Cantemir — écrivent même en latin. Nous avons déjà parlé des vastes lectures en latin du stolnic Cantacuzino.

De quelle manière bénéficia la culture roumaine de ces relations variées établies avec d'autres cultures ? Comment furent-elles assimilées, ces nouvelles connaissances, comment furent-elles suivies, ces impulsions reçues du dehors ? Une réponse circonstanciée à ces questions demanderait une analyse attentive du contenu de la culture, qui, évidemment, ne pourrait pas être tentée ici. D'une manière sommaire, on peut dire qu'elles aidèrent la société roumaine à élargir son horizon, à donner une nouvelle orientation à sa culture, à l'enrichir et à la rendre capable de mieux correspondre aux besoins de cette société, qui commençait à quitter ses vieux cadres féodaux pour une structure sociale plus différenciée et une économie plus ouverte et avait aussi à affronter de graves problèmes politiques, tant sous le rapport de la structure de l'État que sous celui de l'autonomie — voire de l'indépendance — de ce dernier.

Usant du roumain comme langue de transmission, la culture roumaine connaît, dans cette nouvelle phase, une diffusion sociale plus large, un nombre plus étendu de domaines ou de genres cultivés, un accroissement du contenu laïque et une affirmation des laïques en tant que créateurs ou bénéficiaires de la culture. Comme toute culture, elle présente des zones différentes, selon les couches sociales auxquelles elle s'adresse, mais sans être divisée en compartiments étanches. Par ce qu'elle a produit de plus précieux et de plus représentatif, la nouvelle culture roumaine se situe dans le courant humaniste, qui se développe avec un décalage chronologique dans l'Europe orientale et du Sud-Est. Nés au sein d'une société à structure encore féodale, où la noblesse est toute puissante et les couches urbaines encore peu développées, dans l'absence donc d'une bourgeoisie, ses principaux représentants sont de grands boyards ou de hauts prélats. Les mêmes conditions sociales décidèrent, en dernière instance, de ses limites, de la permanence, dans une mesure importante, du vieux fonds de pensée à caractère théologique — alimenté, dans un certain sens, aussi par le choix de nouvelles sources externes — et de l'absence d'une vraie rupture par rapport au passé.

Pourtant, ce que cet humanisme roumain apportait de nouveau est très précieux, même si ses éléments ne correspondaient pas toujours à la forme classique de l'humanisme, offerte au monde par l'Italie de la Renaissance. Il y a, premièrement, une forte infusion de culture gréco-latine, un vif sentiment des valeurs de l'Antiquité, dont font foi les pages émues d'un Constantin Cantacuzino ou d'un Dimitrie Cantemir. Dans les problèmes religieux, dont la pensée de l'époque ne se sépare pas, nous rencontrons une plus grande liberté d'esprit, accompagnée d'une tendance à augmenter le rôle de la raison humaine, à rechercher la causalité naturelle dans des domaines concrets et surtout dans celui de l'histoire. On remarque aussi, dans cette Renaissance roumaine tardive, un intérêt pour la critique philologique et des préoccupations de méthode dans l'élaboration des œuvres historiques. Nicolas

Milescu et ses successeurs qui ont réalisé la Bible de 1688 ne sont pas seulement des laïques qui donnent une traduction en dehors des besoins immédiats de l'Église — car, ainsi qu'on l'a fait remarquer, cette édition n'est en rien un livre de rituel — mais, comme l'a souligné Virgil Cândea, leur travail est caractérisé par une „attitude égale devant les textes sacrés ou profanes, auxquels ils appliquent sans discrimination les mêmes critères, tout en s'affranchissant du principe de l'autorité ecclésiastique dans la question de la canonicité des textes bibliques (et par) le choix attentif des éditions critiques réputées, indifféremment du camp confessionnel dont elles proviennent“.

De Grigore Ureche jusqu'à Dimitrie Cantemir, nous constatons non seulement un élargissement continu de l'information historique, une recherche toujours plus active des sources à utiliser, mais encore un progrès dans les jugements sur la valeur des sources, sur les catégories de sources auxquelles doit recourir l'historien. Les réflexions sur les rapports entre le fait historique et la connaissance historique, sur l'intervention de différents facteurs d'ordre général dans l'explication des phénomènes, sur l'interdépendance de l'évolution historique des peuples, ne manquent pas non plus de leurs écrits.

L'idée centrale du courant de culture que nous sommes en train d'examiner est celle de l'origine romaine du peuple roumain; l'unité ethnique des Valaques, des Moldaves et des Roumains de Transylvanie, bien qu'appartenant à des formations politiques différentes, et la latinité de leur langue n'étaient que les conséquences de ce fait primordial. L'idée de l'origine romaine n'est pas une nouveauté apportée dans la culture roumaine par les érudits du XVII<sup>e</sup> siècle, comme on l'avait longtemps cru. Des textes des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles — en partie connus déjà, mais mis dans leur vraie lumière dernièrement par Șerban Papacostea — démontrent l'ancienneté de la conscience de leurs origines chez les Roumains. Ce qui est nouveau au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est la transformation de cette idée en une doctrine avec des implications politiques et culturelles de première importance.

Descendants des Romains, les Roumains jouissent d'une noblesse d'origine — ils sont, selon Dosoftei, „par leur sang, de descendance impériale“ — qui rend plus cruelle leur condition de peuple soumis. Ils ont droit, par conséquent, à une tout autre situation dans le monde et, à cette fin, ils ont aussi droit à l'aide d'autres peuples pour recouvrer leur indépendance. Ainsi, l'idée de latinité est présente dans le débat très vif qui s'ouvre autour de la nature des rapports avec la Porte ottomane, comme elle est présente dans les écrits adressés à l'opinion publique étrangère.

La noblesse de l'origine implique aussi la noblesse de la langue. Descendant du latin, qui connut aussi une translation de la culture grecque à laquelle fait allusion Constantin Cantacuzino, le roumain peut et doit être une langue de culture. Cette idée venait s'associer à celle de la valeur de la culture, qui animait la pensée et l'action des humanistes roumains. Le sentiment d'un devoir à accomplir envers leur peuple, conçu comme unité ethnique au-dessus des frontières politiques, était particulièrement vif chez eux. Nous le trouvons exprimé par les historiens qui s'efforçaient de dévoiler les origines et le passé de ce peuple,

aussi bien que dans les préfaces des grands livres imprimés en roumain à cette époque, qui sont des „dons faits à la langue roumaine“, ou sont „offerts au peuple roumain pour la commune utilité“, ou bien on les publie „pour le profit et l'accroissement de notre gent, qui en est dépourvue“. La plus claire expression de la conscience du devoir de doter son peuple d'une culture dans sa propre langue nous la trouvons sous la plume de Miron Costin, dans la phrase souvent citée de l'introduction à son poème philosophique intitulé „La vie du monde“ : „Ce n'est pas que je désire des louanges pour ce peu de fatigue, mais (j'ai fait ceci) surtout afin que l'on voie que ce genre d'écriture appelé vers est possible aussi dans notre langue. Et pas seulement cela, mais aussi d'autres matières à instruction et enseignement pourraient être (transmises) en langue roumaine...“

Virgil Cândea, dans la belle étude qu'il dédiait au stolnic Constantin Cantacuzino, parlait d'un „*humanisme populaire* caractéristique pour la culture roumaine“. Si je ne craignais pas les parallèles inutiles avec les Florentins, je préférerais qualifier cet humanisme, tout pénétré du sens d'un devoir à remplir envers la patrie, d'*humanisme civique*.

## XII

# ION NECULCE ȘI SOCIETATEA MOLDOVENEASCĂ A VEACULUI AL XVIII-LEA

Vie și de neatinsă frăgezime se păstrează, peste veacurile scurse asupra autorului său, pentru a căror celebrare ne-am adunat astăzi aici, cronica Moldovei de Ion Neculce. În așa măsură că, întrebând de un neștiutor care e cartea prin care se poate pătrunde mai lesne în cultura românească veche, nu văd cine ar șovăi să-i răspundă : letopisețul lui Neculce. Sînt, fără îndoială, virtuțile artei care-i conferă privilegiul de a te așeza dintr-o dată în mijlocul unei lumi. Este în același timp natura multiformă a operei, la a cărei înfăptuire își dau mîna cel ce se vrea istoric, memorialistul, moralistul, aceea care, prin materie, prin formă și prin limbă, oferă ochiului atent largile perspective de contact cu o societate surprinsă în deplina ei intimitate.

Bun obștesc al tuturor celor ce știu citi românește, care toți, pe măsura puterilor, au de tras hrană din ea, opera lui Neculce aparține astfel, ca obiect de studiu, deopotrivă istoriei literare, istoriei limbii, istoriei culturii și istoriei în sensul cel mai larg al cuvîntului, care pînă la urmă le însumează pe toate. Din punctul de vedere al cercetării istorice, cred că avem a deosebi net două aspecte : luminile pe care ni le poate aduce analiza întinsei scrieri a lui Neculce asupra autorului ei și cele pe care ea le aruncă asupra ansamblului de fapte și situații care-i formează substanța. Altminteri spus, avem a face, pe de o parte, cu letopisețul considerat ca izvor istoric, iar pe de alta, cu măsura în care ne îngăduie el să reconstituim personalitatea cronicarului, înțelegînd prin aceasta viziunea sa istorică cu determinantele ei — ceea ce ține mai direct de istoria istoriografiei —, dar și structura sa mentală, reacțiile sale afective, orizontul său intelectual și moral. Evident, cele două cîmpuri sînt cu deosebire ale privirii noastre, căci ceea ce am considerat ca izvor pentru cunoașterea unor fenomene obiectiv petrecute poartă permanent în fapt pecetea personalității celui ce le alege și le înseamnă, în vreme ce omul Neculce, cunoscut prin, aparent cel puțin, atît de slobodele și, în orice caz, atît de expresivele sale manifestări, oglindește — în măsura, largă de altminteri la o analiză atentă, în care un individ poate să o facă — un mediu social și un climat de cultură. Reticența din fraza mea precedentă cuprindea — s-a observat, desigur ! — întrebarea privind distanța posibilă între realitatea omului Neculce și imaginea pe care caută să o ofere scriitorul despre el însuși. În afara a ceea ce metodele moderne au pus în evidență ca fond inalterabil de trans-

misiune, pentru că nu ține de voința celui ce transmite, cercetarea nu are mult de pierdut nici în cazul unei reale distanțe, căci deopotrivă de plin de interes rămîne pentru ea „modelul“ ideal sub veșmîntul căruia, din felurite pricini, indivizii înțeleg să se înfățișeze. De această întrebare se leagă chestiunea — mai largă, totuși — a obiectivității lui Neculce, pusă de mult la îndoială de Iorga, relansată — ierte-mi-se barbarismul — prin strălucitoarele butade ale lui G. Călinescu și apărată cu stăruitoare căldură de academicianul Iorgu Iordan. Asupra ei vom avea de ascultat, cu întregul interes, expunerea profesorului Alexandru Piru, care nu știu în ce parte se va îndrepta. Ceea ce aș voi doar să adaug, fără a călca cu nimic marginile unui domeniu rezervat azi succesorului meu la cuvînt, este că, pentru istoric, în afara faptului că nu există izvor sincer sau nesincer în întregimea lui, fiecare afirmație urmînd a fi judecată în sine și controlată prin alte izvoare — care, din fericire, sînt astăzi destule —, zona de interes mi se pare alta. Fără să îndrăznesc a spune că lipsa de obiectivitate este condiția necesară a unei puternice personalități, sînt îndemnat a socoti că — păstrîndu-ne, fără îndoială, în limitele bunei-credințe — o atare personalitate, tocmai prin intensitatea reacțiilor sale, este minată spre ceea ce numim lipsă de obiectivitate și că, pînă la urmă, ce pierdem într-o parte cîștigăm într-alta, anume în acuitatea observației asupra unei realități atît de complexe în sine. Aș zice că, dovedit de lipsă de obiectivitate, Neculce rămîne deopotrivă plin de interes pentru istoricul care nu urmărește imaginea Moldovei contemporane lui, ci caută să surprindă, cu toate implicațiile și determinările ei, imaginea lui Neculce asupra acestei Moldove. Evident că dovedirea contrariului aduce alte foloase pentru istoric, asupra cărora nu este cazul să insist.

Nimeni, nădăjduiesc, nu mă va ține de rău, că expunerea mea nu va da studiul cuprinzător punctelor de vedere expuse pînă acum. El a fost de altminteri întreprins într-o simțitoare măsură în cercetările mai vechi sau mai noi și nu mă îndoiesc că va fi dus mai departe de specialiștii ce se vor lăsa atrași și de-acum înainte de farmecul cuceritor al marelui moldovean. Tot ce-mi rămîne să fac este să încerc a nota unele impresii, observații sau întrebări, ieșite dintr-o nouă lectură a *Letopisețului Țării Moldovei*. Dacă ele vor coincide cu altele mai demult făcute, vor avea cu atît mai mult sorți de a se apropia de adevăr.

\*

Atunci cînd, destul de tîrziu, Ion Neculce începea să-și scrie cronică, el aducea experiența cea mai largă pe care putea s-o aibă un istoric din acele vremi : experiența unui stăpînitor de domenii, a unui conducător politic, a unui om trecut prin război și a unui fost pribeag. Cunoștința directă, deci, a treburilor publice și a celor militare, a unor medii de cultură diferite. Cunoștința din citite, cîtă era, se lasă mai greu lămurită, dar este neîndoielnică, mai cu seamă în ce privește „istoriile“, de care mintea sa era atît de dornică. La toate se adaugă o ureche atentă, avidă de povestiri și un ochi ager, sensibil la înfățișările existenței, deschis spre lume.

Pierderea timpurie a tatălui și diferențe de nivel, care oricum trebuie să fi existat, între cele două spițe din care se trăgea, nu par a-i



fi creat unul din acele complexe a căror căutare se face cu atîta stăruință în zilele noastre. Adoptarea de linia maternă i-a înlăturat piedicele din cale, și treptele atinse, chiar fără de menținerea permanentă pe planul întîii, au putut să mulțumească o ambiție normală. Un anumit sentiment de frustrare se simte totuși la Neculce, dar nu atît ca reacție individuală, cît socială, iar aceasta în legătură cu modalitățile de participare a boierimii în general la acțiunea de guvernămînt.

Curioasă rămîne oricum atitudinea sa [...], antigrecească. Neculce s-a vrut mai mult ca orice moldovean și evident că a și fost, rămî-nînd pînă azi să întrupeze ceea ce vedem noi ca mai specific legat de această parte a teritoriului românesc. După cum se știe, după tată era moldovean de primă generație, iar după mamă, de a treia. Bunica maternă, „Iordăchioaia vistierniceasa“, rămînea singură să-i dea rădăcini mai adînci în acel pămînt al Moldovei pe care l-a iubit atît de mult. Există de aceea, poate, în moldovenismul lui Neculce o oarecare fervoare de neofit și în xenofobia sa, un efort de compensație.

Universul lui Neculce este un univers creștin, guvernat de o divinitate cu balanța veșnic în mînă, cu privirea atentă și memoria lungă. În această viziune creștină a lumii se strecoară elemente arhaice și puternice, sînt accentele de Vechi Testament.

Omul rămîne legat de natură într-o corespondență misterioasă, în care manifestările acesteia devin avertismente pentru cel dintîi : „Fost-au și trii semne mari în dzileli Ducăi-vodă, cînd au purces la Beci. Că s-au arătat o stê pe cer cu coadă, de s-au vădzut multe dzile. Mînca și lupul oameni. Fost-au și cutremur pre mare“ (163). „Cînd i-au tăiat capul lui Barnovschii-vodă — citim în «O samă de cuvinte» —, calul lui au și început a sări, cît n-au mai putut să-l ție comisul în mînă. Și scăpîndu-l din mînă, pe loc au cădzut de au murit. Și vădzînd turcii, mult s-au mirat și au dzis — într-atît, peste religiile constituite, oamenii se pot regăsi! — : «Nevinovat au fost acest om». Și au cunoscut pe Barnovschii-vodă turcii, că au fost drept, și s-au căit pentru că l-au tăiat“ (113). Întîlnim, sub condeiful lui Neculce, și o „eclipsis“, și ne bucurăm : „Atunce s-au făcut mare eclipsis, întunecare de soare, cît nu să vidê om cu om. Întunecasă lumea în anul 7208 septemvrie în doasprădzeci dzile, într-o zi marți“. Să subliniem în treacăt precizarea că era o zi de marți, reziduu al unor forme de gîndire care dau funcțiuni specifice zilelor săptămîinii. Dar mai grav este ceea ce urmează după semnalarea acestui fenomen natural, cu proaspăta lui etichetă științifică : „Găsitu-s-au atunce și un urs mare groaznic. Și sărisă toată oastea, și moldovenească, și muntenească, și nu-l putê ucide. Și au dat în cîte-va rînduri în Nistru, și iară ieșîe afară. Și gonindu-l pe Nistru cu un pod, să suisă în pod, și oamenii au sărit din pod în Nistru, și multă grozăvie făcê. Cîțiva oameni s-au împușcat slobozînd focul să-l lovească, și îmbulzîndu-să oamenii să lovîe ei în de ei. Nu era curat. Tria, patru ceasuri toată oastea l-au gonit și de-abiê l-au ucis. Și era prê mare, de mirare“ (213). Poate că nu e prea hazardat să vedem și o îndepărtată urmă a credinței în virtuțile magice ale conducătorului, atunci cînd ne spune despre Antioh Cantemir, la plecarea din prima domnie : „Și părê tuturor rău de dînsul, și-l pomenîe de domnu bun pînă în dzua de astădzi, că avê năroc la toate. Bucateli, de să făcê în

dzileli lui nice boal-în bucate nu era, și stupii nici într-o vară nu s-au făcut răi. Acest năroc avu Antiohi-vodă, și plata de la turoi, pentru slujbe ce-au făcut, i-au plătit cu mazilia“ (219).

Simplele minuni, ca cea de la Hotin, unde „au lăcrămat icoana Maicii Precistii, cît să rînduna lacrămile pe chipul icoanei, de la vidē toți oamenii. Și pica într-o tipsie ce era pusă supt icoană...” — nu au de ce să ne mire. Sînt și ele „arătare și sãmnu“, de data aceasta „adevãrat sãmnu de peire a mulți creștini în Țara Leșească și începătura durerei și stricãrei țării noastre“ (131—132).

Societãțile umane, guvernate de divinitate pe un drum care nu se lasã descifrat de istoric, dar care știm cã urmãrește ținte extra-terestre, sînt mai cu seamã supravegheate îndeaproape, colectivitãți și indivizi, întru împlinirea unor ineluctabile legi morale. Pãcatul și pedeapsa sînt cele douã puncte, de plecare și de sosire, între care Neculce își urmãrește îndeobște personajele, cãci faptele bune sînt mai rare în oglinda lui și-și au rãspлата mai tîrziu. Între ele, ca un al treilea termen, intervine blestemul, invocãtie a celor vãtãmați cãtre o divinitate atent justițiarã. Legãtura de sînge își pãstreazã tãria, limitînd autonomia individului și fãcînd pedeapsa transmisibilã. Pe Dumitrașcu Ceaurul vel-logofãt, sfãtuitor al introducerii vãcãritului în Moldova, „cãdzu blãstãmul mai degrabã... cã-i scurtã Dumnedzãu viața. Cã muri cum îi mai rãu, în dub frențit, și i sã istovi și casa lui și 3 ficiori a lui ce-au avut“ (194). Dupã moartea în urma torturilor a lui Alexei, fiul lui Petru cel Mare, „fãrã zãbavã, au giudecat Dumnedzeu, cã i-au murit și copilul cel mai mic — Petru Petrovici — ce-l încoronasã“ (329). Dar pãcatul poate veni și din transgresarea unor canoane ale bisericii, relative la rudeniile spirituale, cu efect însã asupra celor carnale. Constantin Cantemir își ia de ginere pe viitorul domn Mihai Racoviță : „Numai n-au avut parte de dînsul, cã n-au trãit mult cu dînsa, și i-au murit fiicã-sa. Cãce Cantemir-vodã era cumãtru cu cuseru-sãu Ion Racoviță, cã-i botedzase Cantemir-vodã un copil lui Ion Racoviță, mai mic decît ginere-sãu Mihãlachi. Cãce poate n-au rãbdat Dumnedzãu“ (187).

Pedeapsa poate sã vinã „fãrã zãbavã“, dar ea poate și sã se facã așteptatã : „Numai Dumnedzeu este mult milostiv, iar apoi de sîrgu întoarce mila sa“ (140). El poate sã arate „greu bãnat asupra creștinilor, pentru multe pãcateli și fãrã-de-legile noastre“, ca în întîmplãrile anului 1732 — lipsã de pîine și lupi mîncînd oameni sub munte —, dar poate sã se și îmbune lesne, cãci tot atunci „curund ș-au întorsu sfinția sa minia și ne-au trimis iar liniște de cãtre acele hieri sãlbateci“.

Dumnezeu își alege colaboratorii cum vrea. De aceea, fațã de români, e firesc ca ei sã fie de multe ori turci. Nu mã gîndesc la vechea explicație generalã, împãrtășitã desigur și de Neculce, potrivit cãreia însãși stãpînirea otomanã era o formã a pedepsei divine, ci la cazuri concrete, de pedepse individuale, de multe ori însã cu întinse implicații politice și în care mecanismele transmisiunii sînt adesea foarte complicate. Astfel este sfîrșitul lui Brîncoveanu, unde, alãturi de voința lui „Gin Ali-pașa vezir, un pãgin rãu peste samã“ și de uneltirile Cantacuzinilor, „au început și solii moschicești a-l pirî, și Șfedul, și de multe pãrțile, cum este minia lui Dumnedzeu“. Brîncoveanu „atuncea au

fost fără sfat, dacă s-au miniet Dumnedzeu pre dînsul. Iar mai nainte, în 30 de ani, tot cu sfat au fost, că ținē Dumnedzeu și-i ierta osinda. Iar acum n-au vrut să-l mai rabde“ (317—318). Domnia lui Antioh Cantemir, care „de ar fi ținut șapte, optu ani sau dzece așē, n-ar fi putut oamenii și dobitoaceli a încapē în țară“, a fost curmată prin mazilire, pentru că „Dumnedzeu nu va să ierte păcatul și greșala aceștii țări“ (218). Pot veni și rezultate benefice pe aceste căi ocolite. Același Antioh-vodă, ajuns la închisoare, la Constantinopol, „Dumnedzău nu-l lăsă mult în pedeapsă, că să schimbă Poarta, și-ș toemiră Cantemireștii trebili și ieși de la-nchisoare Antiohi-vodă“ (220). La fel, Mihai Racoviță, după prima sa domnie în Țara-Românească, era pe punctul de a fi executat, cînd schimbarea marelui vizir îl salvează : „Numai vrînd Dumnedzeu, au ieșit de la închisoare“ (345). Se întîmplă chiar ca Dumnezeu să țină un fel de cumpănă între turci și creștini : în timpul războiului din 1736—1739, în Moldova, la un moment dat, „de mirat lucru este cum au dat Dumnădzău o spaimă nemților, cît n-au putut să stē la războiu“ ; dar îndată „iarăși au dat Dumnădzău frică moldovenilor și turcilor, că nu i-au gonit.“ (378). Chiar campania lui Petru cel Mare, pînă la urmă, s-a încheiat cum s-a încheiat, pentru că „voia lui Dumnedzeu au fost, de nici moscalilor nu le-au dat Dumnedzeu chiverniseală ca să biruiască pe turci. Așijderea și turcilor le-a luat Dumnedzeu mintea, de nu s-au prăpădit moscalii de tot“ (295).

Gîndurile omului, hotărîrile sale, sînt nu numai cenzurate, ci și determinate într-o anumită măsură de divinitate : „cîn' va Dumnedzeu, și omul nemerește sfatul“. Dar poate să-l îndemne și spre hotărîrea rea, cum i se întîmplă lui Mihai Racoviță într-a treia domnie în Moldova, cînd „poate-fi fiind voia lui Dumnedzeu să greșască“ (335).

Între aceste limite se desfășoară acțiunea umană, cu propriile sale motivări și cu determinările ei imediate. Ea este, alături de permanentul dialog, explicit sau implicit, dintre om și divinitate, care formează scheletul ideologic al cărții, prezentă continuu și, pînă la urmă, oferă însăși materia dialogului. De aici, umanitatea atît de vie care invadează cronică, se zbate, în acțiuni individuale sau colective, urmîndu-și țintele proprii, suferă consecințele faptelor altuia. De aici, acea povestire de atîtea ori așa de largă, atît de circumstanțiată, în care acțiunile sînt urmărite în scopurile lor politice sau în mobilurile lor psihologice, dar și în concreta lor desfășurare, pînă la succesul sau eșecul care le încheie. Peste personajele momentului, sau îndărătul lor, rămîne și acea prezență permanentă, chiar dacă pare uitată de atîtea ori, care este Țara Moldovei, ființă colectivă, oameni și locuri laolaltă, vii și morți în succesiunea generațiilor și a cărei existență formează subiectul ideal al operei. La cealaltă limită, scriitorul, ale cărei valențe sînt multiple, se lasă furat chiar de înfățișarea imediată a lucrurilor, stăruie îndelung asupra lor, animă episodul, așază în chenar tabloul.

Mobilurile individuale ale acțiunii în viața publică sînt îndeobște setea de putere și lăcomia de avere, iar instrumentele lor acapararea voinței domnului, intriga, pîra, complotul. Este ceva, în apriga povestire a blăjinului moldovean, din viziunea psihologică a unui Guicciardini, dacă mi-e îngăduită apropierea între medii de cultură atît de diferite, dar de evidentă decadență politică amîndouă. Acel : „după cumu-i orîn-

duiala acestei lumi lacomă“ (377) nu răspunde oarecum, dincolo de deosebiri fundamentale ale orizontului mental, faimosului „il tuo particulare“ guicciardinian? De aceea — și nu mă gândesc aici la valoarea ei de izvor —, povestirea lui Neculce e atât de tristă, plină de agitația sterilă a unor oameni avizi, care clădesc ca să se surpe, și de ecoul durerilor al suferințelor anonime, care constituie un fel de permanentă în dosul scenei, pentru a invada din când în când scena însăși. Figurile luminoase sînt rare și deplina lor înflorire e de cele mai multe ori împiedecată de presiunea ambițiilor și a intereselor, sau acțiunea lor e repede curmată de împrejurări. Cîteodată un adevărat geniu rău pare să locuiască personajele, îndemnîndu-le în sumbrele și tortuasele lor acțiuni. Iată-l, de pildă, pe Ilie Cantacuzino, mare vistier — de altminteri, văr primar cu cronicarul —, care împinge pe domn la o cumplită politică fiscală, îndreptată și împotriva boierimii, mai întii „ca să-ș înmulțească cinstea lui“ — e drept că și „mînca, și fătîș, și furiș, cumu-i era voia“ —, iar apoi pentru că, avînd, pare-se, și gânduri de domnie, „pentru-acie sta asupra mazîlilor, ca să-i răsipească, să facă rău stăpînu-său“ (238—239) — ceea ce, oricum, este excesiv. La fel, Toader Paladi, vel vistier, sfetnic de încredere al lui Constantin Mavrocordat în prima lui domnie moldovenească, urmărea „ca doar s-ar spargi țara și să s-audă la Poartă, să-ș de domnul în cap, să vii Mihai-vodă domnu, fiindu-i unchiu“ (353). Toma Cantacuzino — altă rudă — trece de partea lui Petru I, „socotind că a hi el domnu în Țara Muntenească în locul Brîncovanului“ (279). Același Toma, dar și însuși Dimitrie Cantemir, se opun la încercarea de mediație a păcii înaintea bătăliei, „mai mult în pizma Brîncovanului-vodă“ (279).

Analiza resorturilor sufletești și a comportărilor se află strînsă mai ales în faimoasele portrete care punctează din loc în loc opera și-i fac unul din temeierile farmecului său cuceritor. Ele au fost atent examinate în mijloacele lor artistice, dar cred că cercetarea lor ar putea fi dusă mai departe încă în ce privește schemele psihologice pe care sînt construite.

Există, la Neculce, și o vagă psihologie de grup familial, desigur legată de anumite aplecări spre rău, după cum nu lipseso nici tendințe embrionare de fixare a unor trăsături permanente la grupuri etnice, de tipul generalizărilor populare și receptate probabil ca atare, cum este cazul moldovenilor, al grecilor sau al turcilor. La caracterizarea acestora din urmă, Neculce folosește o dată chiar expresia „după cum este nătura turcilor“ și, dacă nu mă înșel, avem aici singurul neologism abstract din multe neologisme întîlnite la cronicar.

\*

Cu această viziune a omului și a raporturilor sale cu lumea de aici și cu cea extraterestră, se așază boierul moldovean să-și scrie cartea. Se așază, de fapt, în repetate rînduri, căci ea nu e scrisă dintr-o dată, și lucrul nu e lipsit de interes, nu numai pentru valoarea ei de izvor, ci și pentru reacțiile autorului, pentru modalitățile lui de elaborare și pentru ce s-ar putea surprinde, la o privire mai atentă, ca evoluție la Neculce. În mare, și ușor de observat, sînt trei părți: cea dintîi, la ale cărei întîmplări nu a putut lua parte, și Neculce

mărturisește că „pînă la Duca-vodă cel bătrîn l-au scris di pe nește izvoade ce au aflat la unii și la alții și din audzitele celor boieri bătrîni“ — însă chiar dacă am socoti de la sfîrșitul celei de a treia domnii a lui Duca Vodă, Neculce abia sta să împlinească 12 ani —, cea de a doua, a așa-zisului Neculce martor, și cea de a treia, care capătă un aspect de jurnal al întîmplărilor anului. Dar nici partea a doua și cea mai întinsă nu pare a fi scrisă dintr-o dată și, fără a intra în această spinoasă problemă a elaborării și a izvoarelor de informație, mă mulțumesc să adaug că Neculce povestește cu aceeași dezinvoltură cele cunoscute direct de el, ca și, de pildă, cele petrecute în Moldova în lungii ani ai absenței sale, după cum nu există o cezură de tonalitate a povestirii între partea întîi și cea de a doua. Totul e frămîntat de personalitatea povestitorului, care, însă, pare mai la largul lui cînd are în urmă perspectiva timpului decît în notările din partea finală.

Dar ce a voit Neculce atunci cînd, boier de faptă, s-a hotărît să ia condeiul în mînă? Să scrie istorie, desigur. Să continue pe Ureche și pe Costinești, cum însuși o arată. Deci, să ducă mai departe, să întregească pînă la zilele lui o treabă începută. Acțiune serioasă, deopotrivă demnă de omul de stat și care acestuia cu deosebire îi revine, pentru că el cunoaște lucrurile, iar apelul la izvoare, care astăzi constituie îndeletnicirea istoricului, nu era decît un succedaneu de neînălțurat pentru vremuri mai vechi, un fel de cîrje necesare cui nu poate umbla singur. Ne spune singur că „îndemnatu-s-au... a scrie întru pomenirea domnilor“, aceasta pentru că ei întrupau țara și fără a spune, firește, ce fel de pomenire îi aștepta pe cei mai mulți.

Dar dacă a vrut să facă operă de istoric, nu este numai pentru că socotea experiența sa de viață publică ca îndreptățindu-l a o face, sau, cum ar spune Miron Costin, „cît să nu se uite lucrurile și cursul țării“, dintr-o luminată conștiință civică, adică, ci și pentru că istoria, așa cum o înțelegea el, corespundea la numeroase aplecări ale spiritului său. Istoria este încă o învățătură practică, pentru cariera politică, pentru a „fi mai învățați a dare răspunsuri la sfaturi ori de taină, ori de oștire“ (104). Mai presus însă, e școală morală, vast comentariu ilustrat al destinului omenesc și am văzut în ce întinsă măsură Neculce o folosește în acest scop. Educator înăscut, convins că în viața socială — dar moralismul său merge pînă la cea intimă, mai ales cînd are incidente cu viața publică —, domnul trebuie să fie un exemplu boierilor iar aceștia celorlalte clase, Neculce nu putea să nu folosească experiența istorică pentru formarea omului — a tînărului boier, în practică — în amîndouă sensurile.

Dar Neculce simțea nevoia unei răfuielei cu societatea moldovenească, dorea să o cheme la o aspră judecată, și opera sa este, între altele, și o astfel de judecată, a celor vii și a celor morți. Desigur, pe de altă parte, că tribunalul pe care-l instituie, dacă nu e în afara unor impulsuri de natură personală, nu e nici străin de anumite scopuri de clasă. Societatea pe care o respingea era lumea lui — boierimea Moldovei și, legată de ea, cea a Țării Românești —, pe care o contesta în comportările sale, dar nu în rosturile și privilegiile ei. Văzînd soarta Moldovei indisolubil legată de soarta boierimii — și,

în afara unor schimbări revoluționare, pe care Neculce nu avea cum să le dorească, astfel ședeau de fapt lucrurile, boierimea fiind clasa politică, Neculce era însă îndreptățit să acorde eforturilor sale de în-sănătoșire a clasei dominante semnificația unei utilități de ordin general. În limitele unei morale individuale sau publice, criteriile sale de judecată erau juste, independent de aplicarea lor concretă într-un caz sau altul. Și cum, dincolo de țelurile și de viziunea sa de clasă, se deschid luminișuri de profundă milă umană, de solidaritate cu cei mulți, avem dreptul să recunoaștem în Ion Neculce — așa cum de altminteri s-a și făcut — un suflet luminat de dragostea de țară.

Neculce era însă — lucru iarăși bine știut — și un povestitor înnăscut, un observator atent, în ochii căruia lucrurile își păstrează reliefurile, în amintirea căruia ele nu se topesc. A fost la el, fără îndoială, și nevoia revărsării unui prea-plin de imagini, o căutare de expresie, un imbold lăuntric către forma permanentă a artei construite în scris, în afară de tot ce se va fi revărsat în transmisiunea orală.

Într-o cultură insuficient diferențiată, numai istoria putea să răspundă tuturor acestor impulsuri. Ea putea să fie încă, în acest sac încăpător al trecutului adus pînă la zi, și politică, și educație practică, și morală, și simplă povestire de dragul de a povesti. Într-un alt mediu de cultură, Neculce poate că ar fi optat, sau ar fi practicat mai multe genuri. În Moldova veacului al XVIII-lea, el a descărcat totul în cartea lui, în unica lui carte, unde ceea ce pierde unul câștigă altul, dar care de aceea e atît de bogată și de plină de înțelesuri.

Opera lui Neculce face prea mult trup cu istoria culturii românești, răspunde prea limpede la chemările noastre, pentru a mai avea nevoie de necondiționate elogii comemorative sau a făcea să pară ireverențioase simple încercări de fixare de repere. Ca istoric, cu toată bogăția informației sale, cu toată plasticitatea povestirii, el nu reprezintă un pas înainte față de înaintașii sau de contemporanii săi. Deși l-am presupune mai curînd dornic de lectură, îndeosebi istorică, el nu avea temeinica pregătire a lui Miron Costin, a Stolnicului sau a lui Dimitrie Cantemir; deși sensibil la basnele „că sînt moldovenii din tîlhari“ (104), el nu îmbrățișează problematica lor complexă și nu face, ca aceștia, să progreseze critica istorică. Cu toate că exprimă permanent atitudini politice, acestea nu ajung să se închege într-o concepție fermă de guvernămînt. Îi lipsește și ochiul sigur al lui Miron Costin în conturarea fermă a subiectului său, în alegerea, din mulțimea știrilor ce ajungeau pînă la sine, a elementelor pe care avea să le integreze în construcția sa.

Transilvania, numită o singură dată Ardeal, se pierde în Țara-Ungurească; simplul loc de refugiu pentru boieri sau de trecere de oști, ea nu-i reține altminteri atenția, nu prin masa ei românească, ci măcar prin soarta sa ca stat. Nici măcar integrarea ei între posesiunile habsburgice nu e menționată, deși se ocupă de războiul încheiat cu pacea de la Karlowitz și de pacea însăși și cu toate că va fi atît de larg receptiv pentru lucruri mult mai îndepărtate. Țara Românească, numită de cele mai multe ori Țara Muntenească, îi va reține în schimb îndelung atenția, cu un sentiment explicit de comunitate de destin și cu unul implicit de comunitate etnică, în timp ce

clasa stăpînitoare a statului nu mai este aici de alt neam. Dacă cuprinde în repetate rînduri cele două țări într-o unitate ideală, nu mai puțin vede permanent amestecul „muntenilor“ în politica Moldovei ca un lucru funest, iar formule de guvernare prin același domn sau de membri ai aceleiași familii nu par să-i suridă. Ideea de stat autonom opune încă o puternică rezistență mentală și, fără a da o importanță excesivă faptului, putem constata că termenul de român nu apare în vocabularul scris al lui Neculce. Conștiința națională se încheagă pe încetul, și Neculce nu se numără între deschizătorii de drum.

Cronica lui Neculce aduce o bogată informație de politică internațională. El urmează aici atît impulsuri și curiozități personale, cît și tradiția deschisă de Ureche prin tabloul țărilor din jur și dusă mai departe de Miron Costin, prin integrarea organică a istoriei Moldovei într-un larg ansamblu de evenimente și de situații de caracter internațional. Neculce duce mai departe sistemul, incontestabil justificat, dar fără de rigoarea critică a lui Miron Costin. Defectele se accentuează treptat, poate și în raport cu lărgirea mijloacelor de informație, dar fără îndoială nu fără legătură cu o aviditate crescîndă de a ști cît mai mult și de a înregistra în cît mai mare măsură cele aflate, fără de intervenția frînei critice și uitîndu-și parcă subiectul. Lucrul e cel mai vizibil în ultima parte, unde totul e notat, cu o remarcabilă curiozitate de altminteri, de la hotarele apusului pînă-n depărtatul răsărit, la Merfiiz — afganul Mîr-Vais — și luptele lui din Țara Persului. Faptul rămîne semnificativ pentru orizontul boierului moldovean, pentru propria lui — și probabil nu numai a lui — nevoie de orientare într-o lume atît de largă, dar nu pledează în favoarea capacității sale de stăpînire a liniilor unei desfășurări istorice, reflex, fără îndoială, al unei mai generale confuzii în conștiința trecutului și, prin aceasta, al unei insuficiente definiri a genului istoriografic în-suși. Nu rămîne totuși mai puțin interesantă problema căilor de informare folosite de Neculce și poate că anumite indicații în acest sens ar merita căutate și în forma în care ne transmite el numirile proprii.

O analiză mai stăruitoare merită și caracterul pe care-l capătă, în orizontul mental al lui Neculce, informația bogată de care ajunge să dispună, înțelesul pe care i-l acordă și modul cum o integrează în expunerea sa. G. Călinescu își îngăduia să se refere, cu un humor care academicianului Iordan îi apărea fără îndoială impiu, la „individualitățile epice“ — franțuzul, neamțul, turcul, inglezul — pe care Neculce își întemeia „politica externă“. Savantul lingvist observa pe drept cuvînt că avem a face la Neculce cu „o particularitate caracteristică limbii populare“ și-l muștra chiar pe Călinescu de „oarecare dispreț pentru psihologia poporului“ (87—88). Dacă nu pot fi decît de acord asupra fondului chestiunii, că e vorba deci de forme populare de expresie, nu mai puțin rămîne să constatăm — și departe de mine orice dispreț față de popor — că aceste tipare populare sînt prea puțin compatibile cu o gîndire istoriografică mai clar definită. Dar problema are și un alt interes, asupra căruia regret că nu pot stăruii, deși opera lui Neculce oferă un atît de larg subiect de meditație — pe care nu sînt desigur primul să o deschid —, anume al raporturilor dintre cultura populară și cea a păturii instruite. Presiunea pe care o exercită cea

dintii asupra vîrfurilor ierarhiei sociale, integrarea într-o așa de întinsă măsură a acestora în atmosfera mentală de caracter popular, găsește în Neculce — boier cu carte și care se vrea atît de boier — un martor cu atît de largi mijloace de expresie și care, desigur, nu mărturisește numai pentru sine.

Altă observație măcar în treacăt: discret cu amintirile sale din Rusia, Neculce nici nu pomenește măcar de lungul său exil polonez, în afară de menționarea lui ca simplu fapt biografic. Putem oare vedea și aici un efect al lipsei de diferențiere a genurilor, care să-l abată de la scrierea unor adevărate memorii și să-l împiedice de la realizarea lui deplină pe acest Saint-Simon românesc, cum fericit l-a numit profesorul Ivașcu? Desigur avem implicată aici și o anumită limită a ceea ce înțelegea el prin istorie.

Cronica lui Neculce aduce și o bogată informație privind Moldova, fie în legăturile ei cu lumea din afară, fie cu treburile ei lăuntrice, acesta fiindu-i de altminteri subiectul, deși cronicarul se face de atîtea ori a-l uita. Nu voi stăruii asupra a tot ce cronicarul revelează fără a-i fi stat în gînd să o facă. Dar atenția lui se oprește stăruitor asupra unor elemente care ne interesează azi în așa largă măsură, cum ar fi notațiile de prețuri sau cea istorie a fiscalității pe care o integrează în povestirea sa. Și unele și cealaltă îi servesc însă cu deosebire în a stabili anumite nivele de strîmtorare a maselor, datorate avidității guvernantiilor al căror proces îl face sau, mai larg, păcatelor răsplătite de divinitate. Nu mai puțin îndărătul lor se profilează ideea că, chiar într-o orînduire întemeiată pe exploatare — împotriva căreia nu protestează — datoria primordială a guvernămîntului este de a asigura condițiile unui minimum de bunăstare pentru toți.

În judecata societății moldovenești și a formelor ei de conducere politică, Neculce nu aduce un sistem de idei, dar atitudinile sale sînt liber exprimate, neșovăielnice asupra structurilor fundamentale și a metodelor de guvernare, legate la el de morala publică, mai puțin decise sau schimbătoare în ce privește forma însăși a guvernămîntului, ceea ce dă criticii sale caracterul precumpănitor de critică negativă. Cea mai largă analiză a acestui important capitol se găsește, după cum se știe, în atît de cuprinzătoarea introducere a academicianului Iorgu Iordan, la care am mai avut ocazia să mă refer. În ce mă privește, și cu prilejul de azi, îmi propun să mă opresc, fie și numai în treacăt și nu cu răgazul care s-ar cere, doar asupra a două puncte, considerate pe drept fundamentale: relațiile româno-turce și problema fanarioților.

Am avut ocazia de curînd să public constatări mai vechi cu privire la atitudinea cronicarilor moldoveni pînă la Miron Costin față de turci și de legăturile țării lor cu Imperiul otoman. Neculce oferă în această direcție un capitol bogat de adăugat celor precedente, deși nu e vorba de teme, de atitudini sau de scheme mentale absolute noi. Desigur, cu toată profunzimea lui religiozitate, nu mai întîlnim la Neculce îndîrjirea împotriva religiei adverse a primilor cronicari, diluată treptat de altminteri, între altele și sub presiunea contactelor tot mai frecvente, la Ureche și la Miron Costin. [...]

Deși sînt păgîni, deși, în genere, nu ai ceva bun de așteptat de la ei, deși „nătura“ lor e setea de bani, Neculce e departe, în fapt, de a



percepe lumea otomană uniform și schematic. Dacă unui Gin Ali-pașa îi numără victimele cruzimii sale și merge pînă a-i reproșa că banii n-aveau asupra sa nici o putere, nu lipsesc nici turcii loiali, sprijin solid — să mai amintim pe Küprülü și Ghica-vodă? —, oameni viteji și drepecți. Hotăririle se iau repede și capetele cad ușor, sistemele lor de informare și decizie apar de o uimitoare simplitate — ca în cazul scrisorii lui Carol al XII-lea, după Stănilești, care duce la moarte pe vizir și pe chihaiaua lui — dar nu lipsesc nici hotăririle luate cu judecată și cuvintele bine cumpănite.

Pentru Neculce există încă o creștinătate, care implică, peste confesiuni, forme de solidaritate. Ea se acoperă de altminteri — și lucrul nu e fără de interes — cu noțiunea de Europă, cu care de cele mai multe ori apare împreună: o Europă care cuprinde și Răsăritul — Rusia — și nu și-a căpătat încă funcțiunea de succedaneu al noțiunii de creștinătate, după cum nu l-a dobîndit pe acela al unei forme de civilizație.

În acest context de gîndire, conflictul româno-turc se înfățișează în termeni precumpănitor politici. Eliberarea de sub stăpînirea Porții este percepută ca o necesitate de ordin vital — prin implicații, desigur și morale —, ca un lucru care nu se discută. Prin această fermitate în opinii, probabil și în speranțe pe lung termen — în ciuda faimosului pasaj: „cînd a vrè Dumnedzeu să facă să nu fie rugină pe fier, și turci la Țarigrad“ etc. (171), care ar fi interesant de știut cînd anume a fost scris — Neculce, pârtaș de frunte la lupta de eliberare în momentul ei esențial, rămîne pentru noi un martor cu atît mai prețios.

Neculce nu mitizează întîmplările războiului, nu le prinde într-un suflu eroic, nici în ansamblu, nici în ce privește propria-i persoană, și aceasta nu fiindcă ar fi fost insensibil la valorile de vitejie — cîteva creionări de viteji sînt semnificative în acest sens — și nici, pînă la urmă, pentru că încercarea a eșuat.

Dacă nu are regrete, dacă a considerat tentativa justificată, corespunzînd unor aspirații generale și realizabilă în sine, nu mai puțin experiența a fost dureroasă și Neculce, care scrie și o carte de învățatură, nu putea să nu fie seamă de ea. De aceea judecățile sale vor fi uneori aspre, iar lipsa de entuziasm pentru anumite încercări, evidentă. Astfel se întîmplă cu trecerea la poloni a lui Ștefan Petriceicu, care „era om bun și slab, prost, n-au cutedzat să facă ca Grigorie-vodă, să margă la turci“ (140), iar cea de a doua scurtă domnie a aceluiași, „de la leși“, se rezolvă în constatarea de melancolică ironie că „vădzînd că n-are cu oine să stè... și-nțelegînd c-au pus turcii domnu pe Dumitrașco-vodă Cantacozino, luat-au și el miere și vin, vaci și boi, turme de oi, ce-au putut apuca, și s-au dus în Țara Leșască“ (164—165). Despre pregătirile de război ale lui Șerban Cantacuzino, întinsele sale legături în vederea unei campanii care țintea „să apuce Țarigradul“, dar și hotărîrea sultanului de a trimite tătarii să ierneze în Țara Românească, spune doar ca o concluzie: „Ce gîndește omul nu dă domnul! Că cine știe la ce cumpănă arù hi vinit și Țara Muntenească, de n-ar hi murit atunce“ (178—179). Urmașul său, Brîncoveanu, îndemnat de toți boierii, voi să treacă de partea Imperialilor, dar e oprit de Stolnic: „Cînd va Dumnedzeu, și omul nemerește sfatul“ (180).

Urmează campaniile polone în Moldova, asupra cărora nu mă voi opri, pentru a ajunge la scurta epopee la care a participat Neculce însuși. Au fost discutate rațiunile pentru care Neculce protestează contra oricărei inițiative pe care el ar fi avut-o și s-a pus faptul în legătură cu procesul pentru moșii, de care se temea să nu fie redeschis. E posibil, deși nu văd bine o cronică servind ca piesă de dosar în justiția vremii. Neculce era de asemenea prea abil ca să nu găsească mijlocul de a trece peste ce nu-i convenea. Ceea ce-l interesa în fapt, nu era inițiativa, pe care n-o dezavua, și nici participarea lui — trebuie să-i recunoaștem discreția cu care vorbește îndeobște de el —, ci atmosfera generală, aderarea quasi-unanimă la idee, dacă nu la acțiune. Acțiunea însăși o analizează cu o remarcabilă cumpănire și clarviziune, și e departe de a-și prezenta domnul ca pe un erou avântat, și mai puțin încă pe sine însuși. Dar față de un Gavriliță Lupu Costachi este de o asprime fără de apel, pentru „acele spurcate fapte a Lupului, că scrie la turci și făcè piedecă și altor pementeni să nu vie la moscali“ (274) (e drept însă că el era cel care luase moșiile cronicarului).

Ar merita de urmărit și atitudinea lui Neculce față de războaiele din 1716—1718 și 1736—1739, cu tot ce le-a legat de țările românești. Nu o voi face, spre a trece la ultimul punct asupra căruia mi-am propus să mă opresc, și aceasta cu cea mai mare grabă, oricare i-ar fi interesul. Este vorba de așa-numita epocă fanariotă, al cărei martor, de departe sau de aproape, Neculce a fost vreme de mai bine de trei decenii.

Voi fi silit să las la o parte numeroasele implicații de politică internă și de repartiție a puterilor în stat, pentru a merge direct la constatarea că pentru Neculce nu exista un regim fanariot. Fanarul însuși intervine o singură dată sub condeiel său — termenul de fanariot, firește, nu e folosit —, într-un context, e drept, nu prea măgulitor : „om nestătător la voroavi, tâlpiz, amăgitor, geambaș de cei de la Fener din Țarigrad“ (166). Personajul căruia i se aplică frumoasele epitete este însă un pre-fanariot — după justa expresie ce a fost propusă de curînd — și anume domneasca sa rubedenie, Dumitrașco Cantacuzino, pe care-l prezenta, la prima domnie — căci faimosul portret în care se gădesc rîndurile citate e la cea de a doua —, doar drept „grec țarigrădean de felul lui, neam de-mpărat creștinescu de Catacozonești“ (142).

După cum se știe, domniile fanariote încep în Moldova în 1711. Ele ar fi început cu doi ani mai devreme, dacă Nicolae Mavrocordat n-ar fi fost grabnic înlocuit de Dimitrie Cantemir. Or, iată ce spune colaboratorul apropiat al celui din urmă despre această întrerupere de domnie : „Și s-începus-a să faci multe sate pe margine, și s-ar hi fostu întemeiat țara de oameni, numai nu ținu mult domnia“ (254). Despre cea de a doua venire, după Cantemir și cînd nu mai e îndoială că intrăm în fanariotism. Neculce ne spune iarăși : „Nărocul țării că s-au tîmplat atunce de au venit Neculai-vodă. Iar de-ar hi venit atunce altu domnu, mai prost, ar fi fost prè rău de moldoveni“ (309). Iată și începutul domniilor fanariote în Țara Românească. Ștefan Cantacuzino e ucis împreună cu părintele său, pentru păcatele lor, „iară în locul lui au pus domnu pre Neculai-vodă, și în locul lui Neculai-vodă, în Moldova, au pus domn pre Mihai-vodă“ (320). Atît !

Factorii care l-au împiedicat pe Neculce să observe instaurarea fanarioților sînt numeroși. În afara dificultăților pe care le oferă con-temporanilor judecata propriei vremi, mai ales cînd e vorba de fenomene care sînt încă departe de a-și fi străbătut ciclul, ca și de lipsa la Neculce a unui sistem de judecăți politice mai ferme, mi se pare că se pot invoca încă cel puțin alți doi. Unul stă în viziunea sa istorică potrivit căreia — nu fără dreptate de altminteri — Moldova se afla într-un continuu declin în trepte, cu înguste paliere pe alocuri, care permiteau să se răsufle și, eventual, să nască iluzii.

Al doilea factor ar putea fi însuși antigrecismul lui Neculce, împreună cu acel cadru prefanariot în care se dezvoltă el. Deși din cînd în cînd, călcîndu-și parcă pe inimă, recunoaște merite cîte unuia sau altuia, „măcar că era grec“, antigrecismul său era total, mai puternic decît reacțiile sale față de turci, poate pentru că aceștia fiind „păgîni“, n-avea ce să le ceară, și, desigur, fiind mai rari la vedere și neamestecați în complicațiile politice interne. Justificarea teoretică a antigrecismului său Neculce o caută în caracterul inferior pe care-l atribuie acestui popor, în scăderile lui morale. Firește, în aprecierile lui concrete Neculce se referă la cei ce devin boieri sau sînt susceptibili a deveni boieri în țările române, dar judecata capătă caracterul unei peceti etnice și a unei trăsături permanente. Nu invoca el tot trecutul în sprijin? „Căutați de cetiți la hronograful grecescu, de vă încredințați și mai bine, pe cînd au fost grecii puternici și împărăția era a lor, ce făcè pre atunce și ce lucrà!“ (171). Un fel de anti-bizantinism — de meditație proprie sau de împrumut? — venea astfel să-i întărească antigrecismul.

Trecem la sfîrșitul cărții. E vorba de cea de a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat în Moldova. A celui Constantin-vodă despre care Neculce subliniază într-una din poveștile sale din „O samă de cuvinte“, scrisă s-ar părea după prima lui domnie și ce bine i-ar fi părut domnului să o știe! —, ca o concluzie a uneia din acele genealogii de care, ca bun moldovean, cronicarul era așa de iubitor: „careli să trage de pre strămoșă-sa neam de domnii cei vechi moldovenești“ (112). Paginile la care mă refer sînt un lung și amănunțit elogiu al reformelor acestei domnii, cu măsurile ei de binevenită ordine, cu începuturi de înnoire a modalităților de funcționare a organismului statal, dar și cu inițiative atît de generoase pentru boierime. Rămîne, fără îndoială, întrebarea cum ar fi primit același Neculce desființarea veciniei, care avea să urmeze. Dar la acea dată cronicarul închisese ochii. Cartea se închisese mai devreme, pe o tresărare de nădejde.

A evoca, în răstimpul unei jumătăți de ceas, personalitatea politică și opera de istoric a lui Dimitrie Cantemir este, fără îndoială, o încercare dintre cele mai dificile. Fiecare dintre aceste două aspecte fundamentale ale activității multilaterale a domnitorului moldovean pune însă cercetătorului atâtea probleme pe care le-ar dori rezolvate, că singur ocolul întrebărilor ar face să se scurgă pe nesimțite din clepsidră măsura ce ni se cuvine. Și totuși, nu e, în această alăturare, doar o necesară simplificare de program, o întâmplătoare conjuncție de teme diferite. Dacă în multiplicitatea preocupărilor lui Cantemir totul se leagă și, pînă la urmă, se explică reciproc, enciclopedismul spiritului său apare dominat, la o privire de ansamblu, de interesul istoriografic, alături de care se așază, în planul acțiunii, permanența interesului politic.

Bivalența cantemiriană, a cărturarului și a omului politic, nu era un lucru nou în cultura românească. Dar la Cantemir, pentru prima oară, scrisul nu mai e o ocupație accesorie, cum rămîne, între marii boieri cărturari, cu toată relativa amploare și diversitate pe care o capătă, chiar și la Miron Costin. Funcțiunea intelectuală, cu toate strînsele-i legături cu acțiunea politică, dobîndește la Cantemir o mult mai largă autonomie. Ea se străvede nu numai în continuitatea efortului ori în volumul creației, dar și în rigoarea programului său de lucru, care demonstrează pasiunea omului de știință, sau în conștiința limpede a condițiilor muncii intelectuale pe care o dovedește.

E greu de spus ce ar fi devenit Cantemir dacă ar fi rămas domn al Moldovei de la 19 ani, dar, dacă și-ar fi păstrat tronul dobîndit din nou la cei 37 de ani pe care-i avea în 1710, avem, cred, dreptul să bănuim că practica politică nu l-ar fi făcut să abandoneze activitatea științifică. Uimitoarea lui producție din deceniul petrecut în Rusia nu e numai produsul unui îndelung răgaz silit, sau al refugiului căutat de un om de acțiune înșelat de soartă. Atunci cînd, în cuvîntul către cititor care urmează Predosloviei *Hronicului*, Cantemir explică de ce nu a putut scrie și tomul al doilea al cărții — „ce acieaste după gîndul nostru a săvîrși, precum zisăm, cîteva împiedecături înainte eșîndu-ne, către carile acmû și slujba senatoriiei numai înșurê adăogîndu-se... ni-au căutat vrémê lucrului a muta... și acéia a istoriiei parte la doritul săvîrșit să ducem“ —, dacă ar fi absurd să căutăm aici regretul de a fi revenit la viața publică ca sfetnic al țarului, nu ne putem împiedica să citim

printre rînduri o anumită mîhnire a omului de condei de a fi fost îndepărtat de la ale lui.

Acest regret este, fără îndoială, cu atît mai viu, cu cît opera însăși era concepută ca un instrument de acțiune, cu o scadență mai tîrzie decît actul politic, dar cu o neîndoielnică eficiență practică. Ne înapoiem, astfel, la considerațiile noastre despre legătura, la Cantemir, dintre istorie și politică.

Istoria, cînd nu e simplă erudiție, este îndeobște ideologie, deci politică. Dar nu la această legătură, atît de generală, voiam să mă refer, și nici chiar atîta la funcțiunea acordată de Cantemir operelor sale istorice, cît la baza istorică — reală sau cu elemente imaginate, pentru că ar fi vrut să fi fost altfel — pe care Cantemir o da gîndirii și acțiunii sale politice. Aici stă poate cel mai însemnat teamei al unității la o personalitate cu interese atît de variate, cu manifestări de ordin atît de diferit.

În timp, preocuparea politică este desigur cea mai veche, chiar față de orice velleitate a exprimării unei gîndiri personale în scris. Teoreticianul monarhiei ereditare și luptătorul pentru acest principiu constituțional, cel care pînă la sfîrșit se va socoti „voevod și de moșie — adică ereditar — domn al Moldovei“, nu era un porfirogenet. El n-a ajuns vlăstar domnesc decît la vîrsta de 12 ani, copilăria petrecîndu-și-o ca fiu de boier, de proaspătă boierie de altminteri. Și totuși, această inițiere, din perioada adolescenței, în semnificațiile puterii supreme, întărită de ritualul religios, care separa pe domn de ceilalți muritori, și de protocolul unei curți unde nu de mult șezuse în scaun Vasile Lupu, avea să marcheze — chiar într-o domnie atît de tulburată ca aceea a lui Constantin Cantemir — personalitatea unui tînăr voluntar și înzestrat cu o puternică imaginație creatoare. La închegarea definitivă a unui sentiment al domniei — al domniei văzute ca misiune personală, dar și ca modalitate necesară de existență pentru sine, mergînd pînă la a cere drepturi absolute asupra supușilor săi în chiar împărăția lui Petru cel Mare — a avut desigur un rost decisiv scurta atingere a tronului din 1693. A gîndit Cantemir Bătrînul această posibilă succesiune a fiului său mai mic? Neîndoielnic că da. Elementul decisiv în alegere, după Neculce, au fost slujitorii, dar conducătorul acțiunii este potrivit aceluiași cronicar, tocmai reprezentantul tipic al oligarhiei boierești, Iordache Ruset, care de altminteri va fi în 1711 principalul adversar al soluției eredității domnești. Fiu de domn, ales domn de stările țării, uns în domnie de doi patriarhi, Cantemir a păstrat pînă la sfîrșitul vieții conștiința caracterului domnesc al personalității sale. Acestei conștiințe i se va adăuga de timpuriu o viziune originală a societății românești și, în raport cu aceasta, un sens al misiunii conducătorului de stat.

Și totuși, renunțarea sa în 1695, în folosul fratelui său mai mare, la domnia Moldovei, cum va lăsa să se înțeleagă Cantemir în *Istoria ieroglifică*, pare a fi o realitate, a cărei explicație rămîne doar în domeniul ipotezelor. Năzuia el încă de atunci la tronul Țării Românești, pe care în orice caz îl vom vedea urmărindu-l ceva mai tîrziu? E interesant de observat, totuși, cum acest domn „ereditar“ al Moldovei se credea deopotrivă îndreptățit la cealaltă domnie românească, pentru

eventuala stăpînire a căreia căsătoria cu fiica lui Șerban Cantacuzino nu putea avea decît cel mult o valoare sentimentală și în nici un caz una de legitîmare, moștenirea tronului prin femei nepracticîndu-se la noi niciodată. Evident, pe de altă parte, că această aspirație a lui Cantemir devenise posibilă în urma unității de viață publică tot mai înche-gată în care trăiau cele două țări și a precedentelor create în cursul veacului al XVII-lea prin trecerile de pe un tron pe altul.

Din această vreme de lungă așteptare, de primejdii și de ascutită — de multe ori și tenebroasă — luptă politică, ne-a rămas un document de primă mînă, care marchează nu numai multiplele posibilități ale geniului său, aplecat pînă atunci cu deosebire spre reflecția filosofică și arta — inclusiv teoria — muzicală, ci și intrarea lui Cantemir în vîrsta maturității. Scrisă în 1705, *Istoria ieroglifică* nu este nici o operă istoriografică și nici un tratat de politică teoretică sau practică. Dar sub veșmîntul ei de roman alegoric, și dincolo de procedeele sale literare, cartea ține, într-un sens mai larg, și de istorie, prin evocarea unui mo-ment concret de viață istorică cu antecedentele sale, prevestind astfel vocația de istoric, dezvăluită mai tîrziu, a autorului, după cum cuprinde, în paginile ei, rezultatele unei ascutite observații a societății românești și otomane din acea vreme, împreună cu revelatoare elemente de cuge-tare politică. De aici, convergența atît de stăruitoare în ultima vreme a eforturilor de exegeză venite din cele mai variate cîmpuri asupra unei opere care, dacă nu este cea mai înaltă realizare a lui Cantemir, rămîne poate cea mai expresivă pentru dispozițiile și orientările sale.

Cantemir apare conștient de tarele regimului politic al orînduirii feudale din vremea sa, după cum se arată sensibil față de excesele exploatării, pe care le atribuie mai curînd condițiilor de exercițiu al puterii publice decît naturii înseși a relațiilor de producție existente și structurii societății. Pe această direcție a renovării statale și a unui nou echilibru între forțele sociale în cadrul participării la viața publică — cu efecte limitate, desigur, din punct de vedere social, dacă ar fi fost realizate, dar nu mai puțin reale — se va îndrepta, de altminteri, prin-cipalul efort al gîndirii politice cantemiriene. Aici vedem încă de pe-acum închegîndu-se imaginea stăpînitorului ideal, așa cum îl concepea Cantemir, din care nu lipsesc elemente ce au putut fi socotite preilumi-niste. Tipul monarhului autoritar, dar nu despotic, aplecat spre ascultarea sfatului bun, făcînd să domnească ordinea și împlinindu-și cu rigoare funcțiunea justițiară, sever dar blînd, apărător al celor slabi, fusese elaborat de mult de ideologii feudali aflați în serviciul puterii regale. Nu găsim încă evocată, aici, misiunea de apărător al bisericii, funda-mentală pentru gîndirea medievală, dar aflăm în schimb ideea meritului personal, indiferent de origine, merit cu deosebire crescut prin învățatură, care aparține Renașterii dar va fi preluată și dusă mai departe de iluminism. Așezarea în viața publică după merit — ceea ce nu înseamnă revoluționarea societății, căci e vorba de indivizi și nu de clase — este completată, în această viziune a existenței statale, de o etică a rapor-turilor dintre individ și colectivitatea organizată, avînd la bază senti-mentul datoriei și al devotamentului și al cărei caracter laic și patriotic a fost pe bună dreptate scos la lumină.

Aspra critică a marii boierimi românești din jurul anului 1700 nu e făcută de pe pozițiile unei partide, dar cel puțin în practicile politice ale acesteia, în raporturile ei cu cercurile conducătoare de la Istanbul, Cantemir însuși, de voie, de nevoie, se află prins și jocul se dovedește a ști să-l joace.

Deosebit de vie e la scriitorul român conștiința dependenței situației interne a țărilor române în legăturile lor cu Poarta, dar această conștiință aparține fără îndoială societății românești, Cantemir avînd însă, pe lângă meritul de a-i fi dat glas în chip limpede, și avantajul de a fi văzut dominația otomană din însuși centrul ei de exercitare. Concluziile sale asupra conducerii împărăției sultanilor sînt sumbre și își găsesc exprimarea în imagini de o puternică plasticitate, pe alocuri de tonalitate biblică.

După scrierea *Istoriei ieroglifice*, Cantemir va mai rămînea la Constantinopol alți cinci ani. A făurit el în acest răstimp un plan de ridicare împotriva Imperiului otoman, rezervat momentului ajungerii sale la unul din tronurile românești? Argumentele aduse în această privință nu reușesc să ne convingă. Aluzia din 1721 la „făgăduințe“ făcute ambasadorului Tolstoi la Constantinopol și ținute tot acolo, nu poate să se refere decît la servicii aduse politicii rusești, ceea ce era în tradiția domnilor români față de puterile creștine. Cît despre afirmația lui Nicolae Mavrocordat din septembrie 1711 că domnul Moldovei „plănuise dinainte trădarea“, ea pare mai curînd a fi insinuarea, cu intenții agravante, potrivit punctului său de vedere, venită din partea unui adversar politic mîndru de fidelitatea lui față de Imperiul otoman. Cred, de aceea, că în așteptarea unor noi revelații documentare, e mai înțelept să ni-l imaginăm pe Cantemir în anii săi constantinopolitani ca pe un tînăr dornic de libertatea patriei sale, concepută în implicațiile ei de regenerare generală, convins de vulnerabilitatea Imperiului otoman, la ale cărui dezastre militare asistase și ale cărui vicii interne le cunoștea prea bine și scrutînd cu atenție orizontul politic, gata de a surprinde noile perspective ce se deschideau. Acestea se potrivesc de altminteri și cu atmosfera generală a capitalei Imperiului și cu condițiile de existență, strălucite și precare totodată, ale principelui român.

Numirea lui Dimitrie Cantemir în domnia Moldovei, în toamna tîrzie a anului 1710, venea într-un moment de gravă criză politică. Războiul cu Rusia era virtualmente deschis, ambasadorul Tolstoi închis la cele Șapte Turnuri, pregătirile militare începute. La 23 noiembrie, Nicolae Mavrocordat primea ordinul de mazilire. După Nicolae Costin, Cantemir intra în Iași la 10 decembrie. El însuși spune că a pornit spre Moldova la sfîrșitul lui noiembrie, domnia acestei țări fiindu-i dată în așteptarea prinderii lui Brîncoveanu și a trecerii sale pe tronul Țării Românești. Între sosirea lui Cantemir la Iași și ajungerea acolo a primelor trupe rusești nu s-au împlinit șase luni. De la sfîrșitul lui februarie, după unele ciocniri în Ucraina, țarul proclamase solemn războiul, căruia îi dădea înfățișarea de cruciadă eliberatoare.

Putea Dimitrie Cantemir, în asemenea circumstanțe, să încerce aplicarea unui larg program de politică internă, menit să schimbe radical raporturile de forță? Nici în această privință dovezile ce s-au încercat nu par convingătoare. O guvernare împotriva marii boierimi — pe care

de altminteri n-a susținut-o nimeni — nici n-ar fi fost de conceput, decît cel mult din partea unui domn cu tendințe revoluționare, cum nu era Dimitrie Cantemir și cum nu ar fi putut fi aliatul țarului Petru. Ceea ce se putea cere domnului era ca, încurajînd anumite pături sociale, cum a fost cazul boierimii de țară a mazililor, să încerce a evita ciocnirile dintre partidele marii boierimi și să urmărească ralierea a cît mai multe forțe politice în jurul scaunului domnesc, cum se și vede din ce ne-a transmis Nicolae Costin din discursul său de înscăunare, în care nu avem a căuta doar o retorică festivă.

Rămîne să cercăm doctrina de guvernămînt a voevodului nu în practica sa politică ținînd în chip necesar de conjunctură, ci în expresia pe care a căpătat-o în tratatul de la Luck, cu prevederile lui fundamentale privind domnia ereditară și ca „toată puterea să fie la domn“. Tratatul acesta urma, desigur, să fie aplicat după încheierea războiului, în condițiile unei victorii rusești. Cum s-ar fi desfășurat atunci lupta pentru împlinirea programului domnesc, nu putem ști. Ceea ce știm este reacția violentă stîrnită în boierime de aceste clauze și cedările la care a fost silit, pentru moment cel puțin, domnitorul.

Țelurile de politică internă ale lui Dimitrie Cantemir — și care constituiau, cum pe drept s-a afirmat, „soluția radicală“ a crizei statului feudal, în fapt formula cea mai înaintată care se putea încerca în acea vreme —, nu erau realizabile, în ansamblul lor, decît prin ieșirea de sub dominația otomană. De aici alianța cu Petru cel Mare și alăturarea de trupele rusești în război, drept condiție necesară a eliberării.

Am dori mult să știm cînd acea aplecare și nădejde de care vorbeam s-a transformat în hotărîre, în marea hotărîre care nu va fi venit fără de chinuitoare întrebări? În orice caz ea a venit repede, căci timpul silea din urmă.

Nici Cantemir, vorbind de primejdiosul său salt în necunoscut și nici principalul său colaborator, Neculce, în memoriile sale, acesta din urmă înapoiat, e drept, în Moldova iarăși supusă, nu aruncă vreun vîl de eroism asupra faptelor petrecute. Cantemir, în *Istoria imperiului otoman*, oferă chiar o explicație uimitor de simplă: turcii nu s-au ținut de făgăduielile din timpul investirii și atunci, negăsind bună-credință la ei, o caută la țarul Rusiei. În *Descrierea Moldovei*, cînd ajunge la sine, în lista domnilor, spune într-un mod și mai aluziv că „părăsind toate onorurile și toate foloasele pentru un singur lucru, după ce și-a trecut oștile de partea creștinilor, a avut de urmaș pe Nicolae Mavrocordat“. Aici s-ar părea că e vorba de rezolvarea unui caz de conștiință. Asupra textului lui Neculce, cu toate reticențele lui, nu e cazul să ne oprim. Dacă rămînem lipsiți de o largă mărturie a lui Cantemir asupra mobilurilor acțiunii sale și a genezei ei — pe care rămîne să le reconstituim din mersul evenimentelor și din ansamblul gîndirii sale —, nu putem rămînea nesimțitori la atîta discreție din partea cuiva care în-deobște nu se sfia să vorbească de sine însuși.

Spuneam că hotărîrea a trebuit să fie grabnică. Contactele încep încă din cursul iernii, la puțin timp, deci, după înscăunare, prin trimiși ai domnului și mesageri ai țarului. Jocul politic devine în primăvară tot mai complicat, între largul curent de alăturare la oștile rusești care erau așteptate și primejdia măsurilor de represiune din partea Porții, astfel



că domnul e constrins pentru o vreme la o tristă duplicitate. Chiar o parte din marea boierime, în frunte cu mitropolitul, căuta o înțelegere directă cu țarul, pe care cea încheiată de domn a prevenit-o. Este limpede însă că, oricât situația generală ar fi evoluat spre același dez-nodământ al unei întinse azeziuni la războiul antiotoman, lui Dimitrie Cantemir îi rămâne meritul inițiativei și al actului însuși menit să elibereze țara. Oricând îi rămânea posibilitatea unei retrageri în direcția trupelor turcești și, în cele din urmă, a conservării tronului. El a fost convins însă, așa cum îi spunea lui Neculce, „că n-or bate turcii pre moscali“ și că prin aceasta Moldova va redeveni liberă, dar totodată accepta și riscurile.

Ecoul în mase al luptei antiotomane a fost puternic și numărul înrolaților, atât în oastea ridicată de domnitor, cât și în corpurile de voluntari din armata rusească, se dovedește însemnat. Neculce insistă asupra participării masive a micii boierimi și a slujitorilor, dar vorbește și de slugile boierești care-și părăseau stăpînii sau de aportul păturii meșteșugărești de la orașe, în timp ce un raport rusesc se oprește asupra numărului în mare de țărani care se ofereau ca voluntari.

Rezultatele războiului, insuficient pregătit, le cunoaștem. Problema care se pune este: omul politic Cantemir a avut sau nu dreptate? Eliberarea românilor nu se mai putea aștepta, la începutul veacului al XVIII-lea, de la singur efortul lor militar. Sprijinul pe o mare putere, în conjunctura vremii, se impunea cu necesitate. Prin tradiție, prin legăturile de religie, care aveau încă atîta importanță, această putere se arăta a fi Rusia. Cu un deceniu mai devreme, Imperiul otoman ieșise înfrînt și cu întinse pierderi teritoriale dintr-un lung război. Cu doi ani numai înainte, victoria de la Poltava asigurase Rusiei un prestigiu militar care se păstra deosebit de viu. Condițiilor militare li se adăugau condițiile diplomatice. Prin tratatul de la Luck, Cantemir asigurase Moldovei deplina autonomie, în fapt independența, în cadrul unor legături de tip vasalic, a căror evoluție posibilă este inutil să o presupunem. În situația dată, era fără îndoială soluția optimă.

La o jumătate de veac după încercarea lui Mihnea al III-lea și în condiții politice superioare, Cantemir se așeza din nou în fruntea unei mișcări românești organizate de eliberare. El dădea astfel expresie, prin gestul său hotărît, aspirației profunde către libertate a poporului său și încerca singura ieșire care putea duce la soluționarea concomitentă a problemelor rezolvabile și urgente ce ședeau atunci în fața societății românești.

Pentru Cantemir începea lungul răgaz al exilului său în Rusia, la Harkov, la Moscova și apoi la Petersburg. Deși preocupările politice nu vor lipsi nici de aici înainte, legate mai întii de propriile-i speranțe de revenire în domnia Moldovei, apoi de situația eminentă pe care o dobîndește în ierarhia Imperiului rus, ca sfetnic intim și membru în senatul lui Petru cel Mare, totuși activitatea științifică trece pe primul plan. Această activitate se desfășoară în principal în domeniul istoriografic și al unor discipline înrudite și, rezultat în bună măsură al anilor săi de studiu și de observație în Moldova și la Constantinopol, nu rămîne străină, ci dimpotrivă se leagă strîns de viziunea politică a domnitorului.

Cele două cîmpuri cultivate de Cantemir sînt, cum se știe, cel privitor la patria sa și la trecutul ei iar al doilea, mai întins, cuprinzînd lumea otomană și, prin ea, pe cea islamică. Prin acesta din urmă Cantemir a ajuns cu deosebire cunoscut printre oamenii de cultură ai veacului său. În concepția cantemiriană, opera sa de orientalist se înfățișa în trei trupuri de clădire : o istorie a Imperiului, de la începuturi pînă în zilele sale ; o amplă cercetare a instituțiilor politico-administrative și militare otomane ; un vast studiu închinat religiei islamice, incluzînd formele de credință populare, instituțiile de drept civil legate de religie și ritualul care le corespunde, cu o lărgire a orizontului spre problemele generale ale culturii musulmane. Partea a III-a, *Sistema religiei mahomedane*, este singura care s-a tipărit în timpul vieții autorului — în 1722 la Petersburg, în traducere rusească. Deși de o deosebită importanță, ea a fost puțin cunoscută în lumea științifică și, în așteptarea traducerii românești ce stă să apară, este încă, și la noi, mai mult sau mai puțin ignorată. Partea a II-a, intitulată de Cantemir *De statu politico Aulae othomanicae*, aflată într-o primă redactare încă din 1714, pare a fi fost înregistrată și pierdută apoi în Caspiea, prin naufragiul vasului care transporta bagajele lui Cantemir, cu prilejul expediției ruse în Caucaz din 1722. Partea care a circulat în lume este istoria politică intitulată în originalul ei latin rămas inedit pînă azi *Incrementa atque decrementa Aulae othomanicae*, dar care s-a răspîndit, în numeroasele ei traduceri, sub numele de *Istoria imperiului otoman*. Cantemir însuși vorbea, în românește, despre „Istoria noastră pentru creșterea și descreșterea curții aliosmănești“.

Această monumentală operă demonstrează întinderea interesului lui Cantemir, tendința sa spre un studiu îmbrățișînd societatea umană în variatele-i manifestări și acordînd fenomenelor de cultură un loc de marcată însemnătate. În modul său de procedare, introducînd o cunoștință adîncită a realităților otomane contemporane și mai vechi și marcînd, prin efortul său de înțelegere, domeniul de investigație ce se vor dezvolta autonom doar mai tîrziu, el mergea totuși pe căi deschise de predecesori și nu-i putem reproșa că nu a izbutit, înfrîngînd mîrginirea vremii sale, să facă marele salt al adunării, dacă nu contopirii, acestor *membra disjecta* într-o unitară alcătuire istorică. Rămîne însă faptul esențial că pentru prima dată un învățat român îmbrățișa într-o cuprinzătoare privire o civilizație străină și aceasta de la o înălțime de cunoaștere care se impunea cărturarilor timpului.

*Istoria imperiului otoman*, care aici ne interesează mai direct, a cunoscut, poate, cea mai lungă elaborare dintre lucrările lui Cantemir. Începută după toate probabilitățile încă de la Constantinopol, într-un stadiu foarte înaintat în 1714, cînd era oferită Academiei de la Berlin, ea suferea încă intervenții ale autorului în toamna anului 1716. Deși nu aducea analiza cauzelor creșterii și declinului împărăției turcești, pe care numai traducătorul său francez o promitea, dar nu și Dimitrie Cantemir, cartea de vaste proporții pe care fiul lui, Antioh, o numea totuși „Synopsis“ sau „epitome“ oferea cititorului imaginea întregă a expansiunii otomane și apoi a vicisitudinilor întîmpinate în cursul ultimelor decenii, care au decis importante reduceri ale teritoriului său european. Dacă acest aspect al lărgirii sau retragerii hotarelor este luat drept criteriu

al fazelor parcurse de Imperiu, expunerea nu se reduce la atît, ci îmbrățișează, cu deosebire în întinsa ei parte a doua, într-o evocare colorată și plină de vigoare, momentele principale ale vieții politice interne, alături de evenimentele militare îndelung cercetate pe numeroasele și îndepărtate teatre ale războiului. Completată cu note de o uimitoare bogăție privind aspecte foarte felurite ale existenței poporului turc și ale statului otoman, atentă la fenomenele de cultură, bazată pe izvoare orientale în primul rînd, dar și altele bizantine, slave, românești sau apusene, ca și pe observația directă sau pe o transmisiune orală încă vie, opera lui Dimitrie Cantemir se înscria cu succes în tradițiile tîrzii ale istoriografiei umaniste europene. Ea acorda românilor un loc însemnat în cuprinsul textului sau în notele ce-l însoțesc și avea meritul, deși scrisă de un adversar politic al Imperiului, de a nu se transforma în pamflet, ci păstra tonul expunerii obiective, în care situațiile create caracterizau singure stadiul ajuns de Imperiul otoman.

Timbului petrecut la Moscova îi datorăm, în afara încheierii *Istoriei imperiului otoman, Descrierea Moldovei*, operă a cărei genază nu ne interesează aici, dar care, cu imperfecțiunile-i inevitabile, reușea să-și întrecă modelele, dînd imaginea complexă a țării peste care domnise Cantemir. Dacă nu aparține istoriografiei, această scriere ne reține atenția atît prin spiritul istoric care o animă, prin largă perspectivă istorică în care e examinată societatea moldovenească de la începutul veacului, cît și prin regăsirea aici, afirmate cu vigoare, a cîtorva din temele fundamentale ale gîndirii cantemiriene cu privire la trecutul românesc. Între acestea avem, cu deosebire, tema originii romane, ca formă a unei libertăți originare și a apartenenței la cea mai mare civilizație a lumii, tema completei libertăți a statului românesc al Moldovei, ajuns vasal al Porții prin închinare și nu prin supunere — teză afirmată cu apăsată subliniere și în *Istoria imperiului otoman* și care făcea să apară situația în care se afla țara ca o uzurpare de drepturi, o încălcare de pact, dezlegînd de orice obligații și legitimînd orice acțiune de recuperare —, în sfîrșit tema deplinei autorități domnești drept caracteristică esențială a statului în epoca libertății. E lesne de observat cît de strîns legate sînt aceste elemente de bază ale viziunii sale istorice de esența programului politic al lui Dimitrie Cantemir.

Între operele minore, un loc aparte îl ocupă *Vita Constantini Cantemyrii*, pentru a cărei elaborare s-a înclinat către anul 1716. Personajul domnesc evocat aici, bătrînul Cantemir, a dominat negreșit amintirile copilăriei și ale adolescenței învățatului său fiu. Dincolo de tot ce este stilizare artistică sau chiar ajustare interesată a realității, există evident un mișcător fond de sinceritate în modelarea acestui tip. Schițat încă din *Istoria ieroglifică*, prezentat în întinse pasaje din *Istoria imperiului otoman*, el este reluat acum ca figură centrală a unui amplu tablou de viață istorică românească, cu misiunea de a întruchipa idealul domnitorului de generoasă dar fermă autoritate. Dacă pe planul biografiei personale cartea putea avea rostul unui adaos de legitimare a propriilor năzuințe de domnie ereditară, pe acel istoriografic ea introducea un gen nou, descizînd, ca metodă de tratare, din modele ale Renașterii și ne-practicat pînă atunci în scrisul istoric românesc.

Dar capodopera istoriografică a lui Cantemir și poate, pînă la urmă, opera sa de căpetenie rămîne *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*. Prin construcție, prin erudiție, prin reflectarea metodologică, masivul op se impune ca o creație de prim ordin ; el luminează în același timp cu deosebită tărie personalitatea lui Cantemir și viguroasele-i rădăcini românești. Mai întii, caracterul exemplar al efortului, expresie a unei extrem de vii conștiințe științifice. Dacă, pe de o parte, așa cum s-a afirmat recent, ar fi să vedem în pasajul din scrisoarea din 1714, nu intenția unei traduceri în latină a textului lui Miron Costin din *De neamul moldovenilor*, ci, pornind de la acesta, un prim stadiu de elaborare a unei scrieri proprii, de data aceasta în românește, și dacă, pe de alta, am admite cu două din vechile Vieți ale lui Cantemir pierderea în Caspica a textului latin dezvoltat al *Hronicului*, am avea, împreună cu *Historia Moldo-Vlahica* și cu *Hronicul* astfel cum ni s-a păstrat, nu mai puțin de patru reluări, într-o limbă sau alta, a aceleiași teme. Dar ceea ce este cert, căci o spune Cantemir însuși, e faptul că numai versiunea românească a *Hronicului* a făcut obiectul unor repetate reveniri ale autorului : „de al patrulea rînd iaste acmu cu acest de pre urmă, de am cercat greșelele trudei noastre“. Aceste reluări și reveniri corespund totodată unui permanent efort de îmbogățire a informației și, odată cu aceasta, a înseși concepției despre originile românești. Este astfel uimitor saltul, care nu a rămas neobservat, dar pe care l-am dori mai bine așezat în timp, de la *Descriptio* la *Hronic*. Același progres se afirmă — solicitat de altminteri și de exigențele proprii temei tratate, dar meritul adoptării nu rămîne mai mic — și din punctul de vedere metodologic. Dacă *Istoria imperiului otoman* sau *Viața lui Constantin Cantemir* perpetuau formulele retorismului umanist, prin *Hronic* Cantemir se integrează în șirul istoricilor erudiți ai veacului al XVII-lea și ai vremii sale, ale căror eforturi nu vor fi fructificate din plin decît, peste iluminism, de istoriografia veacului al XIX-lea. Reflecția metodologică, menținută indeobște la izvoarele narative, cu tot interesul arătat celor arheologice sau folclorice, nu numai că stăruie îndelung asupra raporturilor de valoare dintre mărturii, dar ajunge chiar, după cît se pare, la principii de metodă proprii, lucru de netăgăduit interes pentru istoria gîndirii istorice. Revelatoare sînt și țelurile urmărite de Cantemir cu „truda“ lui, căreia năzuia să-i dea cea mai deplină rigoare științifică. Dacă varianta latină, destinată învățaților străini, era o pledoarie înaintea lumii întregi pentru drepturile poporului său, mișcătoare este străduința cuprinsă în versiunea românească pe care nădăjduia să o vadă tipărită și căpătînd astfel o largă răspîndire. În efortul de creare, prin apelul la origini, al unui sentiment de demnitate națională menit să rodească în întregul cîmp al vieții publice, vorbește savantul convins de puterea de luminare a cunoașterii, se exprimă cu putere patriotul, ale cărui sentimente față de neamul său se purifică treptat și devin tot mai vibrante, dar poate că ne este îngăduit să vedem și o datorie de educare civică integrată în misiunea domnească așa cum o concepea Cantemir.

Prin tematica ei, scrierea care a stăruit timp de un deceniu în cugețarea vie a lui Cantemir, constituia, în același timp, una dintre cele mai semnificative punți între savantul membru al Academiei berlineze și cultura românească a vremii sale. Cu o erudiție nemaîntîlnită între ai

săi, chiar și la atât de învățatul Stolnic, el își asuma sarcina de a duce mai departe dezbaterăa unei chestiuni fundamentale, prezentă în gândirea românească, ca obiect de meditație științifică, de mai bine de o jumătate de veac.

Nu e locul — și mai ales nu găsim timpul — să măsurăm aici tot ce a greșit Cantemir în detalii sau ce este exclusiv ori insuficient în chiar ideile lui călăuzitoare. Ar fi, de altminteri, să facem astfel poate mai mult decât critica lui Cantemir, critica orientărilor și posibilităților istoriografiei timpului său. Dincolo de toate acestea, monumentul se înalță impunător, impresionant în însuși limpedele său geometrism. Era, totodată, prima silință a unei minți românești de a ridica arcade ferme de-a lungul întregului mileniu de întuneric de la Traian, „marele împărat“, „întemeietorul nostru“, pînă în luminișurile descălecatului lui Dragoș-Vodă și al lui Radu Negru. Acolo unde puterile științei nu se dovedeau încă în stare să demonstreze, divinația istoricului și căldura dragostei de țară îl duseseră pe Cantemir în drumul către adevăr. Acel ce încercase să restituie poporului său libertatea, îi restituia acum cel mai vechi trecut. Un trecut care va intra ca piatră de temelie în eforturile urmașilor de a redobîndi pe cea dintîi, în cuprinsul ideal al acelei „toată Țara Românească“ pe care Cantemir a simțit-o în realitatea ei vie — și permanentă.

## XIV

# ACTIVITATEA ISTORIOGRAFICĂ A LUI DIMITRIE CANTEMIR

Cele mai vechi biografii ale lui Dimitrie Cantemir, redactate la puțini ani de la moartea domnitorului, evocându-i activitatea și variatele-i cunoștințe, nu uită să sublinieze că „istoriei totuși i-a dedicat el mai cu seamă activitatea sa“ (*Historiae tamen prae ceteris operam dedit*)<sup>1</sup>. Pentru ai lui, deci, Cantemir a fost înainte de toate istoric și, cu toate domeniile cugetării și cunoașterii în care a răzbătut mintea lui veșnic iscoditoare, viziunea aceasta a familiei și contemporanilor se cuvine să rămână și a noastră. Într-adevăr, nu e vorba aici numai de stăruința efortului sau de întinderea scrierilor, ci și de formele atît de felurite ale interesului său pentru trecut, de pasiunea pusă în descifrarea acestuia, de valoarea, pînă la urmă, a investigațiilor sale istorice. La toate acestea se adaugă cheagul pe care-l reprezenta legătura permanentă în care se află, în gândirea lui Cantemir, istoria și viața. Dacă istoricul remodela trecutul spre a găsi într-însul argumente în folosul aspirațiilor sale deschise către viitor, deopotrivă se poate spune că, prin mobilurile sale de bază, acțiunea sa politică, atît internă cît și externă, era concepută ca o operă de restituire. În aceasta, de altminteri, personalitatea atît de complexă a gânditorului, în care vremurile se înfruntă, se dovedește ținînd de binecunoscuta mentalitate medievală, care concepea îndeobște reforma ca readucerea la o stare inițială ce nu suferise încă coruperea vremii.

Sînt cunoscute dificultățile de care se izbește orice cercetare din pricina absenței unei cronologii sigure a majorității scrierilor cantemiriene și a etapelor lor de elaborare. Eforturile lui Nicolae Iorga<sup>2</sup>, Ilie

<sup>1</sup> *Vita principis Demetrii Cantemyrii*, în *Collectanea Orientalia (Opere, ed. Academiei Române, t. VII, București, 1883)*, p. 5; pentru datare, v. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, Viața și opera*, București, 1958, p. 14. O formulare foarte apropiată — „*Historiae autem plus quam caeteris scientiis operam dedit*“ — se găsește și în *Vita et elogium principis Demetrii Cantemyrii*, în anexele la Emil Pop, *Dimitrie Cantemir și Academia din Berlin*, în „*Studii*“, 22 (1969), 5, p. 841. Această „Viață“, al cărei studiu comparativ cu precedentă trebuie dus mai departe, ar putea fi cu cîtiva ani mai veche decît cea păstrată în arhivele rusești. Dar argumentele pe care se bazează atribuirea acesteia din urmă fiilor lui Cantemir — *ibid.*, p. 836 — se bazează numai pe o inadvertență, căci pasajele citate sînt din *Istoria Imperiului Otoman*, ca și cel amintit la p. 834.

<sup>2</sup> *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688—1821)*, vol. I, București, 1901, pp. 273—413 (ed. a II-a în *Istoria literaturii românești*, II, București, 1926, pp. 310—458).

Minea<sup>3</sup>, P. P. Panaitescu<sup>4</sup> — pentru a mă limita la principalii exegeți — au dus la remarcabile rezultate, dar sîntem, mult prea adesea, încă departe de certitudini. Oricînd, dimpotrivă, noi analize pot aduce, din acest punct de vedere, însemnate rectificări, cum e cazul celor recente ale Mariei Holban pentru *Descriptio Moldaviae*<sup>5</sup>. Atare situație este datorată atît referirilor vagi sau discordante ale autorului, cu puncte de raportare ele însele urmînd a fi stabilite, ca și revenirilor sale stăruitoare, la principalele lucrări, asupra manuscrisului, sau elaborării paralele a două dacă nu mai multe opere. Toate acestea, pentru a nu mă mai opri asupra faptului că ne lipsește încă o ediție a importantei *Historia Moldo-Vlahica*, cunoscută doar din tabla de materii pe care o publica Gr. Tocilescu acum trei sferturi de veac<sup>6</sup>, după cum își așteaptă și azi publicarea versiunea originală a *Istoriei Imperiului Otoman*, în timp ce *Sistema religiei mahomedane*, care a circulat pînă acum doar în traducerea ei rusă de la 1722, fără a da loc nici unui studiu temeinic al unui orientalist, se învrednicește abia acum, în așteptarea ediției textului latin<sup>7</sup>, de o traducere românească după ediția rusă. Sînt necesare, evident, noi ediții de texte și studii de codicologie asupra manuscriselor păstrate, cum e cazul celui al *Hronicului*, care mai pot revela informații necunoscute.

În starea actuală a cunoștințelor noastre, apare că Dimitrie Cantemir s-a apropiat mai întii de istorie într-o lucrare scrisă în 1705. Este vorba, se înțelege ușor, de *Istoria ieroglifică*, operă larg analizată încă din 1901 de Nicolae Iorga și asupra căreia s-au oprit îndelung cercetătorii din zilele noastre, și în primul rînd P. P. Panaitescu, care, împreună cu I. Verdeș, i-a dat și o excelentă ediție, însoțită de un temeinic studiu introductiv<sup>8</sup>. *Istoria ieroglifică*, fundamentală în atîtea privințe pentru cunoașterea lui Cantemir, ține de istorie prin materia sa, constituită de un trecut foarte apropiat și prin care ea devine și un prețios izvor pentru cine caută astăzi să reconstituie acele vremi. Dar țelurile sale nu sînt istoriografice ci polemice, iar metodele de tratare a unor proaspete amintiri, extrem de personale prin viguroasa subiectivitate a autorului, sînt cele literare. De aceea s-a putut vorbi de *Istoria ieroglifică* ca de un roman, Iorga aruncîndu-i chiar, și nu fără de dreptate, epitetul de „roman istoric”<sup>9</sup>. Este interesantă totuși pentru înțelegerea istoricului Cantemir nu numai aplecarea în sine către materia istorică pe care o vădește această carte, ci și o anumită unitate de idei pe care o dezvăluie sau limita atît de labilă între realitate și ficțiune, ce se va lăsa surprinsă lesne și în opera istoriografică și care provine, desigur, nu atît din lipsa

<sup>3</sup> I. Minea, *Despre Dimitrie Cantemir. Omul — scriitorul — domnitorul*, Iași, 1926.

<sup>4</sup> V. mai sus, n. 1.

<sup>5</sup> M. Holban, *Introducere la Descriptio Moldaviae*, Editura Academiei, 1973.

<sup>6</sup> Gr. G. Tocilescu, *Precuvîntare la Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*, în *Opere*, t. VIII, București, 1901, pp. XXII—XXV.

<sup>7</sup> E vorba, cum se știe, de scrierea intitulată *Curanus*, ale cărei legături cu *Sistema* nu au fost cercetate mai de aproape; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 213.

<sup>8</sup> D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, ediție îngrijită și studiu introductiv de P. P. Panaitescu și I. Verdeș, 2 vol., București, 1965 (col. „Scriitori români”); *Introducere*: vol. I, pp. VII—XCIV; v. acum și D. Cantemir, *Opere complete*, vol. IV, ed. critică, publ. sub îngrijirea lui V. Cîndea, București, Editura Academiei, 1973.

<sup>9</sup> D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, ediție îngrijită și studiu introductiv de P. P. Panaitescu și I. Verdeș, 2 vol., București, 1965, p. 329.

încă a unei suficient de limpezite conștiințe științifice, cât dintr-o profundă aplecare temperamentală.

Mai important însă pentru cercetarea noastră ar fi să cunoaștem preocupările direct istoriografice ale lungii perioade constantinopolitane a prințului cărturar, căreia-i aparține și opera literară acum amintită. Este evident că aceste preocupări au existat, și nu numai sub forma unor întinse lecturi, care făceau în chip firesc parte integrantă din cultura umanistă a vremii, și cu atât mai mult dintr-aceea a unui personaj care făcea îndelungă ucenicie pentru o carieră domnească. Ele au trebuit să ia de timpuriu înfățișarea veleității unor scrieri proprii în această materie. Este vorba, de bună seamă, de exploatarea cunoștințelor de orientalist ce se acumulau, de inițierea sa tot mai întinsă în viața publică a Imperiului Otoman, care nu putea decît să deștepte un interes crescut pentru trecutul acestui mare organism politic. Mă refer, deci, la originile aceluia *opus tripartitum*, cum a numit Virgil Cândea scrierile orientale cantemiriene <sup>10</sup>, sau ale „tripticului“ de care vorbea Alexandru Duțu <sup>11</sup>, din care ne interesează cu deosebire aici *Istoria Imperiului Otoman*.

Admițînd că această operă a fost încheiată de Cantemir între august și noiembrie 1716, dată stabilită de N. Iorga și acceptată de P. P. Panaitescu <sup>12</sup>, începutul elaborării ei, care e fără îndoială mai important chiar decît sfîrșitul, rămîne încă pentru noi în ceață. Se mulțumise oare Cantemir, în perioada sa constantinopolitană, cînd își procura portretele sultanilor cu care ținea să-și împodobească cartea și executa excelenta hartă a Constantinopolului publicată în ediția engleză, doar cu lecturi și excerpte din autorii turci, bizantini său și occidentali? Redactase el o primă parte, rămînîndu-i doar s-o continue în Rusia? Scrisese cumva la Istanbul textul și i-a adăugat apoi întinsele note, dovedind de data aceasta un spirit critic mai ascuțit și poziții mai ostile Imperiului Otoman? P. P. Panaitescu, care îmbrățișase prima ipoteză, a îndreptat, după manuscrisul latin, traducerea dată de Hodoș pasajului în care Cantemir se referă la bătălia de la Zenta. În loc de „războiul din anul trecut“ regretatul istoric arăta că este vorba de „ultimul an al războiului trecut“. ceea ce-l făcea să conchidă că „*Istoria otomană* nu a fost scrisă la 1698, ci în timpul războiului al doilea al austriecilor cu turcii, început în 1716“ <sup>13</sup>. Dar dacă restabilirea textului e binevenită, nimic nu împiedică ca acest pasaj să fi fost redactat oricînd după Karlowitz, „războiul trecut“ neimplicînd în mod necesar începerea unui nou război, ci sugerînd mai curînd o anumită apropiere de sfîrșitul celui despre care e vorba. Nici din mențiunea acelei „synopsis a istoriei turcești“, pomenită de Cantemir în cunoscuta sa scrisoare din 1714 nu cred că decurge în chip obligatoriu concluzia că referirea trebuie să fi fost la „traducerea cărții lui Saadi, care este baza primei cărți a istoriei otomane a lui Cante-

<sup>10</sup> „Luceafărul“, 1973, nr. 21, p. 3.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 1973, nr. 24, p. 7.

<sup>12</sup> N. Iorga, *op. cit.*, p. 384; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 171. Rămîne, totuși, curios că, referindu-se, cum se spune, înainte de noiembrie 1716 la bătălia care avusese loc la 5 august al aceluiași an, Cantemir utilizează forma: „In bătălia de la Petrovaradin în anul 1716“, *Istoria Imperiului Otoman*, trad. I. Hodosiu, vol. II (*Opere*, IV), p. 773, în notă.

<sup>13</sup> *Op cit.*, p. 172, n. 1.



mir<sup>14</sup> și aceasta pentru că în una din biografiile pe care le-am mai amintit, întreaga *Istorie a Imperiului Otoman* este înregistrată ca „Synopsis Historiae Turcicae, sub titulo Incrementorum et Decrementorum Aulae Othomanicae”<sup>15</sup>.

Mi se pare că în situația actuală tot ce putem face este să eliminăm, cu P. P. Panaitescu, ipoteza scrierii la Constantinopol a textului și în Rusia a notelor, și să lăsăm cercetărilor viitoare sarcina de a preciza partea constantinopolitană a unei opere la care este evident că autorul a lucrat vreme de mai mulți ani în exilul său din Rusia, dar care din comunicarea, revelată de curind, a baronului von Huyssen către Academia din Berlin, apare încă din 1714 ca „eine vollständige Histoire der Türkischen Kaiser”<sup>16</sup>.

Mi se pare că și analiza izvoarelor otomane ale *Istoriei* lui Cantemir, cu tot ce a dat Fr. Babinger<sup>17</sup> și apoi M. Guboglu<sup>18</sup>, trebuie încă dusă mai departe de orientaliști — și un nou studiu în acest sens ne este anunțat de pe acum de profesorul turc Adnan Erzi, pentru colocviul de la Istanbul, din octombrie anul acesta. În orice caz, ipoteza aceluși Sa'ad Efendi pe care, în partea I a scrierii sale, Cantemir s-ar fi mulțumit să-l traducă, cred că trebuie părăsită. Fără a ne întreba, cu Fr. Babinger, dacă acest de negăsit istoric turc nu va fi fost decît o invenție a lui Cantemir și acordîndu-i chiar preferința marcată a orientalistului român între izvoarele sale turcești, e greu de crezut că cel ce invocă permanent autoritatea istoricilor turci în raport cu cei creștini și face de atîtea ori discuții de izvoare, să se fi mulțumit cu simpla transcriere a unui text dat. Vina este și a lui Cantemir, care, așa cum se exprimă traducătorul său francez distingînd, potrivit uzanțelor vremii, istoria de simpla erudiție, „se mulțumește să-i numească o dată [la început] pe principalii autori pe care i-a luat ca garanți, după care nu-i mai citează. Este o constrîngere la care rar se supune un geniu superior”<sup>19</sup>. La această constrîngere, „geniul superior” al lui Cantemir se va supune doar în *Hronic* și ea va marca o etapă importantă în dezvoltarea personalității științifice a lui Cantemir.

Cantemir nu și-a propus să dea — așa cum făcuseră Leunclavius sau Lonicerus — o versiune a analelor otomane pe înțelesul apusenilor, ci o istorie a Imperiului de la origini pînă în vremea sa, bazată în întregul

<sup>14</sup> N. Iorga, *op. cit.*, p. 171.

<sup>15</sup> *Collectanea Orientalia*, p. 4. Merită remarcat că în *Vita* berlineză titlul înregistrat ca „Incrementa et decremента Imperii turcici” este șters de altă mîină și corectat în „Symposium (sic!) incrementorum et decrementorum Historiae Turcicae”, ceea ce derivă evident dintr-o colaționare cu textul versiunii „rusești” sau al uneia înrudită cu aceasta.

<sup>16</sup> La Emil Pop, *art. cit.*, p. 838: „Er habe eine vollständige Historie der Türkischen Kaiser mit ihrem Bildnissen, so er in das Latein übersetzt, und mit kürigen (sic) Anmerkungen herauszugeben willen”. Ipoteza unei „traduceri” — din română? — din turcă? — nu cred că este cazul să ne ispitească.

<sup>17</sup> Fr. Babinger, *Izvoarele turcești ale lui Dimitrie Cantemir*, în „Arhiva românească”, VII (1941); ultima ediție a articolului, în *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, II, München, 1966, pp. 142—150.

<sup>18</sup> M. Guboglu, *Démètre Cantemir, orientaliste*, în „Studia et Acta Orientalia”, III (1961—1962), pp. 129—160.

<sup>19</sup> *Histoire de l'Empire othoman*, Paris, 1743 (ed. in 8°), vol. I, p. XXVIII.

ei<sup>20</sup>, în principal, pe izvoarele narative interne ale acestuia. Era o atare poziție valabilă din punct de vedere metodologic? Firește că da, pentru condițiile în care scria Cantemir, într-o vreme când cercetarea de arhive și folosirea izvoarelor documentare erau abia la începuturi și lăsate doar în seama erudiției. Superioritatea, în ansamblu, a izvoarelor narative otomane față de ce putea avea la îndemină Cantemir ca izvoare narative apusene — căci la acestea, scrieri îndeobște târzii, se referă el în primul rând când combate pe istoricii creștini — este iarăși neîndoielnică. Firește, pentru veacul de lupte dintre otomani și bizantini, el recurge și la istoriografia bizantină, după cum apelează pe alocuri și la izvoare slave sau românești.

Se potrivește însă ideea de a scrie o istorie a Imperiului Otoman întemeiată pe informațiile cronicarilor turci cu un presupus scop „de a denunța barbaria turcească și primejdia pe care o reprezintă turcii față de popoarele vecine, de libertatea și civilizația lor“<sup>21</sup>? Mai curind aș subscrie altei păreri a aceluiași autor — e vorba, se înțelege, de P. P. Panaitescu — anume că avem a face cu „o carte de știință, pentru că urmărește adevărul și folosește o metodă critică istorică, prin comparația și judecarea izvoarelor și a valorii lor“<sup>22</sup> — evident, în limitele în care Cantemir încearcă și reușește această critică în *Istoria Imperiului Otoman*. Tot ceea ce strânge P. P. Panaitescu în capitolul „Atitudinea antiturcească a *Istoriei Imperiului Otoman*“ se află exclusiv în note, dar aceasta nu mă face să ader la opinia amintită că textul ar fi fost scris în capitala sultanilor, iar notele în preajma lui Petru cel Mare. Aceste accente firești rămân puține și mai ales legate de chestiunile românești. Fără a merge pînă la a spune, cu Nicolae Iorga, că „pare că ar fi scris pentru sultanul Ahmed al III-lea“<sup>23</sup>, *Istoria Imperiului Otoman* se înfățișează ca rezultatul unui efort de înțelegere, nu lipsit chiar de simpatie pentru obiectul studiului său. Antiotomanismul ei apare numai implicit, în măsura în care dezvăluirea „declinului“ putea să constituie o invitație la acțiune pentru adversari. Dar faptele relatate erau prea cunoscute, efectele lor prea vizibile în masiva lor materialitate — pierderea Ungariei și a Transilvaniei, a Cameniței, a Moreei —, pentru a mai fi nevoie să se atragă asupra-le atenția unor guverne, care aveau de altminteri suficiente mijloace de informare asupra stărilor interne din Imperiu. Ideea însăși a declinului, așa cum s-a arătat, nu era nouă, și Pétis de la Croix avusese chiar norocul de a propune, pentru începutul lui, o dată — sfârșitul domniei lui Soliman I — spre care se va îndrepta tot mai stăruitor istoriografia modernă. Cantemir, fără a neglija stările interne, se oprește la o viziune geometrică a întinderii teritoriale, potrivit căreia cucerirea Cameniței marchează punctul limită al Creșterii și care-l face să împartă — într-o scriere organizată pe domnii — domnia lui Mohammed al IV-lea între două capitole — înainte și după Camenița —, dintre care cel de-al

<sup>20</sup> *Histoire de l'Empire Othoman*, III, p. 142.

<sup>21</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 180.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 387; vezi însă și prefața la *Viața lui Constantin-Vodă Cantemir de Dimitrie Cantemir* (trad. rom. de N. Iorga), București, 1924, p. X; „E o îndreptărire istorică a părăsirii relațiilor cu Imperiul la 1711, pentru a face cu țarul rusesc o alianță pe sănătoase baze de dezvoltare românească liberă...“.

doilea, cu care se deschide o nouă carte, a IV-a începe, din nevoia obținerii efectului artistic de contrast, cu fraza : „Dacă ceva poate fi invitat pe lume de un suveran este fără îndoială situația glorioasă a lui Mohammed al IV-lea“<sup>24</sup>.

S-a stabilit de multe ori o legătură între *Istoria Imperiului Otoman* și *Monarchiarum physica examinatio*<sup>25</sup>, mica scriere prezentată cu multă probabilitate de Cantemir țarului Petru în 1714. Acest opuscul, care dezvăluie mai curînd factorii care-l împiedicau pe Cantemir să ajungă la o filosofie laică a istoriei decît aduce vederi noi — căci translațiunea geografică giratorie a imperiilor, într-o geografie foarte stilizată de altminteri, nu ar putea corespunde decît unei ordini prestabilite, iar ideea tranzitorietății tuturor alcătuirilor umane era veche cel puțin de la Eclesiastul —, rămîne un nobil apel la acțiune îmbrăcat, cu toate precauțiunile retorice luate, în haina unei imense flaterii de satelit imperial. Această judecată nu exclude — ci, dimpotrivă, implică credința lui Cantemir în viitorul Rusiei, după cum o implică pe aceea a sfîrșitului posibil al Imperiului Otoman, cel puțin în ce privește posesiunile sale europene. Dar dacă concluziile sînt, în chip firesc, aceleași cu cele care se degajează din *Istoria Imperiului Otoman*, atitudinile sînt cu totul deosebite. În această de a doua lucrare — indiferent cînd și unde a fost scrisă „creșterea“, de vreme ce ea a fost lăsată astfel cum ni se prezintă pînă la sfîrșitul vieții autorului și dată chiar spre traducere în rusește în 1721<sup>26</sup> — Imperiul Otoman nu mai apare în nici un chip ca cea greșeală a naturii pe care formele firești trebuiau s-o înlocuiască, ci o stăpînire politică tot atît de legitimă ca oricare alta. Dimpotrivă, calitățile osmanliilor și ale sultanilor lor îi explică formația și, prin aceasta, o justifică în același timp. Tratarea declinului, venit din „loviturile tot mai îndîrjite ale sortii“<sup>27</sup>, nu are nimic de pleoarie organizată, cu atît mai puțin de caricatură. Turcii sînt capabili încă de avînt militar, dau dovezi de vitejie și de abnegație în luptă, au conducători plini de virtuți. Soliman al II-lea, dacă nu e prea ager la minte și este foarte influențabil, în schimb „în ceea ce privește sobrietatea vieții, credința și respectul strict al poruncilor Legii, nu se află alt sultan care să-l fi ajuns“<sup>28</sup>. Mustafa al II-lea avea „o judecată solidă, multă hărnicie, nici o aplecare spre plăceri... A iubit dreptatea și era foarte legat de religia lui..., era călăreț bun și foarte dibaci în întinderea arcului“<sup>29</sup>. Declinul are mai curînd caracterul ineluctabil al hotărîrilor destinului, care aduna înfrîngerile militare, răscoalele ienicerilor, loviturile de palat și greșelile politice, indivizilor rămînîndu-le mai mult rolul de executanți decît calitatea de răspunzători de actele lor. Într-o earte a cărei construcție rămîne încă în multe privințe o enigmă pentru noi, dar în care Cantemir împinge cochetăria erudită sau căutarea unui fel de „coloare locală“ pînă la a

<sup>24</sup> *Histoire de l'Empire Othoman*, III, p. 183. O lucrare specială închinată ideii „creșterii și declinului“ în istoriografia privitoare la Imperiul Otoman se află în pregătire de către Andrei Pippidi.

<sup>25</sup> Textul original, editat — împreună cu traducerea lui românească — de I. Sulea-Firu, în „Studii și cercetări de bibliologie“, V (1963).

<sup>26</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 170.

<sup>27</sup> *Histoire de l'Empire Othoman*, III, p. 141.

<sup>28</sup> *Ibidem*, IV, p. 50.

<sup>29</sup> *Ibidem*, IV, p. 305.

da data venirii țarului în Moldova în anii hegirei și a spune Spaniei Endelos și venețienilor Ifrenji<sup>30</sup>, el a avut meritul de a nu transforma într-un pamflet ceea ce înțelegea să rămână o operă istorică.

Că în această întinsă operă nu se văd, așa cum se promitea în titlul traducerii franceze, „cauzele creșterii și ale decadentei“<sup>31</sup> Imperiului Otoman, se știe astăzi bine și nu e cazul să mai stăruim în căutarea, în această direcție, a unei filozofii cantemiriene a istoriei. Ceea ce e filozofic în *Istoria Imperiului Otoman*, în sensul veacului al XVIII-lea, este o anumită propensiune către reflecția pe marginea faptului politic, tendința de generalizare a unei experiențe imediate, de transformare a concluziilor ei într-o maximă politico-morală.

Cartea, ale cărei firești defecte de informație sau de critică au putut fi văzute tot mai lesne mai târziu, își merita fără îndoială succesul din momentul apariției. Dincolo de bogatele note, a căror importanță deosebită a fost remarcată încă de atunci<sup>32</sup> și care deschideau perspective cititorului în atâtea domenii ale vieții publice și culturii turcești, textul însuși aducea o expunere de o frumoasă încheiere și întemeiată pe izvoare socotite demne de încredere. Istorie esențialmente politică, organizată pe domnii potrivit unei uzanțe de mult răspândite atunci, și care se va moșteni îndelung, ea înregistra cu deosebire evenimentele militare și cîștigurile — apoi pierderile — teritoriale, alături de care își căpătau locul schimbările din conducere, mișcările interne, construcțiile suveranilor și interesul lor pentru cultură. Portrete ale sultanilor încheie, ca un fel de concluzie a unei istorii pe care ei o încarnează în primul rînd, diferitele capitole. Povestiri mai mult sau mai puțin fantastice, mai mult sau mai puțin crezute, vin să agrementeze textul și mai ales notele, pentru un cititor dornic să cunoască misterele Orientului, dar și potrivit unei tendințe innăscute de povestitor a lui Cantemir, care se manifestă pînă și în sobra *Descriere* a Moldovei. Potrivit tehnicii statornice a istoriografiei umaniste, discursurile puse în gura personajelor care participă la acțiune abundă, permițînd autorului nu numai să dea viață evenimentelor evocate, ci și să analizeze situațiile, să contureze personalitatea vorbitorilor. Fragmentele de corespondență diplomatică introduse în text au și ele o funcțiune retorică, și nu una documentară. Mai uscată în prima ei parte, unde și descifrarea izvoarelor era mai anevoioasă, uimitor de săracă, cum observa Ilie Minea<sup>33</sup>, pentru cele opt decenii care despart domnia lui Soliman I de cea a lui Mohammed al IV-lea, povestirea devine largă, vie, bogată în amănunte și în judecăți odată cu ultimele decenii ale veacului al XVII-lea, cu o vreme a cărei amintire stăruia încă puternic în transmisiunea orală și în atmosfera căreia a trăit însuși Cantemir. Prin culoare și vioiciune, într-o anumită măsură prin construcție și prin natura reflecțiilor, această întinsă parte finală amintește *Istoria lui Carol al XII-lea* a lui Voltaire, a unui Voltaire care

<sup>30</sup> *Histoire de l'Empire Othoman*, II, pp. 96, 98; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 175, observă că în textul latin și numele lui Ștefan cel Mare e scris „Istefan“.

<sup>31</sup> „où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence.“

<sup>32</sup> C. I. Karadja, *Operele lui Dimitrie Cantemir în biblioteca Academiei din Petrograd după însemnările unui suedez din 1735*, în „Revista istorică“, XV (1929), pp. 2—3, citat de P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 170.

<sup>33</sup> I. Minea, *op. cit.*, p. 73.

închidea o tradiție, înainte de a deveni el însuși ctitor al istoriografiei iluministe.

Se consideră, cum am mai amintit, *Istoria Imperiului Otoman* ca făcând parte, în gândirea lui Cantemir, dintr-o triplă abordare a lumii turcești, din care una dintre celelalte două părți este *Sistema religiei mahomedane*, întinsă cercetare a vieții spirituale și a riturilor religioase islamice, iar ultima ar fi fost *De statu politico Aulae Othomanicae*, lucrare menționată în primele biografii ale lui Cantemir ca pierdută în naufragiul din Marea Caspică. Ceea ce e curios este că această carte nu mai figurează în biografia publicată ca anexă la edițiile engleză, franceză și germană ale *Istoriei Imperiului Otoman*, ci acolo, în locul ei, găsim trecută între operele lui Cantemir alta, cu titlul *Istoria mahomedanilor, de la falsul profet Mahomed pînă la primul împărat turc* și însoțită de aceeași mențiune a pierderii în Caspica. Ar fi interesant de știut proveniența acestui din urmă titlu și, desigur, interesantă ar rămânea fie numai și intenția lui Cantemir de a scrie o istorie a lumii musulmane, în primul rînd a celei arabe, care să lege epoca profetului de cea a expansiunii otomane. Întreprinderea, cu totul nouă pentru acea vreme, ar fi depășit, firește, mijloacele de informare ale lui Cantemir.

Mai posibilă rămîne însă existența și pierderea unei lucrări intitulate *De statu politico Aulae Othomanicae*, amintită de altminteri ca fiind în lucru încă din 1714, într-o enumerare de materii care cuprindea, fără o ordine care să separe categoriile, pe lângă instituțiile palatului, armata sau dregătoriile civile și „dogmele“ ori „moravurile“ ce-și vor găsi loc în *Sistema religiei mahomedane*, în timp ce referiri atît la instituțiile de stat, cît și la religia musulmană vor pătrunde în număr mare și în întinsele note ale *Istoriei Imperiului Otoman*. Ajuns sau nu la elaborarea definitivă, sînt toate motivele de a crede, cum afirma de curînd A. Decei, că „acest tablou organic și sistematic al Sublimcii Porții... trebuia să fie superior lucrării similare a lui Rycaut, prefigurîndu-l pe acela al lui d'Ohsson, rămas de altminteri neterminat“<sup>34</sup>.

Tripticul cantemirian apare ca o construcție de impunătoare arhitectură. El dezvăluie nu numai întinderea cunoștințelor principelui, capacitatea sa de observație, efortul lui de informare, ci și tendința lui Cantemir către studiul complet al unei societăți cuprinzînd, alături de istoria ei politică, organizarea civilă și militară, formele vieții juridice și ale celei religioase, cultura și manifestările artistice. Dacă îndreptarea atenției lui Cantemir către fenomene atît de variate exprimă un orizont intelectual de rară întindere și face din el, îndeosebi pentru cultura românească, dar nu o dată și pentru cea europeană, un precursor în diverse discipline ale științelor umane, totodată această viziune tripartită marchează și limitele sale ca istoric. Nu trebuie uitat, desigur, nici că tipuri de fenomene ca cele studiate de Cantemir vor constitui obiectul unor discipline ce-și vor cîștiga treptat autonomia și nici că tiparele în care savantul moldovean își turna rezultatele vastei sale anchete se

<sup>34</sup> A. Decei, *Dimitrie Cantemir, prince de Moldavie, orientaliste*, ms., p. 26 (într-o formă mai redusă, acest text a fost prezentat la sesiunea închinată lui Dimitrie Cantemir de Institutul de istorie „N. Iorga“ și Institutul de Studii Sud-Est Europene, în luna iunie 1973).

aflau constituite, chiar dacă el nu se va sfii să le remodeleze și le va face să cuprindă o materie de alăteia ori nouă. Istoricul Cantemir, însă, nu a încercat să spargă aceste tipare, să reverse în matca unei istorii unice întreaga substanță a tripartitului. Este ceea ce va năzui, cu unele restrîngerî, dar și cu adaosul comerțului și al industriei, care încă feudă-lului Cantemir nu-i apăreau esențiale, burghezul Voltaire devenit el însuși, și această încercare, oricît de neizbutită pînă la urmă, va face din *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, alături de *Siècle de Louis XIV*, un moment hotărîtor în istoria istoriografiei.

Nu mă voi opri asupra *Descrierii Moldovei*, scriere complexă unde, deși proiectarea se face către prezent și în ciuda tuturor obiecțiilor ce s-au putut aduce viziunii lui Cantemir asupra trecutului, el se află poate mai aproape de acea istorie întreagă decît oriunde aiurea, ci voi trece la curioasa cărțulie care este *Viața lui Constantin Cantemir*. Cu dreptate P. P. Panaitescu a eliminat părerea mai veche a lui Iorga că ar fi vorba — la fel ca și pentru *Evenimentele Cantacuzinilor și Brîncovenilor* — de un fragment, mai devreme scris, din ceea ce urma să fie tomul al II-lea al *Hronicului*. Mobilurile autorului, cu tot ce s-a adus înainte în această privință, apar încă greu de descifrat, dacă e vorba de mobiluri practice. Rămîn, fără îndoială, cele de prestigiu domnesc, de care era atît de însetat acest descendent de răzeși cu atitudini de porfirogenet, după cum atașamentul de mezin și nostalgia unor vremuri și locuri tot mai îndepărtate, care creștea în sufletul pribeagului, îl vor fi îndemnat și ele să dăltuiască această stelă funerară bătrînului părinte. Scrisă în latinește, *Viața lui Constantin Cantemir* nu se adresa moldovenilor săi, care știau prea multe pentru a o crede. Numeroase momente ale ei fuseseră cuprinse în textul sau în notele *Istoriei Imperiului Otoman* și poate că redactînd aceste pasaje îi va fi venit gîndul unei scrieri deosebite. Cartea apare alcătuită dintr-o serie de teme: tema îndepărtatei origini tătărăști, tema vitejiei legendare a oșteanului Cantemir, a raporturilor de generozitate fermă cu boierimea, a înțelepciunii în relațiile cu creștinii și cu otomanii. Toate concură pentru a face din Constantin Cantemir monarhul ideal, care-și legitimează domnia prin virtuți, pe cînd cea a fiului său va fi legitimată prin libera alegere din partea boierimii și apoi ungerea, pe care o subliniază în *Descriptio Moldaviae*, de către doi patriarhi. Caracterul efemer al acestei prime domnii nu va fi stins, în gîndul lui Cantemir, efectele celor două acte creatoare de legitimitate. Tema raporturilor cu creștinii este tratată în spiritul lui Miron Costin din *Cronică*, deși aici apare, ca un fel de contra-temă, și ideea independenței prin acțiune, nu numai în prudentă expectativă, reprezentată de Șerban Cantacuzino, cu înclinare totuși, din partea lui Cantemir, de a-i da dreptate tatălui său, cel puțin în ce privește calcularea momentului intrării în acțiune<sup>35</sup>.

În ampla tratare a relațiilor cu boierii, întreaga povestire e dusă pentru a justifica uciderea Costineștilor. Brîncoveanu, evident, apare ca un fel de geniu rău, care ațîță toate vrăjmășiile, prezent deopotrivă în intrigile moldovenești ca și în uneltirile constantinopolitane.

<sup>35</sup> Ed. N. Iorga, pp. 50—51 și (trad.) pp. 68—69.

Personajul central, Cantemir bătrînul, este remarcabil construit, fermecător în înțelepciunea-i răbdătoare de viteaz, foarte țaran sub manta-i domnească. Îl va fi văzut astfel fiul, sub lumina caldă a amintirilor copilăriei și ale primei tinereți? Va fi fost el furat de propria-i nevoie de a modela formele, izvorită din temperamentul său de artist? Sau cită deformare voluntară a intrat într-o povestire care se depărtează de atîtea ori de adevăr? Și totuși, dincolo de amănunte, un anumit adevăr lăuntric al modelului poate să fie în imaginea care se degajează din scriere, deși domnia lui Constantin Cantemir se bucură azi de atît de puțină prețuire <sup>36</sup>.

Povestirea este dusă cu măiestrie, cu tablouri idilice sau pline de tragism, abundînd în vorbire directă sau corespondența care-i ține loc, cu cite un „hors-d'œuvre“ de la care nu se poate abține povestitorul, cum este cel al tîlharului Burlă devenit hagi. Ea se încheie, înaintea epilogului alegerii lui Dimitrie, cu marea scenă a domnului pe patul de moarte, țînîndu-și, înconjurat de întreaga curte, discursul recapitulativ, concluzie politico-morală a unei vieți, a unei domnii și a unei cărți.

Genul acesta al biografiei de personaj politic era practicat, în formele sale noi, încă din secolul al XV-lea de istoriografia Renașterii italiene. Pentru cea moldovenească, scrierea lui Cantemir reprezenta o ieșire din strînsoarea cronicii, un lucru nou <sup>37</sup>, dar fără de urmași.

S-a gîndit cîndva Cantemir să scrie o viață a lui Brîncoveanu, cum s-ar părea din pasajul în care spune, în *Vita Constantini Cantemyrii*, că sfîrșitul domnului muntean, dreaptă răsplată a lui Dumnezeu pentru păcatele sale, „in vita illius videbitur“ <sup>38</sup>? În orice caz, nu aceasta este lucrarea cunoscută sub numele de *Evenimentele Cantacuzinilor și Brîncovenilor*, sau cu titlul rusec, din versiunea care se pare a fi cea originală, *Minunata revoluție a dreptății lui Dumnezeu asupra familiei vestiților Cantacuzini din Țara Românească și a Brîncovenilor* <sup>39</sup>. Că titlul întreg corespunde vederilor lui Cantemir este neîndoielnic, dar, în afara împlinirii, încă o dată, a unei vechi uri, e greu a vedea scopurile politice ale unui astfel de „raport“ către țar, cum s-a socotit a fi mica scriere. Expunerea, în afară de sfîrșitul lui Brîncoveanu, e sumară, seacă și, pînă la urmă, nu atît îndreptată împotriva acestuia, care apare mai mult instrumentul Stolnicului și a cărui moarte are și ceva de reabilitare, cît în contra lui Constantin Cantacuzino. Nici pentru înțelegerea de istoric a lui Cantemir, nici pentru căldura de care sufletul lui era totuși capabil, această pătimașă răscolire, de vechi vrajbe nu aduce nimic vrednic de țînut în seamă.

Demonstrație științifică, profesiune de credință și act de educație civică, toate aceste caractere la un loc, cu tot ce pot avea ele dificil de împăcat, fac pentru noi din *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*

<sup>36</sup> M-am bucurat să văd un istoric literar — G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, București, 1969, p. 243 — sugerînd reexaminarea acestei domnii.

<sup>37</sup> Semnalarea noutății ca gen istoriografic a fost făcută de G. Ivașcu, *ibid.*, p. 255, în însuși titlul paragrafului: nu mai putem fi de acord cu ce se spune ceva mai departe, că am avea a face, la noi, cu „prima monografie modernă, ca spirit și metodă, a unei domnii“.

<sup>38</sup> Ed. cit., p. 53.

<sup>39</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 199 și Bibliografie, p. 260.

o scriere de un preț cu totul rar. Ideea cărții stăruie îndelung în gândul învățatului. Încă din 1714, el vorbea de traducerea în latinește a unei scrieri despre originea românilor, în care s-a văzut *De neamul moldovenilor* de Miron Costin<sup>40</sup>, dar poate fi, cum sugerează Maria Holban<sup>41</sup>, și o primă formă, pornită de la textul lui Costin, a unei elaborări personale. De aici, trece apoi la redactarea în limba latină a lucrării — purtând titlul de *Historia Moldo-Vlachica*, destinată învățaților străini și nepublicată de altminteri pînă azi. Textul acesteia din urmă avea să fie reluat într-o mai întinsă tratare în limba română, pentru a da *Hronicul vechimii*, pe care-l cunoaștem. O versiune latină a acestuia s-ar fi pierdut, după „Viața“ berlineză și după aceea anexată la *Istoria Imperiului Otoman*, în naufragiul din Caspica<sup>42</sup>. Un al doilea tom trebuia să-i urmeze celui pe care-l avem, ducînd povestirea de la întemeierea statelor Moldovei și Țării Românești pînă în zilele autorului și pentru care Cantemir afirma că adunase o parte din materiale<sup>43</sup>. Datele elaborării celor două versiuni nu au putut fi încă fixate cu claritate, rezolvarea problemei fiind mai mult îngreuiată de mențiunea deconcertantă, aflată în însuși titlul *Hronicului*: *In Sanct Peterburg, Annu 7225 (1717)*<sup>44</sup>. Or, este știut că principele moldovean își mută reședința de la Moscova la Petersburg în 1719 și nu se cunoaște o ședere mai lungă a sa în noua capitală în cursul anului 1717, a cărui primă jumătate este prinsă de altminteri de călătoria țarului în Olanda și în Franța<sup>45</sup>. Ceea ce rămîne evident este că *Hronicul* a constituit principala — dar nu unica! — preocupare științifică a lui Cantemir în cursul ultimei părți a vieții sale și că numai sfîrșitul l-a împiedicat să-l ducă la capăt. În ce privește tomul încheiat, el mărturisește într-o notă autografă<sup>46</sup> că a revizuit cuprinsul nu mai puțin de patru ori, ceea ce, alături de notele adaose încă în 1723<sup>47</sup>, arată că avem, în această carte, concluziile ultime, îndelung cîntărite, ale istoricului asupra celei mai vechi perioade din trecutul poporului său.

Cartea este, în esența ei, o demonstrație — o teză. Ideea de dovedit era aceea că românii de pretutindeni sînt urmașii coloniștilor lui Traian, rămași permanent pe locurile lor din cuprinsul hotarelor vechii Dacii. Teza însăși a originii romane a românilor, veche în istoriografia generală, fusese reluată, ca obiect de cercetare științifică, de istoriografia românească înainte de Cantemir, pentru a se așeza temeinic între preocupările ei de bază. După afirmațiile sumare dar apăsate ale lui Ureche, Miron Costin îi închinase cercetarea adîncită din *De neamul moldovenilor* — prima tratare a unei probleme istorice, în afara cadrelor analistice,

<sup>40</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 130 și 228.

<sup>41</sup> M. Holban, *Introducere la Descriptio Moldaviae*, p. 25.

<sup>42</sup> E. Pop, *art. cit.*, anexe, p. 841 ; v. și p. 834.

<sup>43</sup> *Hronicul*, ed. Tocilescu, p. 180 : „Iară într-acest an, puind nedějde în Dum-năzâiasca agiutorință, cules-am hronicul Moldovii de la pomenitul Dragoș Vod, pînă la domniia lui Ștefăniță Vod, ficiorul lui Vasile Vod.“ Anul însuși la care se referă autorul rămîne de stabilit mai precis.

<sup>44</sup> Ed. Tocilescu, p. 1 ; facsimil la P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 246.

<sup>45</sup> V. și *Hronicul*, ed. cit., p. 443 : „Mărturisesc cititoriului, că cînd scriiam *Hronicul* nostru la Mosc, unde cărțile de triabă încă tot sînt rari...”

<sup>46</sup> La Tocilescu, în *Precuvîntarea* sa la ediție, p. XIX.

<sup>47</sup> Ed. Tocilescu, p. 438 și *Precuvîntare*, p. XVIII.



din istoriografia românească —, căreia fiul său Nicolae năzuise să-i adauge tot ceea ce pasiunea sa erudită putea încă să descopere în izvoare. Dar dialogul se instaurează peste hotarele vremelnice, prin intervenția de larg orizont și spirit critic a stolnicului Constantin Cantacuzino, din Țara Românească, pentru ca, înainte de afirmarea masivă a ardelenilor, un nou glas moldovenesc, al lui Dimitrie Cantemir, să încheie, prin *Hronic*, faza eroică a descifrării de către românii înșiși a celui mai vechi trecut al lor. Nicolae Iorga observa cu dreptate în această privință: „Cînd într-un popor apare un singur om cu o idee este mare meritul omului aceluia nepotrivit cu timpul său, dar, cînd nu numai un singur om, ci mai mulți răsar cu aceiași idee, aceasta înseamnă că ideea este a poporului întreg și lucrul are o valoare și mai mare”<sup>48</sup>. Dacă, oricît de curios ar părea, Cantemir se vede că nu a cunoscut opera Stolnicului — profund detestatul unchi al său după soție —, pe Costinești îi cunoaște și de la Miron pornește el întinsa-i cercetare. În timp ce mijloacele folosite sînt superioare celor ale predecesorilor, ca problematică rămînem în cadrul unor preocupări deplin afirmate în istoriografia românească. Ca și prin atîtea alte fire, europeanul Cantemir se leagă astfel, prin această continuitate tematică, dublată de altminteri de o perfectă continuitate în spiritul tratării și în țelurile ei, de albia culturii românești a vremii sale.

În această impresionantă continuitate, Cantemir își depășește însă, în numeroase privințe, înaintașii, practicînd meșteșugul de istoric cu o măiestrie nemaîntilnită pînă atunci. În același timp, el depășește prin *Hronic*, din punctul de vedere al metodei și al efortului de informare, propriile sale scrieri anterioare, dezvăluind în acest chip capacitatea sa de permanentă dezvoltare, de autodepășire.

S-au numărat în repetate rînduri martorii invocați de Cantemir în „catastihul” ce precede ca o bibliografie modernă lucrarea, listă incompletă de altminteri, dar depășind, pe de altă parte, numărul autorilor cunoscuți direct. Sintem departe, cu această bogată informație, în care o largă parte o țin izvoarele bizantine și slave, nu numai de scurta listă care încheie „Predoslovnia” lui Miron Costin, dar chiar de întinsele lecturi ale Stolnicului. Nu numai orientarea lui Cantemir în istoriografia generală apare remarcabilă pentru acea vreme, dar, în goana sa după izvoare, de a căror lipsă, în dorința de a fi „exhaustiv”, nu o dată se plînge, se străvadă exigențele unei dezvoltate conștiințe științifice. P. P. Panaitescu remarca, în *Sistema religiei mahomedane*, pasajul unde Cantemir afirma despre el însuși: „Sintem dintre acei învățați, a căror știință nu se află în inimă, ci se ascunde în cărți și în biblioteci”<sup>49</sup>. Nu ni se pare lipsită de interes alăturarea de acest pasaj a celui din „Predoslovnia” cronicii lui Neculce, în care, dimpotrivă, apropiatul colaborator politio al domnului spune, nu fără oarecare melancolică mîndrie: „...iară de la Duca-vodă cel Bătrîn înainte... au scris singur, dintru a sa știință, cît s-au tîmplat de au fost în viața sa. Nu i-au mai trebuit istoric strein, să citească și să scrie, că au fost scrisă în inima sa”<sup>50</sup>, poziție

<sup>48</sup> N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, București, 1929, p. 103.

<sup>49</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 217.

<sup>50</sup> Ed. Iordan, p. 104.

care nu înseamnă, de altminteri, că voievodul cărturar ar fi disprețuit cele aflate în „inima“ lui, pe care, dimpotrivă, le-a folosit din plin de atâtea ori.

În critica la care supune izvoarele, el distinge, cu chibzuită metodă, cele mai vechi de cele mai tîrzii și dacă folosește atît de frecvent pe un Bonfini, nu e pentru că l-ar lua drept un izvor direct, ci fiindcă-l socotește ca un bine informat și plin de pătrundere interpret al autorilor antici. Cu atît mai mult atunci cînd apelează la cronologii ale veacului al XVII-lea — cum sînt cele ale lui Calvisius sau Riccioli —, o face pentru a-și preciza datele, acestea fiindu-i instrumentele de lucru la îndemînă. Aceeași funcțiune o are, firește, *Marele dicționar istoric* al lui Moreri, care nu a lipsit să stirnească ușoare zîmbete. Nu-i putem, însă, reproșa că nu a reușit să facă pasul — care se va face mult mai tîrziu — de la valoarea izvorului la valoarea fiecărei afirmații. De aceea, pentru Cantemir izvoarele sînt încă, cum ne puteam și aștepta, demne sau nu de încredere în bloc, pentru ansamblul ști-rilor.

Pentru materia ce avea de tratat, cu marile-i lacune de informație, Cantemir fixează limpede pentru cititor principii de metodă în legătură cu tăcerea izvoarelor și momentele lor de afirmare, care par ieșite din propria meditație a istoricului.

Principala categorie de izvoare folosită este — și nu putea fi altminteri — cea a izvoarelor narrative. Nu a trecut neobservată însă recurgerea de către savantul român și la alte surse de informație, cum sînt cele documentare, arheologice sau folclorice. Faptul este adevărat, dar nu trebuie să-i exagerăm importanța. În cele dintîi, el apelează în două rînduri la titulatura regilor maghiari din diplomele lor, presupunînd de altminteri greșit, cu alți învățați, că Galiția ar fi însemnat Vlahia din „Maré Négră pînă în Tisa“<sup>51</sup>. De fapt, la izvoare documentare s-ar fi căzut să recurgă Cantemir dacă și-ar fi putut duce *Hronicul* pînă în perioada de după întemeierea statelor, deși nu vedem de unde le-ar fi avut și nu putem bănui modul în care le-ar fi întrebuițat. În orice caz, Cantemir nu văzuse nici un document moldovenesc de la sfîrșitul veacului al XIV-lea sau începutul celui de-al XV-lea, de vreme ce credea — în *Descriptio Moldaviae* — că scrisul slavon ar fi fost introdus în Moldova după conciliul de la Florența, așezat în domnia lui Alexandru cel Bun.

La izvoare folclorice — de folclor literar — întîlnim în *Hronic* două referiri — e vorba mai întîi de curțile lui „Ler împărat“ și de „Ler Aler Domnul“, în care îi plăcea să vadă pe împăratul Aurelian, iar în al doilea rînd de vadul de la Oblucița, evocat într-un cîntec popular în legătură cu un Pătru Vodă (probabil Rareș) și unde Cantemir socotea că ar fi putut să fie podul lui Constantin cel Mare. Mai interesant decît sfiala cu care cărturarul introduce aceste argumente este curajul, totuși, de a le folosi. Poate că în această privință se cuvine să-l socotim superior Stolnicului — din punct de vedere teoretic, desigur, căci consecințele practice sînt minime —, care știe și el de păstrarea figurilor istorice în amintirea poporului, dar pînă

<sup>51</sup> *Hronicul*, ed. cit., p. 446.

la urmă, pentru ce-i trebuia lui cel puțin, le dă, orice s-ar zice, un certificat negativ.

În ce privește folosirea izvoarelor arheologice, cele mai interesante perspective le deschideau notările sale din Caucaz, pe care nu știm însă cum le-ar fi folosit pînă la urmă, dar care în orice caz denotă un observator atent, cu simțul interesului arheologic. La acestea putem adăuga investigația arheologică întreprinsă în căutarea urmelor lăsate de Taifali, sau străduința de a vedea puținele urme romane cunoscute pe atunci în Moldova. În total, e greu de spus că ar fi depășit, în folosirea izvoarelor arheologice, în *Hronic*, pe predecesorii săi români. Dacă pentru Transilvania citează după Bonfini o inscripție romană, nu pare a fi cunoscut efortul depus încă de la sfîrșitul veacului al XVI-lea — de un Bongars sau un Szamosközy — pentru punerea în valoare a numeroaselor vestigii romane de pe pămîntul Ardealului.

Cu aceste izvoare, de o uimitoare bogăție, cu toate lacunele existente încă, și cu principiile de metodă evocate, Cantemir își propune, și reușește, să realizeze o vastă cercetare critică a celei mai vechi istorii românești, pînă la întemeierea celor două state ale Moldovei și Țării Românești. Cum totul trebuie să se sprijine pe mărturii demne de crezare, lucrarea sa este în primul rînd o îndelungă analiză de izvoare. Dacă în *Istoria Imperiului Otoman* sau în *Viața lui Constantin Cantemir* istoricul român adoptă cu vădită personalitate structuri și mijloace de tratare a materiei istorice ce se trageau din istoriografia retorică a Renașterii, prin *Hronic* el se înscrie în curentul erudit al veacului al XVII-lea, care duce, pornind din același spirit, și la constituirea disciplinelor auxiliare ale istoriei — rămase străine lui Cantemir —, dar și la o stăruitoare adunare și critică a surselor.

Ca și la Miron Costin și C. Cantacuzino, tematica tratată în *Hronic* făcea parte, în gîndul autorului, dintr-o încercare mai largă, care, pornind de la începuturi, trebuie să coboare pînă în zilele lui. Dar dacă la Costin era vorba de o istorie întregă a Moldovei, cu rădăcinile înfipte în acel sol comun al originilor romane, iar la Stolnic de una a Țării Românești, ambiția lui Cantemir era, dacă nu de a da o istorie unitară a poporului român, lucru irealizabil pe atunci, cel puțin să urmărească soarta celor două state românești pînă în vremea sa, după toată probabilitatea, în istorii paralele<sup>52</sup>. Dar nici unul din cei trei învățați nu și-a văzut ajuns țelul. Dacă Miron Costin nu pare a mai fi avut ceva de adăugat înainte de „cel de-al doilea descălecat“, de la Stolnic am fi avut mult de așteptat și cu atît mai mult este de regretat, dacă într-adevăr își va fi dus expunerea, ca și Cantemir, pînă în veacul al XIII-lea, pierderea acestei părți a operei sale. Scrisă sau nu această parte de către Stolnic, singura tratare a ei pe care o avem de la prima generație de cărturari aplecați asupra originilor românești rămîne contribuția celui care-i încheie cu atîta strălucire eforturile.

<sup>52</sup> V. mai sus, n. 43 ; v. de asemenea *Hronicul*, ed. cit., p. 50 : „iară al doile tom... să tragă rîndul annilor și povesté domnilor pănă la vremile noastre...”

Și Costinii și Stolnicul sînt pentru continuitatea pe teritoriul nord-dunărean, persistența neîntreruptă pe acest teritoriu de la ctitoria lui Traian constituind însuși sensul argumentării lor. Bănuiala că ar fi putut fi altfel nu le-a umbrît nicicînd cugetul. Dacă urmașii coloniștilor lui Traian sînt siliți de barbari să se retragă din ținuturile de la miazăzi și răsărit de Carpați, adăpostul și-l găsesc înlăuntru al aceleiași teritoriu al Daciei. Cantemir avea nu numai să dovedească, urmărind pas cu pas pe acești urmași pînă la data cînd se credea îndreptățit să așeze întemeierea celor două țări de dincoace de munți, ceea ce el cel dintîi a numit „nedezruptă continuare“, dar și să părăsească ideea, împărtășită de el însuși în *Descriptio Moldaviae* a secularei retrageri „în munți“ — de fapt, în locuri apărute din Transilvania. Retragerea rămîne, ba chiar se repetă în cursul vremii, dar ea e scurtă bejenie în fața primejdiei, nu îndelungă părăsire a locurilor de baștină. Chiar cea din urmă, a cărei consecință vor fi descălecatele lui Dragoș și Radu Negru, nu va întrece durata unui sfert de veac. În fapt, dacă întreg teritoriul vechii Dacii romane, văzut, datorită unei interpretări instaurate de mai multă vreme în istoriografia generală, în hotare mai largi decît cele reale, rămîne ca spațiul continuității românești, ceea ce-l preocupă cu deosebire pe Cantemir este să dovedească cuprinderea permanentă — sau cvasi-permanentă — în acest spațiu al Moldovei și al Țării Românești. Această mutare de accent asupra teritoriilor ciscarpatiche se datorește probabil caracterului moldovenesc al românismului lui Cantemir, dar și unei anumite stînjeneli pe care a creat-o, la un istoric ce opera mai mult cu noțiunea de stat decît cu aceea de popor, situația politică în care se afla Transilvania.

Structura *Hronicului* este decisă de înseși țelurile urmărite de autor. Partea lui eea mai întinsă, independent chiar de influența pe care o exercita tipul cronicii și al istoriei pe domnii, nu putea fi decît o expunere urmînd firul vremii. Ea trebuia să dovedească, cu toate argumentele posibile, persistența din etapă în etapă — cum se vede și din titlurile cărților — mai întîi a romanilor în Dacia, apoi a romanilor sau a romano-vlahilor în Valahia, Volohia sau Vlahia, echivalentă cu „toată Țara Românească“, în cursul celor aproape 12 secole care despart cucerirea lui Traian de ctitoriile lui Dragoș și Radu Negru. Un larg pridvor precede această navă tăiată în cursul timpului. Sînt cele trei părți ale prolegomenelor, dintre care primele două, prezentînd protagoniștii — Dacia și Roma —, reiau, inversîndu-le, într-o ordine mai firească, capitolele de început din *De neamul moldovenilor*. Dar dacă și Costin pornise de la Troia, îmbrățișînd legenda originilor troiene ale Romei, la Cantemir, atunci cînd procedează la fel, nu e numai din nevoia de a porni de la începuturi, sau din aceea atît de vie la el de a da o vechime cît mai mare neamului său, ci intervine și un alt factor, pus în lumină pe drept cuvînt de P. P. Panaitescu<sup>53</sup>. Moștenitori ai împărăției romanilor, iar romanii descinzînd din greci, românii reprezintă o neîntreruptă tradiție de civilizație: se află așezați, prin însăși existența lor, pe calea principală a civilizației umane. Semnificativă atît pentru sensurile pe care le capătă istoria în viziunea

<sup>53</sup> Op. cit., p. 251.

lui Cantemir, cît și pentru rosturile cu care își investește poporul său, această parte este completată de cea de a treia a Prolegomenelor, al cărei interes rezidă în capacitatea dovedită de Cantemir de a ieși din schema cronologică spre a trata o problematică istorică. Este vorba de remarcabila sa încercare de a clasifica opiniile exprimate în istoriografie despre originea românilor, de variantele lor și combaterea acestora, care se va relua apoi în trupul *Hronicului*. Tonul e încă de aici polemic, cum va rămînea în întreaga operă, aplecările temperamentale ale autorului coincidînd cu cerințele obiective ale temei. De altminteri, și în această atitudine polemică avem o integrare într-o tradiție căreia Cantemir îi dă un mai cuprinzător temei și-i adaugă ascuțișul propriului său spirit și abundența verbală care îmbracă o variată gamă de sentimente.

Departate de mine gîndul de a urmări aici întreaga desfășurare a argumentării cantemiriene, modul cum îi duce de mină pe românii săi, din popas în popas, ferindu-i de vătămătoarele atingeri, păstrîndu-i cît mai îndelung sub pavăza imperiului roman și apoi bizantin, și înzestrîndu-i cu o prematură capacitate de organizare politică unitară, spre a-i coborî în cele din urmă prin pasurile Carpaților spre văile înșorite ale Moldovei și ale Munteniei vecine, unde, în vechiul trup al Țării Românești unice, vor trage hotarul celor două alcătuiți de stat acum deosebite. Stau revărsate, sub vasta boltire a mindrului edificiu, comori de știință animate de un efort necurmat de gîndire, informații ferme, noi pentru istoriografia românească dar noi, în acest context, și pentru istoriografia generală, argumente de valoare permanentă, ipoteze fecunde și sfărîmături ale unor teze false, definitiv eliminate pe planul demonstrației. Ele se află de-a valma cu interpretări greșite, cu presupuneri neîntemeiate, cu primejdioase goluri de informație. În avîntu-i de luptător pentru o nobilă cauză, Cantemir trece cu ușurință peste pragurile grele ale timpului, strămută știrile dintr-o parte într-alta a Dunării, alătură romanilor săi din Dacia ceea ce află despre vlahii balcanici, creînd din Ioan Alexie, confundat cu Ioniță Caloian, superba figură a lui „Ioan, domnul a tuturor românilor“ (p. 396), lasă în vag momente dificile și în oarecare ceață părți din țară. Acestea toate nu sînt numai adevărate, ci și firești în condițiile de lucru ale timpului, după cum firesc era ca problematica lui Cantemir să nu încerce a pătrunde mai adînc, în definirea aceleia formațiuni politice românești pe care, victorios, o flutură înaintea ochilor noștri, sau, cu atît mai mult, în examinarea structurilor sociale care puteau susține atare alcătuire. De altminteri, la drept vorbind, în gîndirea lui Cantemir problema continuității nu e dublată de o problemă de etnogeneză. Etnogeneza nu intră aici, pentru că românii sînt romani, și ca atare există de la Traian împărat, ba chiar, mai de departe, de la Romulus și de la Aeneas. E prea mult să vedem în această linearitate a viziunii cantemiriene ceva din tendința abstractizantă a gîndirii iluministe, între ai cărei premergători s-ar afla și principele moldovean ?

Dar revenind la greșelile lui Cantemir, nu trebuie uitat faptul că adesea el nu face decît să pornească, în demonstrațiile și ipotezele sale, de la mai vechi teorii sau interpretări greșite ale izvoarelor, de

largă circulație în scrierile vremii. Ar fi nedrept să-i cerem acum să nu se fi lăsat îmbiat de ele — cu atât mai mult cu cât veneau în sensul propriilor sale dorințe — sau să fi făcut efortul suplimentar, față de tot ce avea de împlinit, de a curăți cîmpul cercetării de tot ce crescuse într-însul ca idee eronată.

Observațiile acestea, pînă la urmă, nici nu și-ar fi avut rostul, dacă ele n-ar învedera oarecum pe viu, în cazul unei minți înzestrate cu mijloace strălucite, condițiile dificile ale progresului științific și presiunea exercitată de stările existente, dar și, în același timp, fecunditatea pînă la urmă a ipotezelor greșite. Căci, peste tot ce e fals în opera sa, Cantemir avea în esență dreptate. Nu, de bună seamă, în puritatea originii latine, în geometrismul cristalin al descendenței romane, preluate, din impulsuri psihologice mai mult decît din rațiuni politice, de descendenții săi atât de legitimi din Școala Ardeleană, ci în siguranța intuițiilor sale, pentru dovedirea cărora știința istorică modernă clădește de un veac dovezi.

Prin efortul său creator, Cantemir nu construia numai, el cel din-îți, o istorie românească înălțată peste mai bine de un mileniu. Nerăbdător de a ajunge la vremuri mai apropiate, pe care nu i-a mai fost dat să le dezbată pe îndelete, el strecoară încă din *Hronic*, mai rotunjit poate decît o făcuse în *Descrierea Moldovei* sau în *Istoria Imperiului Otoman*, întreaga sa doctrină a rosturilor și a originalității românești. Prin romani, sîntem neam cu deosebire vechi, într-un anumit sens, cei mai vechi, într-o Europă în care Cantemir vede la popoarele latine stratul barbar de care-i ferise pe ai lui, iar la celelalte accesul tîrziu la o civilizație ce ne aparținea prin drepturi directe de moștenire. Libertății originare romane i se adăuga, ca o confirmare, libertatea menținută prin luptă, păstrarea apoi a ființei statului, păstrîndu-se totodată „în mici domniile lor chivernisele și cumpătări cu multul mai istețe și mai nervoasă decît la mari crăii și împărații”<sup>54</sup>. Viteji pentru ei, singurii în stare a înfrunța „zmeul cu șapte capete, turcul”<sup>55</sup>, fără a se lăsa doborîți, românii au fost scut altor popoare în calea năvălirilor. Idei care prind glas singuratice, în cursul a trei sferturi de veac de gîndire istorică și politică românească, se încheagă la Cantemir într-un corp unitar de doctrină, oferind, cu știre sau fără de știre, peste iluminismul ardelenilor, tematica majoră a istoriografiei și literaturii romantice și constituind temeiul ideologic al aprigei lupte pentru libertate și unitate.

Că adevăr și iluzii se înfrăteau în imaginea conturată cu mină fermă de Cantemir pentru poporul său — acea oglindă pe care, reluînd expresia lui Miron Costin, i-o întindea să se privească —, cine s-ar mai îndoi azi? Dar neamurile își cresc puterile și din iluzii, cînd sînt generoase, și vine apoi de la sine timpul judecăților cumpănite.

Dincolo de tot ce a adus ca știință nouă în istoria poporului său învățatul, rămîne omul Cantemir, cu tot ce are el reprezentativ, în formele sale unice, pentru o societate. Rîvnind îndelung tronul pe care se așezase o clipă sau pe cel ce credea că i se cuvine, al Țării Româ-

<sup>54</sup> *Hronicul*, ed. cit., p. 106.

<sup>55</sup> *Ibid.*

nești, Cantemir și-a petrecut tinerețea prins în intrigile constantinopolitane, unde strălucirea aparentă a condiției lui domnești nu excludea veghea asupra primejdiei care pîndea la tot pasul. Acum, cînd își scria marea operă, era un prinț pribeag, onorat desigur cu rosturi de mare însemnătate, dar, pînă la urmă, un străin într-o mare împărăție, după ce gustase puterea pe care o visa cît mai autocratică, într-o îndepărtată țărișoară. Pornise, în rătăcirile lui de pe malurile Bosforului pînă la cele ale Nevei, dintr-o societate umilită de destin, supusă stăpînirii străine, amenințată în fiecare clipă în liniștea și în bunurile ei, bîntuită de furtuna războaielor, dar păstrătoare a unor mari tradiții și în care tot mai multe cugete încercau să deslușească temeierile acestor stări, și tot mai multe inimi năzuiau să le schimbe. Acestora li se adresa Cantemir, străduințelor lor le dădea glas din depărtare domnitorul, cărturarul, „soția“ Academiei Berlinului și sfetnicul țarului tuturor Rusiilor. Acestora le spunea el, prin noianul de citate erudite, prin lungile confruntări de texte, prin alunecările în toate zările pentru a-i cuprinde mai bine, printre zîmbete și blesteme, cine sînt și de unde vin, spre a ști unde să meargă. În tensiunea care străbate întreaga carte, în negările-i categorice și în afirmațiile-i dincolo de dreapta măsură, simți sublimîndu-se ambițiile personale care-i chinuseră sufletul în marea năzuință pentru poporul său și înflorind înțelepciunea ultimă, că nimeni nu e cu adevărat mare decît alături de ai săi — și prin ei.

RELATIONS CULTURELLES ENTRE LES ÎLES  
IONIENNES ET LES PAYS ROUMAINS

Monsieur le Président,

Permettez-moi, d'abord, de présenter à votre illustre assemblée le salut des historiens roumains et leurs vœux chaleureux pour la meilleure réussite de cette si intéressante réunion scientifique.

Je voudrais exprimer, en second lieu, ma joie de me trouver parmi vous et ma gratitude envers le comité d'organisation et son président, pour l'insigne honneur qu'ils m'ont fait de m'inviter à prendre part à vos travaux.

Il est vrai que, orienté généralement vers d'autres problèmes, je ne pourrais pas ajouter grand-chose à vos débats. Mais je ne voudrais pas manquer cette très agréable occasion de souligner, ne fût-ce que d'une manière très sommaire, quelques aspects des relations historiques entre ces îles enchanteuses et mon propre pays. Il ne s'agit donc pas d'une communication à développer devant vous, mais de simples évocations, un peu au hasard, de personnages et de circonstances, dont le but principal est celui de vous faire voir qu'il y a là une matière d'études qui ne manque pas d'intérêt<sup>1</sup>. Je me limiterai aux rapports culturels, bien que des recherches un peu plus poussées pourraient donner aussi des résultats dans le champ des relations économiques et politiques.

Il est, d'autre part, inutile d'insister sur le fait qu'étant donné l'ampleur des relations historiques entre nos deux peuples et leur développement séculaire, ainsi que la part prise par les îles Ioniennes dans la vie générale du peuple grec, les relations avec l'Heptanèse ne pouvaient être, elles aussi, que nombreuses et variées. Mais il est tout aussi vrai que c'est dans ce cadre général qu'il faudrait les examiner. Ce n'est que le besoin de la cause qui me fera détacher quelques moments de ces relations de l'ensemble naturel dont ils font partie. J'ajoute que je suppose que vous les connaissez déjà.

<sup>1</sup> Je tiens à remercier M<sup>me</sup> Ariadna Camariano-Cioran, la spécialiste bien connue de l'histoire des relations roumano-grecques, pour les informations bibliographiques qu'elle a eu l'amabilité de me communiquer.



Je crois que c'est un devoir de commencer par une mention, au moins, du rénovateur de l'enseignement grec dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, Théophile Corydalée, qui n'est pas un Heptanésien, mais dont la vie fut liée aussi bien à Céphalonie qu'à Zante, où il pratiqua la médecine et enseigna la philosophie. Sa correspondance avec Sophronius Počackí, datant de l'année 1640, nous le montre en contact avec l'organisateur du collège que venait de fonder à Jassy le prince Basile Lupu. Mais son œuvre a été autrement importante pour l'histoire de l'enseignement dans les pays roumains. M. Cléobule Tsourkas, dans son bel ouvrage publié à Bucarest en 1948, a mis en valeur les très nombreux manuscrits de l'œuvre corydaléenne qui se trouvent dans les bibliothèques roumaines et témoignent de la diffusion de ses idées dans mon pays. La plupart de ces manuscrits sont des cahiers de cours des élèves des deux principautés.<sup>2</sup>

Dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup>, nous rencontrons à deux reprises en Valachie, et pour de longues années, un grec de Céphalonie largement connu à l'époque. Il s'agit de Jacob Pylarinos, médecin de Șerban Cantacuzène de 1684 jusqu'en 1687, et puis de son neveu et successeur, Constantin Brancovan, entre 1694 et 1708<sup>3</sup>. Ayant marqué une date dans l'histoire de la médecine par son petit traité sur la variolisation, méthode de conjurer le péril de la variole pratiquée avant la vaccination jennérienne — traité publié à Venise en 1715<sup>4</sup> —, ce docteur de Padoue est aussi l'auteur de la traduction de l'italien en grec d'un très intéressant recueil d'éphémérides sur le siège de Bude et sur sa conquête par les chrétiens en 1686, traduction faite sur le conseil de Constantin Brancovan, alors grand logothète<sup>5</sup>.

À la même époque, un autre médecin, cette fois-ci de Corfou, André Likinios, se trouvait à la cour moldave. Démètre Cantemir a eu l'occasion de louer son érudition. Une de ses œuvres poétiques fut imprimée dans les feuilles liminaires du recueil du patriarche de

<sup>2</sup> Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée*, Institut d'Études et de Recherches Balkaniques, Série historique, no. 9, Bucarest 1948; deuxième édition révisée et complétée, Institute for Balkan Studies, Thessalonique 1967 (pour l'épître dogmatique à Počackí, voir pp. 75—76, 92). Voir aussi Gh. Cronț, *L'Académie de Saint-Sava de Bucarest au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le contenu de l'enseignement*, Revue des études sud-est européennes, IV (1966), 3—4, pp. 437—473; Valeriu Străinu, *Sur quelques manuscrits grecs corydaléens*, ibid., V (1967), 1—2, pp. 275—278. Une ample étude de M<sup>me</sup> Camariano-Cioran sur l'enseignement grec à Jassy et à Bucarest paraîtra prochainement.

<sup>3</sup> N. Vătămanu, *Jacob Pylarino, medic al curții domnești din București (1684—1687; 1694—1708)* dans *Din istoria medicinei românești și universale*, p.p. V. L. Bologa, Bucarest, 1962, pp. 121—132.

<sup>4</sup> E. Legrand-H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, I, Paris 1910, no. 279, p. 81; N. Vătămanu, *Variolizarea preventivă în medicina populară și cultă. Opera lui Jacob Pylarino*, Studii și cercetări de inframicrobiologie, XV (1964), 2, pp. 175—191, avec une traduction roumaine de cet opuscule par P. S. Năsturel.

<sup>5</sup> D. Russo, *Studii istorice greco-române*, II, Bucarest 1939, pp. 468—469 (en note); A. Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, Revue des études sud-est européennes, III (1965), 1—2, pp. 176—177.

Jérusalem Dosithée — Τόμος Ἀγάπης κατά Λατινῶν — paru à Jassy en 1698<sup>6</sup>.

Il faudrait peut-être mentionner aussi le prédicateur de la Cour de Brancovan Jean Avramios, de Crète, qui avant d'arriver à Bucarest, avait été professeur à Zante. Il est — comme on le sait — le traducteur en grec, d'après la version italienne de Del Chiaro, secrétaire de Brancovan, des „Maximes des Orientaux“ d'Antoine Galland, qui furent retraduites du grec en roumain, par Anthime d'Ibérie. Les deux versions — grecque et roumaine — sortirent en 1713 des presses de Tîrgoviște, en Valachie, et connurent ultérieurement des rééditions<sup>7</sup>. Le même Avramios avait préparé en 1709, à Venise, un recueil de vers dédiés à Brancovan, auquel collaborèrent plusieurs hommes de culture grecs et roumains<sup>8</sup>.

D'après certaines informations, en 1703, le grand orateur de l'Église orthodoxe, originaire de Céphalonie, Elie Miniatis, dont les sermons connurent un grand écho aussi au sein de l'Église roumaine, avait été chargé d'une ambassade auprès de l'empereur Léopold, par le prince de Moldavie, probablement Constantin Doucas<sup>9</sup>. Quelques années plus tard, en 1711, c'est en Moldavie que Pierre le Grand aurait connu et invité en Russie, Athanase Skiadas, de Céphalonie, qui sera le professeur du futur métropolite de Moscou, Platon<sup>10</sup>.

Antoine Catiphoros de Zante est lié à mon pays par son „Histoire de l'ancien et du nouveau Testament“, imprimée à Venise en 1737 et dédiée à Constantin Maurocordato, alors prince de Valachie<sup>11</sup> et, d'une manière différente, par sa „Vita di Pietro il Grande“, „estratta de varie memorie pubblicate in Francia e in Olanda“ et imprimée à Venise en 1736<sup>12</sup>. Traduite l'année suivante en grec par Alexandre Kangelarios, cette version grecque fut utilisée en 1749 par un boïard valaque, Mathieu Fărcășanu, pour sa traduction en roumain, dont on a gardé plusieurs copies manuscrites<sup>13</sup>.

Au début de la seconde moitié du même siècle, si riche en ce qui regarde les relations roumano-grecques, un autre fils de Zante, Philarète

<sup>6</sup> I. Bianu et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, Bucarest 1903, p. 369.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 487—492 ; A. M. Del Chiaro, *Istoria aelle moderne rivoluzioni della Valachia*, éd. N. Iorga, Bucarest, 1914, p. 52 ; N. V. Economides, *Ioan Avramie*, Biserica ortodoxă română, LXII (1944), 4—6, pp. 141—159. Pour l'identification de l'original français et le sort de ce livre dans la culture roumaine, voir Al. Dușu, *Un livre de chevet dans les pays roumains au XVIII<sup>e</sup> siècle* : „Les dits des philosophes“, Revue des études sud-est européennes, IV (1966), 3—4 pp. 513—533.

<sup>8</sup> D. Russo, *op. cit.*, p. 453 ; Ariadna Camariano-Cioran, *Traducerea greacă a „Teatrului Politic“ atribuită greșit lui N. Maurocordat și versiunile românești*, Revista Istorică Română, XI—XII (1941—1942), pp. 233—237.

<sup>9</sup> C. Erbiceanu, *Bărbați culți greci și români și profesorii din Academiiile de Iași și București din epoca zisă fanariotă*, Analele Academiei Române, Memoriile secției istorice, II<sup>e</sup> série, t. XXVII, Bucarest 1905, pp. 152—153.

<sup>10</sup> Elie Tzitzelis, *Κεφαλληνιακά σύμμικτα*, Athènes, 1904, pp. 602—605.

<sup>11</sup> E. Legrand-H. Pernot, *op. cit.*, I, no. 319, p. 96.

<sup>12</sup> *Ibidem*, I, no. 317, pp. 95—96.

<sup>13</sup> N. Iorga, *Istoria literaturii române*, II, p. 562.

Michalitzès, montait sur le trône métropolitain de Valachie, qu'il allait occuper de 1754 jusqu'en 1760<sup>14</sup>.

C'est vers la même époque qu'un prélat grec, Nicolas Mavroidès, de Céphalonie, fut à plusieurs reprises l'hôte des capitales moldave et valaque, en tant que prédicateur de la Cour princière. Il prêcha d'ailleurs aussi dans l'église métropolitaine de Jassy et dédia son recueil de sermons à son protecteur, le prince Constantin Racovitza<sup>15</sup>.

Mais à ce moment-ci nous nous trouvons devant un personnage très important dans l'histoire de l'enseignement en Moldavie. Il s'agit de Nicéphore Théotokis, natif de Corfou où il professa aussi et qui, comme on le sait, alla parfaire ses études en Italie, à Padoue et à Bologne, et en Allemagne, à Leipzig. Qu'on me permette de rappeler qu'il fut à deux reprises, en 1764—1765 et en 1776—1777, professeur et directeur de l'Académie princière de Jassy et que c'est au prince de Moldavie Grégoire Ghica qu'il dédia ses „Eléments de physique“, imprimés à Leipzig, en grec, en deux volumes. Auteur aussi d'un traité de mathématiques et d'autres ouvrages scientifiques, il introduisit dans l'enseignement une conception plus moderne de la science et contribua d'une façon efficace par ses cours et ses écrits au développement d'une pensée rationaliste en Moldavie. Sa Physique fut utilisée jusqu'à la fin du siècle<sup>16</sup>. Onze ans après sa mort, en 1811, le métropolite moldave Veniamin Costachi publiait à Jassy la traduction roumaine du Kyriacodromion de Théotokis, précédée de la biographie du prélat grec, qu'il avait composée, selon son aveu, „d'après de nombreux écrits de lui-même et d'autres personnages dignes de confiance“<sup>17</sup>. Il insiste longuement sur son apprentissage dans les écoles de Corfou.

Le même métropolite de Moldavie va traduire et imprimer aussi des ouvrages du grand ami de Théotokis, Eugène Voulgaris, corfiote lui-même. Mais, à cette époque tardive, l'œuvre de Voulgaris était depuis

<sup>14</sup> N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, 2<sup>e</sup> édition, Bucarest 1932, p. 63 ; N. I. Șerbănescu, *Mitropolii Ungrovalahiei*, Biserica Ortodoxă Română, LXXVII (1959), 7—10, p. 723.

<sup>15</sup> E. Legrand-H. Pernot, *op. cit.*, I, no. 356, p. 109. Voir aussi l'ouvrage dédié par Antoine Stratigos à Constantin Maurocordato (Venise 1750), *ibidem*, no. 340 (2), p. 103 ; le dictionnaire franco-italo-grec, en trois volumes, de Georges Ventotis (Vienne, 1790), dédié à Alexandre Maurocordato (Firaris), *ibidem*, no. 496, p. 154 (selon Codricas, auraient collaboré à ce dictionnaire aussi des boyards moldaves et des élèves de l'Académie princière de Jassy ; D. Russo, *op. cit.*, II, o. 539, n. 1) ; la traduction de l'italien d'une Histoire de Crimée, par Gerasime Carousos (Vienne 1792), dédiée au métropolite de Moldavie, Gabriel (Bănulescu), *ibid.*, no. 510, pp. 158—159 ; les Métamorphoses d'Ovide, traduites en grec par Spiridon Vlandis et dédiées au prince de Valachie Constantin Handjerli (Venise 1798), *ibidem*, no. 558, p. 172.

<sup>16</sup> N. Iorga, *Nichifor Theotokis și Moldova*, Revista istorică, VII (1921), pp. 67—70 ; Ariadna Camariano, *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*, Bucarest 1940, pp. 37—39 (en note) ; Șt. Birsănescu, *Academia domnească din Iași, 1714—1821*, Bucarest 1962, pp. 133—135 ; Fl. Cimpan, *Nichifor Theotokis și cărțile lui de matematică*, Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza“ din Iași, Math., X (1964), pp. 217—228 ; Cl. Tsourkas, *op. cit.* (2<sup>e</sup> éd.), pp. 170—172.

<sup>17</sup> I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, III, pp. 36—41. Il est curieux que cette vie — qui mériterait une analyse plus approfondie — soit assez brève sur l'enseignement de Théotokis à Jassy et ne mentionne qu'un seul de ses deux séjours en Moldavie.

longtemps connue dans les pays roumains. Lambros Photiadès, directeur de l'Académie princière de Bucarest entre 1792 et 1805, avait commenté sa Logique publiée à Leipzig en 1766 et un élève roumain de Photiadès, Grégoire Brancovan, en avait donné un résumé, qui s'est conservé en manuscrit<sup>18</sup>.

Nous revenons à Céphalonie pour clore ce bref défilé de personnages dont le souvenir nous est aussi cher aux uns qu'aux autres. De Céphalonie, en effet, venait Macaire Cavadias, professeur à la même Académie de Bucarest, dans le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>, aussi bien que Spiridon Assanis, hiatrophilosophes de Padoue, que nous rencontrons à Jassy dans les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Mentionnons encore ce „Joachim hiérodiaque de Céphalonie“, possesseur d'une copie manuscrite des „Jeux de la fantaisie“, ouvrage imprimé à Venise en 1711. La copie se conserve à la bibliothèque de l'Académie de Bucarest<sup>21</sup>.

C'est toujours dans l'île de Céphalonie, dans le monastère de Saint-André auprès de la forteresse, que se conserve une icône où figurent, à titre de donateurs, Zotos Tzigaras, gendre du prince moldave Pierre le Boiteux, et sa fille, Roxane (Ruxandra) devenue nonne, selon une inscription de 1640, sous le nom de Ramila<sup>22</sup>.

Il y aurait aussi à rappeler, pour une époque plus récente, les traductions en roumain d'œuvres dues à des poètes heptanésiens, telles que celles qui se trouvent dans l'„Anthologie de la poésie grecque“ du regretté helléniste roumain Ștefan Bezdechi, où figurent des vers de Solomos, de Calvos, de Valaoritis et d'autres chantres de ces îles magnifiques<sup>23</sup>.

Les souvenirs ioniens ne manquent pas non plus dans notre littérature, à preuve une ballade du poète roumain Duiliu Zamfirescu, dont l'action se passe dans l'île de Zante<sup>24</sup>. Mais cela suffit, car j'ai bien peur d'avoir déjà trop abusé de votre patience...

<sup>18</sup> D. Russo, *O scrisoare a lui Evghenie Vulgaris tradusă în limba română*, „Revista istorică română“, I (1931), pp. 7—31. Pour la traduction en grec par Eugène Voulgaris du traité de Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, dont il fit hommage en 1763 au prince de Valachie Constantin Racovitza (une copie à la bibliothèque de l'évêché de Roman, ms. 64), voir P. Ș. Năsturel, *Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la vie de Saint Niphon II, patriarche de Constantinople*, Revue des études sud-est européennes, V (1967), 1—2, p. 65, n. 80.

<sup>19</sup> C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 167.

<sup>20</sup> Elie Titzelis, *op. cit.*, pp. 34—35.

<sup>21</sup> Ms. gr. 1001 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. Je suis redevable à M. Virgil Cândea de cette information.

<sup>22</sup> N. Iorga, *Foata de zestre a unei domnițe moldovene și exilul din Veneția al familiei sale*, *Analele Academiei Române, Memoriile secției istorice*, III<sup>e</sup> s., VI (1927), p. 219.

<sup>23</sup> Șt. Bezdechi, *Antologia poeziei grecești, 1800—1930*, Cluj, 1939 ; pp. 21—38 ; L'école de l'Heptanèse.

<sup>24</sup> Elle m'a été aimablement signalée par M. Al. Duțu.

## XVI

# RAPPORTI CULTURALI ITALO-ROMENI NEL SETTECENTO

Il Settecento è un'epoca privilegiata per lo studio dei rapporti culturali italo-romeni, presenti anche nei periodi che lo precedettero o lo seguirono, ma che proprio allora conobbero un'amplitudine ed una significazione forse mai raggiunte in altra epoca. Se i fattori che spiegano questa situazione sono numerosi e su alcuni tra essi saremo obbligati di fermarci nel corso della nostra esposizione, il principale sta senza dubbio nel fatto che la cultura romena si trovava allora in un periodo di profondo mutamento, in cui l'appello all'Italia ed alla cultura italiana si mostrava tra i più atti ad offrirle le risposte che essa appunto cercava. In un certo senso, quest'appello all'Italia che le circostanze favorirono a più riprese era implicato nei nuovi indirizzi verso i quali si dirigeva la cultura romena in quell'epoca. E, se preferiamo evitare i concetti alquanto compromessi di „influsso“ o „influenza“, questo non vuol dire certo che ignoriamo il valore attivo, la capacità di propulsare un rinnovamento generato da necessità interne, le virtù di arricchimento spirituale che ebbero tali contatti. Infine, debbo aggiungere che questo Settecento che richiama la nostra attenzione sarà più lungo di quanto l'indicherebbe la semplice cronologia e ciò per poter cogliere il processo storico nel suo intero significato\*.

La cultura romena aveva vissuto per lunghi secoli assimilando e cercando di rielaborare gli elementi trasmessi all'Europa orientale da Bisanzio. A questa cultura, tradizionale e strettamente ortodossa, il Seicento cominciò ad aprire orizzonti nuovi. Questa importantissima svolta — che non implica d'altronde una rottura col passato, rimasto molto vivace — si accompagna di una più larga diffusione della cultura scritta nella società, dell'accesso di nuovi ceti sociali a tale forma di cultura, di un'affermazione vigorosa dell'elemento laico non solo come beneficiario o propagatore dei beni culturali, ma anche come fattore attivo nel processo di creazione. Essa corrispondeva, d'altra parte, ad un cambiamento di fondamentali conseguenze, sopravvenuto nello strumento stesso dell'espressione letteraria, cambiamento che è causa ed effetto nello stesso tempo dei mutamenti di cui ho fatto appunto accenno. Si

\* Una trattazione complessiva dei rapporti italo-romeni nel Seicento e nel Settecento manca ancora. Per il periodo precedente, vedi ora G. Lăzărescu e N. Stoicescu, *Țările române și Italia până la 1600*, București, 1972.

tratta della sostituzione del romeno alla lingua slavona, che per secoli era stata presso i Romeni la lingua della Chiesa, dello Stato e in generale della cultura scritta. L'uso saltuario del romeno nelle scritture data, è vero, secondo numerosi indizi, almeno dal Quattrocento e le più antiche traduzioni di testi religiosi conservate potrebbero essere della fine di questo secolo o dal principio di quello seguente, mentre la completa eliminazione della lingua slavona dagli uffizi non sarà realizzata che nella prima metà del Settecento. Ma in complesso, il Seicento è stato decisivo per il trionfo del romeno come lingua scritta. Era il risultato di uno sforzo comune fatto nella società romena delle tre provincie storiche: Moldavia, Valacchia e Transilvania. Che un movimento di così grande amplitudine non si possa spiegare, come si cercava di farlo una volta, con una specie di deperimento naturale della cultura slava e l'assenza sempre più risentita degli esperti in lingua slavona, oggi ci appare ovvio, com'è ovvio che sono proprio i progressi del romeno, imposti da profonde necessità sociali, che resero sempre più inutili questi esperti.

Dei mutamenti si verificano nel medesimo tempo nel contenuto stesso della cultura e nelle sue varie manifestazioni. Al numero cresciuto degli intellettuali attivi ed all'allargamento della cerchia dei lettori corrispondono un aumento della produzione originale, come anche del numero delle traduzioni et adattamenti, ed una diversificazione dei generi coltivati nelle produzioni proprie o verso i quali ci si dirigeva per le traduzioni. In questa cultura di un più ampio respiro, le preoccupazioni d'ordine laico occupano un posto maggiore, senza, però, che si possa parlare di una vera laicizzazione.

Nel paesaggio culturale romeno del Seicento, dove gli elementi tradizionali sono ancora numerosi e gli fattori di resistenza abbastanza forti, gli specialisti hanno tentato negli ultimi tempi — e, secondo me, hanno riuscito — di delineare l'esistenza di un movimento umanista, con certi suoi caratteri distintivi. Umanesimo tardo, ma che si connette al grande umanesimo italiano, ed europeo, come una della sue ultime forme e, più specialmente, si inserisce in una corrente umanista sud-est europea, recente oggetto di studio, a suo turno.

Tra le caratteristiche dell'umanesimo romeno si possono notare: una coscienza viva dei valori dell'Antichità classica, fondata sul contatto diretto colle opere della letteratura antica e sulla sua interpretazione rinascimentale, un risveglio dello spirito critico, che dà la mossa ad un'incipiente critica delle fonti, una più larga curiosità intellettuale, legata ad un sentimento nuovo dei valori umani, la convinzione che la cultura, sviluppando le capacità spirituali e morali, nobilita l'uomo, quest'ultimo tratto associandosi all'idea di una missione sociale del letterato, che fa dell'umanista un militante per il rialzamento del suo popolo dalle condizioni di vita in cui si trovava.

L'idea centrale e particolarmente feconda del movimento umanista fu quella della discendenza romana dei Romeni. Essa non era nuova per la nostra società, dove la coscienza di quest'origine è attestata almeno dal XV secolo. Ma era per la prima volta che la romanità del popolo romeno diventava un problema di ricerca erudita e di meditazione, di appassionata polemica contro i detrattori e soprattutto un problema su-

sceptibile di conclusioni di lunga portata, per l'attuazione delle quali gli umanisti romeni lotteranno con tutte le risorse di cui disponevano.

L'origine romana implicava in primo luogo la spiegazione storica di un fatto presente sempre alla coscienza popolare, ma che ora si documentava, cioè l'unità etnica di un popolo diviso politicamente fra tre formazioni statali di cui una, il principato transilvano, si trovava, per giunta, dominata da una classe nobile di altra origine.

In secondo luogo, meditare sulle origini del proprio popolo voleva dire nel medesimo tempo meditare sulla sua condizione presente e sul suo destino storico. L'origine romana era per questi eruditi di formazione classica la più nobile possibile. Essa presupponeva nei discendenti delle virtù innate, che bastava rianimare sviluppando la coscienza di sé per i mezzi della cultura, come sul piano politico, col richiamo ad una libertà originaria inalienabile, imponeva lo sforzo per assicurare agli Stati romeni la più larga autonomia possibile nei rapporti coll'Impero ottomano, nell'attesa del ricuperamento della totale indipendenza.

La nobile origine romana implicava anche la nobiltà del romeno e garantiva la sua capacità di esprimere qualunque contenuto di idee e di sentimenti. Di qui la convinzione degli umanisti che lo sviluppo culturale per il quale militavano, colla sua doppia funzione: individuale e nazionale, doveva avere come strumento di espressione la lingua parlata da tutti i Romeni. Essi davano in questo modo anche una vigorosa spinta al processo già menzionato della sostituzione del romeno, come lingua scritta, alla lingua slavona<sup>1</sup>.

Ma, fare di Roma e della discendenza romana il tema centrale del pensiero storiografico e di un movimento culturale e non interessarsi all'Italia ed alla lingua italiana non era certo possibile. I Romeni non ignoravano l'Italia nemmeno prima, ma all'epoca dell'umanesimo — che conosce il suo fiorire negli ultimi decenni del Seicento e nei primi del Settecento — la conoscenza di questo paese acquistava una funzione necessaria e precisa. Lo vediamo già da Miron Costin, nel suo opuscolo sulle origini dei Romeni — *De neamul Moldovenilor* — scritto tra il 1686—1691<sup>2</sup> e dove il primo capitolo s'intitola „Dell'Italia“<sup>3</sup>. Il testo del cronista moldavo è stato spesso citato, ed a ragione, perché contiene uno dei più caldi elogi dell'Italia seicentesca:

„È la terra d'Italia, come dicono, ricolma come una melagrana di contrade e città ornatissime; una moltitudine fitta di uomini, fiere celeberrime abbondevoli d'ogni cornucopia. Per i suoi grandi tesori

<sup>1</sup> Sulla sostituzione del romeno alla lingua slavona e sull'umanesimo romeno, vedi M. Berza, *Problèmes majeurs et orientations de la recherche dans l'étude de l'ancienne culture roumaine*, in „Revue roumaine d'histoire“, 1970, pp. 491—496 e bibliografia, pp. 504—505; da aggiungere, tra le numerose pubblicazioni più recenti, in primo luogo *Istoria filozofiei românești* (il capitolo „Epoca umanismului“, autori I. S. Firu e P. Vaida), București, 1972, pp. 35—115; vedi anche Virgil Căndeia, *Umanismul românesc*, in „Studii și articole de istorie“, XVII, 1972, pp. 13—23; Alexandru Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, București, 1972, pp. 90—123 e (bibliografia complementare) 250—251; Al. Duțu, *Umaniștii români și cultura europeană*, București, 1974.

<sup>2</sup> P. P. Panaitescu, nella sua edizione di Miron Costin, *Opere*, București, 1958, pp. 403—408.

<sup>3</sup> Edizione citata, pp. 244—249.

d'arte e per le sue bellezze chiaman codesta terra il paradiso terrestre ; l'Italia, della quale il suolo, le città, i giardini, l'assetto delle case, tutte cose dilettevoli assai per il genere umano, non hanno il pari in tutto il mondo.

Sotto un mite cielo l'aere vi è giocondo e salubre ; né calori troppo intensi, né inverni troppo rigidi. Grande abbondanza di grano, di vini dolci e leggeri, di olio e di frutti d'ogni specie : cedrati, arancie, limoni e zuccheri.

Uomini sagaci soprattutto le genti, ligi alla parola data, alieni dall'inganno, miti, prontamente amici degli stranieri capitati da altri paesi come se fossero dei loro, di grande urbanità e finezza, talché appunto per ciò li chiamano gentiluomini...<sup>4</sup>.

Questo paradiso terrestre è nello stesso tempo, per Miron Costin, il principale centro culturale del mondo civile :

„Adesso quel paese è il seggio e il ricettacolo d'ogni disciplina e d'ogni studio ; quel che un tempo Atene rappresentava presso i Greci, adesso lo è Padova in Italia...“.

Aggiungiamo ancora che egli trovava giusto che l'italiano fosse considerato come „la lingua degli angeli“ e che era molto fiero della sua rassomiglianza col romeno, rassomiglianza che egli considerava ritrovarsi nei costumi e nel comportamento : „Chi si è recato in Italia ed ha guardato attentamente gli Italiani, non avrà più bisogno di altre prove che sono la stessa gente coi Moldavi (cioé coi Romeni)“.

Si è parlato della nostalgia di Roma da Miron Costin. Non meno vera è la nostalgia dell'Italia, che si legge in questo vecchio boiardo di un lontano paese, signore feudale ancora nelle sue reazioni politiche, ma che aspira ad una vita cittadina doviziosa, confortevole e che permette l'ozio delle preoccupazioni culturali.

Sarebbe molto interessante conoscere le fonti dell'immagine dell'Italia proposta da Costin ai suoi lettori. Insegnamento ricevuto nelle scuole polacche ? Letture ? Contatti con Italiani, come quel vescovo cattolico identificato con Vito Piluzzi, che veniva a casa sua e s'intrattenevano — ce lo confida nello stesso capitolo — sui caratteri comuni dei Romeni e degli Italiani ? Un po' di tutto questo, senza dubbio, sullo sfondo di un ideale di cultura e di quel permanente interesse per il problema delle origini romene, vissuto come un problema attuale, anzi attualissimo, perché legato al destino stesso dei suoi.

Proprio allorché Miron Costin scriveva le sue pagine, i contatti culturali tra i paesi romeni e l'Italia erano entrati in una fase particolarmente attiva. Ciò fu dovuto a numerosi fattori, tra i quali il primo che s'impone alla nostra attenzione è l'insegnamento. Siamo in un'epoca in cui lo sviluppo conosciuto dall'insegnamento nei paesi romeni si accompagna di un maggior numero di giovani che vanno a compiere i

<sup>4</sup> Seguiamo la bella traduzione data da Umberto Cianciolo — che insiste sull'interesse di questo passo — in *Testimonianze di cronisti romeni intorno a Roma e all'Italia* (estratto dalla „Rivista Romana“, VI, 1942, 8—9, p. 15) ; cfr. Al. Dușu, „*Translatio studii la cărturarii români* in appendice al suo libro *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, pp. 127—136 e, dello stesso autore, *Il tema della „Translatio studii“ degli storici romeni della fine del Seicento*, in „Rivista Storica Italiana“, LXXV, 1973, pp. 507—513.



loro studi all'estero. Certo, i più importanti per il nostro proposito sono i viaggi di studio effettuati in Italia. Parleremo subito di questi. Prima, però, conviene ricordare i forti riflessi di cultura italiana incontrati in Polonia, dove si sono formati alcuni tra i maggiori intellettuali della Moldavia, come anche a Costantinopoli, città imperiale verso la quale si dirigevano numerosi figli di voevodi e di boiari. La Capitale ottomana conosceva una vita intellettuale molto vivace, divisa in tre settori distinti ma non privi di relazioni tra di loro: l'ambiente della cultura islamica, quello della cultura greca ed, infine, il mondo diplomatico e delle colonie straniere, con tutti i forestieri di più lungo o più breve passaggio, cappellani, antiquari, eruditi in cerca di manoscritti, medici e insegnanti etc. Se l'italiano è ancora la principale lingua internazionale e nell'ambiente cosmopolita della Capitale la cultura italiana continua a trovarsi al primo piano, nell'ambito greco, raggruppato intorno alla grande scuola patriarcale e capeggiato dai famosi dragomanni, l'Italia rappresenta nel Seicento la principale fonte di rinnovamento. Basti ricordare che l'Accademia del Fanar è stata riorganizzata ed ha ricevuto un nuovo indirizzo filosofico dalla parte di un alunno delle scuole italiane ed allievo del Cremonini a Padova, il neoaristotelico Theophilo Corydaleo<sup>5</sup> e che il famoso dragomanno, creatore della grande fortuna dei Fanarioti, Alessandro Mavrocordato l'Exaporita<sup>6</sup>, si era formato a Roma e a Padova ed era dottore di Bologna, con una tesi sulla circolazione del sangue. Ma, com'è già saputo, Venezia, colla sua numerosa e ricca colonia greca e l'attività tipografica ivi sviluppata, e Padova, colla sua Università, sono i principali centri italiani d'irradiazione culturale verso il Sud-Est dell'Europa.

Per il mondo greco in generale — e questo avrà delle ripercussioni anche sulla cultura romena, perché i Greci furono degli importanti intermediari culturali tra l'Italia ed i Romeni<sup>7</sup> — non si deve dimenticare né la parte di prim'ordine tenuta in questi scambi dalle possessioni greche di Venezia, compresa Creta che, malgrado, l'instaurazione del dominio turco, rimaneva sempre attaccata alla cultura italiana.

I giovani romeni che si formavano nella seconda metà del Seicento non si trovavano però nella necessità assoluta di andare all'estero per poter stabilire dei contatti, diretti o mediati, colla cultura italiana. Degli

<sup>5</sup> Su Corydaleo, rimane fondamentale il libro di Cl. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570—1646)*, 2<sup>e</sup> éd. revue et complétée, Thessalonique, 1967.

<sup>6</sup> Su A. Mavrocordato, vedi più recente N. Camariano, *Alexandre Mavrocordato*, Thessalonique, 1970; cfr. anche A. Pippidi, *Quelques Drogmans de Constantinople au XVII<sup>e</sup> siècle*, in „Revue des études sud-est européennes“, X, 1972, pp. 227—255, interessante in generale per l'ambiente cosmopolita di Constantinopoli e per il ruolo degli Italiani. Il primo studio d'insieme sugli intellettuali dell'Europa di Sud-Est nel Seicento è dovuto a V. Cârdea, *Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII<sup>e</sup> siècle*, in „Revue des études sud-est européennes“, VIII, 1970, pp. 181—230 (I) e pp. 623—688 (II).

<sup>7</sup> Cfr. R. Ortiz, *Sull'importanza della dominazione fanariota in Rumania come determinatrice dei contatti linguistici e letterari italo-rumeni attraverso la lingua e la letteratura neoellenica*, in „Studi bizantini e neoellenici“, V (Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, I), Roma, 1939, pp. 252—283. Per la funzione dell'Università di Padova, Cl. Tsourkas, *Gli scolari greci di Padova*

Italiani s'incontravano anche nei paesi romeni — all'infuori dei semplici viaggiatori o della gente di passaggio — sia che si trovassero al servizio dei principi, come medici o segretari, sia che facessero parte delle missioni cattoliche, presso le quali si organizzava un insegnamento che cercava di attirare anche gli ortodossi ed aveva il merito di favorire lo studio del latino. Sotto le evidenti esagerazioni del Padre Francesco Renzi, che si vantava nel 1693, in un rapporto alla Propaganda, che grazie ai suoi sforzi „tutto il fiore della nobiltà“ parlava ora latino, mentre certi tra di loro erano anche „buonissimi filosofi“<sup>8</sup>, qualche nocciolo di verità dovrebbe trovarsi. Vito Piluzzi, autore anche di un Catechismo cattolico in romeno, stampato a Roma del 1677<sup>9</sup> e difensore della latinità dei Romani, è stato già incontrato da noi. Accanto agli Italiani c'erano i Greci, chierici e professori, originari da possessioni italiane o formati in Italia. Così, per esempio era il caso, verso la metà del secolo, di Pantaleone Ligaridis, allievo di Roma e fondatore della prima scuola a carattere umanista — di breve durata, è vero — nella Valacchia o, durante il regno di Șerban Cantacuzino, quello di Geremia Cacavela, nato in Creta come suddito veneziano, traduttore dall'italiano, per il principe valacco, nel 1686, di un recente „Ragguaglio“ sull'assedio di Vienna e l'anno seguente, dal latino, delle Vite dei Papi del Platina, non senza aggiungere dei commenti personali. Pochi anni più tardi passerà nella Moldavia, come precettore di un rampollo principesco, destinato a diventare il più grande umanista romeno, Demetrio Cante-mir<sup>10</sup>. I professori greci, come anche i prelati greci, spesso uomini di alta cultura, venuti qualche volta per lunghe visite, diventano sempre più numerosi verso la fine del secolo e al principio del Settecento. Siamo, d'altra parte, all'epoca della fondazione delle Accademie di Bucarest e di Iași, che terranno fin nei primi decenni del XIX secolo un posto di prima importanza nell'insegnamento generale del Sud-Est europeo.

La data di fondazione delle due accademie è ancora oggetto di controversie. L'autrice dell'ultimo lavoro su queste scuole di tipo superiore, che dà anche la prima trattazione complessiva del problema, Ariadna Camariano-Cioran, non è d'accordo con gli studi recenti che

nel rinnovamento culturale dell'Oriente ortodosso, Padova, 1958, e G. Plumidis, *Gli scolari „Oltramarini“ a Padova nei secoli XVI e XVII*, in „Rev. des ét. sud-est europ.“, X, 1972, pp. 257—270 (con bibliografia greca recente); vedi anche Mario Ruffini, *L'opera culturale di Venezia nell'Oriente europeo nei secoli XVI, XVII et XVIII*, in „Studia Universitatis Babeș-Bolyai“, Series philologica, II, Cluj, 1963, pp. 7—28.

<sup>8</sup> G. Călinescu, *Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII*, in „Diplomatariu Italicum“, I, 1925, p. 71, n. 5.

<sup>9</sup> I. Bianu — N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, p. 216; R. Ortiz, *Per la storia della cultura italiana in Rumania*, Bucarest, 1916, p. 78 e segg.; G. Călinescu, *op. cit.*, p. 25, 30 (con l'intera bibliografia precedente).

<sup>10</sup> A. Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, in „Rev. des ét. sud-est europ.“, III, 1965, pp. 165—190. Il „Ragguaglio“ sarà tradotto dal greco in romeno prima del 1766 e circolerà in varie copie, mentre la traduzione del Cacavela verrà pubblicata nel 1925, a Cambridge, da F. H. Marshall. In quanto alle Vite dei Papi, un manoscritto lussuoso farà oggetto di un dono di Nicola Mavrocordato a Eugenio di Savoia; ora si trova nella Biblioteca Nazionale di Vienna.

attribuiscono la fondazione di quella di Bucarest a Costantino Brincoveanu, verso il 1694, e ritorna, con nuovi argomenti, alla più vecchia datazione, a favore del suo predecessore, Șerban Cantacuzino, che regnò fino al 1688. La stessa autrice propone per l'Accademia di Iași, invece della data accettata di 1714 e del fondatore nella persona di Nicola Mavrocordat, quella di 1707, la fondazione essendo attribuita al principe Antioco Cantemir, fratello di Demetrio<sup>11</sup>. In questo modo, le due scuole sarebbero anteriori al regime fanariota nei Principati Romeni.

Erano tuttavia, ambedue, delle scuole di lingua greca e la maggioranza dei professori furono Greci. Qui interviene infatti una domanda che sarebbe difficile evitare. Perché un inseguimento greco in un paese d'altra lingua? Si tratterebbe di un'alienazione culturale come causa o come effetto di tale insegnamento? La realtà è che il greco faceva funzione di lingua internazionale della cultura nel Sud-Est dell'Europa in quell'epoca e nello stesso tempo di strumento d'accesso alla cultura dell'Antichità ellenica, d'una parte, alla filosofia ed alle scienze, dall'altra. L'insegnamento delle Accademie di Bucarest e di Iași era basato in primo luogo sugli autori classici greci e sulla filosofia neoplatonica nell'interpretazione corydaleana, mentre nella seconda metà del Settecento il posto della filosofia, che si rinnova anch'essa, sarà sempre di più occupato dalle scienze positive. La cultura romena era abbastanza sviluppata nel momento in cui essa entrava in un contatto più stretto col movimento culturale greco per non perdere la propria identità. Perciò una „fase greca“ non ha mai seguito, nella storia culturale romena, ad una „fase slavona“, come non è vero che i Fanarioti avrebbero introdotto il greco come lingua dello Stato o lingua della Chiesa. Anche se l'avessero pensato, si può affermare con certezza, essi non vi sarebbero riusciti. Il greco è stato per una parte della società romena la principale lingua estera di cultura, un mezzo molto efficace di contatti con altre culture ed è diventato anche, nel corso del Settecento, la lingua delle relazioni sociali per una parte della classe nobile, ma non è stato mai lo strumento abituale dell'espressione culturale scritta, come fu il caso, per un certo periodo ed in circostanze totalmente differenti, della lingua slavona. Anzi, si è potuto constatare che, in proporzione coi libri romeni, il maggior numero di libri in greco — per l'uso generale del mondo ortodosso d'altronde — si è stampato nei Principati Romeni nei tre decenni e mezzo che precedettero i Fanarioti (1682—1716), mentre durante il regime fanariota si stampò un libro greco soltanto per 9 libri in romeno<sup>12</sup>.

Se numerosi furono i Greci, professori nelle Accademie, chierici, precettori e addetti alle corti dei principi, che servirono di intermediari tra la cultura italiana e la cultura romena, di maggiore importanza si dimostrarono, senza dubbio, i legami diretti. In quest'ultimo senso, il principale capitolo è iscritto dalla personalità che dominò la vita culturale romena alla fine del XVII secolo e nei primi decenni del Sette-

<sup>11</sup> Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, 1974, con intera bibliografia.

<sup>12</sup> Per il senso dei rapporti tra cultura romena e cultura greca, M. Berza, *Problèmes majeurs*, cit., pp. 496—498 e id., *Cultura secolului al XVII-lea*, in *Istoria României*, III, București, 1964, p. 259 e segg.

cento, lo stolnic Costantino Cantacuzino. Figlio dell'omonimo postelnic e nipote, dalla parte materna del principe Radu Șerban, fratello, zio e padre di principi succedutisi sul trono della Valacchia tra il 1678 ed il 1716, lo Stolnic fu nello stesso tempo uomo di alta cultura e uomo politico di prim'ordine. Nella sua formazione, gli anni passati a Padova, tra il 1667 ed il 1669, furono senz'altro decisivi<sup>13</sup>. Nel vivo senso dei valori della civiltà, nelle vedute sullo sviluppo storico, nel più largo appello alle fonti antiche ed alle loro interpretazioni rinascimentali, come anche nel certo progresso della critica storica che costituiscono il principale interesse del suo lavoro sulle origini dei Romeni e la loro romanità, si sente il contatto prolungato con un ambiente intellettuale di brillante tradizione.

Fu durante il suo soggiorno in Italia che lo Stolnic cominciò anche di costituire la sua ricca biblioteca, dispersa in gran parte dopo la sua tragica fine, strangolato, assieme al figlio, nelle carceri di Costantinopoli (1716). Questa biblioteca, comunque tra le più grandi dell'Oriente europeo — a quanto pare, più di 2.000 volumi — è stata ultimamente ricostituita in una misura notevole grazie agli sforzi di un giovane erudito romeno, Corneliu Dima-Drăgan<sup>14</sup>, e analizzata in rapporto colla formazione dello Stolnic dal noto studioso dei rapporti culturali italo-romeni, il professore Mario Ruffini, dell'Università di Torino<sup>15</sup>. Si tratta, in questa parte ricostituita, di circa 400 opere di provenienza occidentale, di cui, secondo i calcoli del Ruffini, 41,70% rappresentano libri di autori italiani o stampati in Italia. A questi sarebbero da aggiungere i libri greci stampati a Venezia, che dovevano essere numerosi, ma andarono perduti<sup>16</sup>.

La parte tenuta nella biblioteca dello stolnic dalle opere di filosofia — soprattutto una lunga serie di interpreti di Aristotele — e di teologia è molto grande, ma accanto stanno gli scritti storici e geografici, che egli adopererà nei suoi propri lavori, libri di astronomia, fisica, medicina, diritto, le grammatiche e i dizionari, gli almanacchi e giornali, come il „Corriere ordinario“ pubblicato a Vienna, in italiano, al quale appare abbonato tra il 1688 ed il 1703, oppure il settimanale di Foligno, il *Foglio*. I grandi italiani sono presenti con certe opere — ma, di sicuro,

<sup>13</sup> Il prezioso diario del viaggio dello Stolnic in Italia fu scoperto e pubblicato da N. Iorğa, *Operele lui Constantin Cantacuzino stolnicul*, București, 1901; ricercata da vari studiosi, la matricola dello Stolnic all'Università di Padova non è stata scoperta che di recente, da Lucia Rossetti, *Costantino Cantacuzino, studente romeno a Padova*, in „Quaderni per la storia dell'Università di Padova“, I, 1968, pp. 148—152. Ricordiamo per memoria il volumetto di R. Ortiz e N. Cartoian, *Lo Stolnic Cantacuzino, un grande erudito romeno a Padova*, București, 1943. Tra gli studi degli ultimi anni dedicati allo Stolnic: V. Căndea, *Stolnicul între contemporani*, București, 1973.

<sup>14</sup> Corneliu Dima-Drăgan, *Biblioteca unui umanist român — Stolnicul Constantin Cantacuzino*, București, 1967; più recente, dello stesso autore e Liviu Bacăru, *Constantin Cantacuzino Stolnicul (Un umanist român)*, București, 1970.

<sup>15</sup> Mario Ruffini, *Biblioteca Stolnicului Constantin Cantacuzino*, traducere din italiană de D. D. Panaitescu și Titus Pârvolescu, prefață de Virgil Căndea, București, 1973.

<sup>16</sup> Mario Ruffini, *L'influsso italiano in Valacchia nell'epoca di Costantino Vodă Brâncoveanu (1688—1714)*, Societas Academica Dacoromana, Acta Historica XI, Monachii, 1974.

dovevano essere rappresentati in modo più copioso — Dante, Petrarca, Ariosto, il Tasso, Machiavelli. Troviamo ancora, tra l'altro, il *Pastor Fido* del Guarini, la *Lira* del cavaliere Marino, *Sidonio e Orione* e *Dorisbe*, i drammi di Francesco Melosio, *Degli scherzi geniali* di Gian Francesco Loredano, che saranno tradotti anche in romeno nel 1786, ma dal greco, e le *Lettere* dello stesso patrizio veneto. Chiudiamo questo breve elenco con le novelle veneziane del libertino seicentesco Ferrante Pallavicino.

Come anche gli acquisti successivi di libri lo attestano, lo stolnic conservò sempre vivo il suo interesse per l'Italia e per la cultura italiana. Nella sua ampia corrispondenza con uomini politici ed eruditi dell'Occidente, egli adoperò, accanto al latino, che aveva approfondito pure a Padova, l'italiano, un italiano che faceva dire a Ramiro Ortiz, nel suo memorabile libro apparso a Bucarest nel 1916<sup>17</sup> — *Per la storia della cultura italiana in Romania* — che queste lettere, „a non saperle scritte da un rumeno, potrebbero attribuirsi a qualsivoglia degli eruditi italiani del secolo XVIII“<sup>17</sup>. Qualche volta, questa corrispondenza, interessante sempre da qualche lato, acquista una vera importanza scientifica, come fu il caso dello scambio di informazioni con Luigi Ferdinando Marsigli. All'interesse per le cose romene del conte Marsigli, accinto ad un „trattato storico-naturale-geografico delle Dacie“, Costantino Cantacuzino rispondeva mandandogli notizie sull'organizzazione amministrativa ed ecclesiastica della Valacchia e della Moldavia e sul loro passato storico<sup>18</sup>. Allo stolnic si è attribuito anche un vocabolario italo-romeno, scoperto da Carlo Tagliavini nel fondo Marsigli della Biblioteca Universitaria di Bologna. I circa 200 vocaboli romeni sono scritti tanto in cirillico quanto in alfabeto latino<sup>19</sup>. Ottimo conoscitore delle antichità romane della Dacia, che aveva studiate nei suoi ripetuti viaggi, Marsigli si iscrive tra i numerosi Italiani che hanno fatto conoscere nel Settecento i Romeni in Italia ed in Europa. In un articolo del 1942, Dinu Adameşteanu chiamava Marsigli, per i suoi meriti, „il primo archeologo della Romania“<sup>20</sup>. Le iscrizioni pubblicate da lui furono in seguito utilizzate dal Mommsen e dagli studiosi moderni. Pochi anni prima della pubblicazione ad Amsterdam del grande lavoro di Marsigli, *Danubius pannonicomyticus* (6 vol., 1726), un altro italiano al servizio dell'Impero asburgico, il senese Giuseppe Ariosti, continuava le sue fatiche archeologiche copiando nel 1723, in un prezioso album, più di un centinaio di iscrizioni latine scoperte in Transilvania, di cui una parte si è in seguito perduta. Il conte Ariosti comunicava anche ai suoi amici d'Italia, tra cui Scipione

<sup>17</sup> *Per la storia della cultura italiana in Rumania. Studi e ricerche*, Bucarest. 1916, p. 187.

<sup>18</sup> N. Iorga, *Operele lui Constantin Cantacuzino*, pp. 41—59.

<sup>19</sup> C. Tagliavini, *Un frammento di terminologia italo-romena ed un dizionario geografico dello Stolnic Costantino Cantacuzino*, „*Revista Filologica*“, I. 1927, pp. 170—184.

<sup>20</sup> Dinu Adameşteanu, *Il primo archeologo della Romania: Luigi Ferdinando Marsigli (1658—1730)*, in „*Roma. Rivista di studi e di vita romana*“, 1942. Per i rapporti tra i due eruditi, Virgil Căndeia, *Un dialogo culturale nel '600: Marsigli-Cantacuzino*, in „*Il Veltro*“, XIII, 1—2, 1969, pp. 133—137.

Maffei, dei pezzi di scultura romana e delle iscrizioni provenienti dalla Transilvania<sup>21</sup>.

Costantino Cantacuzino — perchè dobbiamo tornare al nostro personaggio — è ancora autore di un'ottima carte geografica della Valacchia, superiore a tutto quello che si era realizzato fino allora nella materia e stampata nel 1700 a Padova. Riprodotta nel 1718 da De! Chiaro in un libro di cui avremo da parlare, essa fu ristampata nel 1771, a Parigi, dal geografo d'Anville<sup>22</sup>.

Convinto della loro efficacia, lo stolnic volle che le relazioni coll'Italia fossero continuate nella sua famiglia. Perciò egli mandò il figlio Răducan nella stessa Università di Padova, dove passò tre anni, tra il 1697 ed il 1700, nella compagnia di Crisante Notarà, nipote del patriarca Dositeo di Gerusalemme e lui stesso futuro patriarca e dotto che sviluppò una larga attività culturale nel mondo greco e romeno. Răducan sarà anche lui un raccogliitore di libri italiani.

In queste condizioni è naturale che Costantino Cantacuzino, col suo grande prestigio culturale e politico, abbia avuto una parte importante nelle diverse forme che presero le relazioni coll'Italia durante il regno di suo nipote, Costantino Brîncoveanu. Queste feconde relazioni furono a lungo esaminate da vari specialisti romeni e, tra gli italiani, da Ramiro Ortiz nel libro già citato, e da Mario Ruffini, per la prima volta in uno studio giovanile apparso nel 1933<sup>23</sup> e recentemente in un lavoro complessivo, pubblicato l'anno scorso<sup>24</sup>.

Nel centro politico e culturale che era la corte di Brîncoveanu, „voevoda della cultura“ com'è stato considerato, appare indiscutibile che fra i molti forestieri che ci s'incontravano, dopo i Greci venivano come numero ed importanza gli Italiani, tra gli uni e gli altri situandosi i Greci di formazione italiana e che avevano vissuto a lungo in Italia.

Ma se riceve tutta questa gente che anima l'ambiente culturale in un momento di viva attività da parte dei Romeni stessi, se spesso il principe prende lui stesso l'iniziativa di chiamarli come professori o cappellani, egli mandò anche i propri borsisti a frequentare l'Università di Padova. Perciò con questi ultimi, il numero degli alunni dello Studio padovano che spiegano la loro attività nella Valacchia di Brîncoveanu diventa rilevante.

Non è il caso, certo, di attardarci su tutti questi agenti, talvolta molto attivi, delle relazioni culturali italo-romene. Ma qualche nome non può essere taciuto. Tale, per esempio quelle di Jacopo Pilarino, italo-greco nato in Cefalonia, iatrofilosofo di Padova e medico di Şerban Cantacuzino e poi di Costantino Brîncoveanu, che gli confida anche missioni diplomatiche, traduttore dall'italiano ed autore di scritti di

<sup>21</sup> *Inscriptiile Daciei romane*, I (ed. I. I. Russu), Bucureşti, pp. 43—44 (Mar gli) e 44—45 (Ariosti).

<sup>22</sup> C. C. Giures u, *Harta Stolnicului Constantin Cantacuzino*, in „Revista istorică română“, XIII, 1942, pp. 1—27.

<sup>23</sup> *L'influenza italiana in epoca di Constantin Brîncoveanu*, Torino, 1933.

<sup>24</sup> Vedi sopra, n. 16.

medicina stampati a Venezia<sup>25</sup>. Di questioni diplomatiche più che di medicina si è dovuto occupare alla corte di Brîncoveanu il protomedico Bartolomeo Ferrati, già console veneto a Smirna, personaggio assai importante per un tempo<sup>26</sup>. Un predicatore di corte veneziano fu Giovanni Abramios, di famiglia cretese, parroco di San Giorgio dei Greci e autore di numerose pubblicazioni stampate a Venezia<sup>27</sup>.

A una corte che adopera abitualmente l'italiano, accanto al latino, per le relazioni coi paesi cattolici, i segretari italiani si succedono di continuo. Uno tra essi, Giovanni Candido Romano, aveva anche l'incarico di preparare per il principe, in base allo spoglio di vari calendari italiani, un calendario in romeno, con i pronostici per l'anno venturo, fra i quali si cercava con ansia tutto quello che poteva indicare dei progressi cristiani contro l'Impero ottomano. Si sono conservati otto di questi calendari per il periodo 1693—1704<sup>28</sup>.

La principale presenza italiana tra i Romeni in quell'epoca è di certo quella del fiorentino Anton Maria Del Chiaro, segretario del Brîncoveanu, poi di Stefano Cantacuzino ed anche per quasi un anno di Nicola Mavrocordato, vissuto a Bucarest tra la fine del 1709 e la fine del 1716. All'infuori dell'importanza rappresentata dalla sua opera, Del Chiaro è anche un prezioso testimone di quella collaborazione italo-greco-romena di cui si è parlato. Egli stesso ci racconta la storia di un libro stampato a Tirgoviste nel 1713, *Pilde filosofești* (Esempi filosofici). Si tratta della *Massime degli Orientali* dell'orientalista francese Antoine Galland, tradotte in italiano da Del Chiaro, dall'italiano in greco da Giovanni Abramios e, infine, dal greco in romeno per opera del metropolita della Valacchia e notissimo uomo di cultura, Antim Ivireanul.

Del Chiaro è l'autore di un'opera unica per quell'epoca, pubblicata a Venezia nel 1718 col titolo di *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valacchia* e che Nicolae Iorga — che le ha dato una nuova edizione due secoli più tardi — considerava a ragione come „uno dei doni più preziosi che ci abbia fatto l'Italia nel dominio della conoscenza del nostro paese“<sup>29</sup>. Infatti, se la seconda parte è una storia del principato valacco, interessante per le informazioni sugli ultimi regni, conosciuti direttamente da Del Chiaro, e per la discussione alla quale sottomette il problema d'interesse primordiale dei rapporti di questo Stato romeno coll'Impero ottomano, la prima parte del libro è quella che conserva un valore

<sup>25</sup> N. Vătămănu, *Iacob Pylarino, medic ai curții domnesti din București (1684—1687; 1694—1708)*, in *Din istoria medicinei românești și universale* (ed. V. L. Bologa), București, 1960, pp. 121—132; M. Ruffini, *L'influs o italiano*, pp. 199—202.

<sup>26</sup> M. Ruffini, *op. cit.*, pp. 203—204; A. Pippidi, *art. cit.*, pp. 250—251; N. Vătămănu, *Dohtori și patimaști (pînă la 1800)*, București, 1974, pp. 154—168

<sup>27</sup> M. Ruffini, *op. cit.*, pp. 194—197.

<sup>28</sup> Scoperti da Alessandro Odobescu e pubblicati in modo integrale de Emil Virtosu, *Foletul Novel, calendarul lui Constantin Vodă Brîncoveanu, 1693—1704*, București, 1942 (con un ampio studio introduttivo, pp. V—LVIII), questi calendari godono di una larga analisi nel libro citato di M. Ruffini — pp. 77—135 —, coll'attento esame dell'influsso italiano nella lingua della versione romena; per l'identificazione dell'autore, vedi N. Vătămănu, *Medici și astrologi la Curtea lui Brîncoveanu*, in „Viața medicală“, XIII, 1966, pp. 53—54.

<sup>29</sup> N. Iorga, nell'introduzione alla traduzione romena (Iasi, 1929), p. V; il passo è riprodotto da M. Ruffini, *op. cit.*, p. 138.

unico, che la rende indispensabile a ogni ricerca moderna. Essa tratta, con viva simpatia per il popolo romeno e la conoscenza sicura di chi ha saputo osservare attentamente, non solo degli aspetti geografici e amministrativi o di amministrazione ecclesiastica del paese, ma anche dei caratteri etnografici fondamentali dei Romeni e del loro folclore. Non vi mancano né notizie di storia della cultura, come Del Chiaro ci offre ancora — seppure di dimensioni ridotte — il primo dizionario romeno-italiano a stampa, dato con l'intenzione precisa di dimostrare la latinità del romeno e la sua parentela coll'italiano. Per sottolineare ancora di più l'importanza del lavoro di Del Chiaro, si deve aggiungere che l'opera similare di Demetrio Cantemir — la nota *Descriptio Moldaviae* —, anche se superiore sotto certi aspetti, non verrà stampata che un mezzo secolo più tardi ed in traduzione tedesca<sup>30</sup>.

Ramiro Ortiz aveva certo ragione quando chiudeva l'ampio studio sui *Primi contatti fra Italia e Rumania*, che occupa la maggior parte del libro già ricordato, con la conclusione che la morte di Brîncoveanu e dello Stolnic segnava la fine di un'epoca nelle relazioni culturali tra i due paesi, quella in cui „l'influsso italiano è stato diretto e preponderante su quello francese“. Ma se egli credeva di poter considerare che con i regni dei Fanarioti incominciava, in questo campo, una fase di decadenza, „l'influsso italiano“ trovandosi sopraffatto da quello francese, e che per ritrovare „una nuova fioritura d'italianismo, effimera anch'essa“, si doveva aspettare l'italianizzante Ioan Heliade Radulescu intorno agli anni 1830, l'erudito italiano osservava tuttavia „il numero maggiore delle traduzioni che ci avvien di riscontrare in questo periodo dei Fanarioti“<sup>31</sup>.

Gli studi ulteriori dello stesso Ortiz, come anche di tanti altri studiosi, sia romeni, sia italiani, hanno dimostrato per fortuna quanto varie e di quanta importanza rimasero per la cultura romena le relazioni coll'Italia, in circostanze generali che per certo cambiano, e spesso a defavore delle posizioni della lingua e dello spirito italiano nel mondo, ma nelle quali la parte avuta dai principi fanarioti, se innegabile, non poteva essere che secondaria.

In realtà, la cultura romena si avviava verso una nuova epoca di profonde trasformazioni, che sarà quella dei lumi. Si è ora in generale d'accordo per considerare quello che chiamiamo l'illuminismo romeno come sviluppandosi nei tre ultimi decenni del Settecento e nei primi tre del secolo seguente, benché le idee dei lumi, che presero vita nell'ambiente romeno con qualche ritardo, continuassero ad essere attive anche allorché il romanticismo diventava la corrente dominante.

Un mezzo secolo intercorre dunque, tra il fiorire dell'umanesimo romeno e l'epoca dei lumi. Periodo intermediario, che possiamo chiamare pre-illuministico, non soltanto per motivi di commodità e tanto meno per

<sup>30</sup> Di particolare interesse per la vita e l'opera di Del Chiaro sono gli studi recenti di C. Boroianu, dei quali ci contentiamo di citare *Nouvelles données sur Del Chiaro*, in „Revue des ét. sud-est europ.“, X, 1972, pp. 43—63 e *Les sources de l'Histoire de Del Chiaro*, *ibidem*, pp. 323—334; cfr. M. Ruffini, *op. cit.*, pp. 137—149.

<sup>31</sup> *Per la storia*, pp. 209—210.



ragione di moda<sup>32</sup>. Anche se questo mezzo secolo non produce delle opere di lunga portata — tranne, forse, quella di Neculce — si può osservare un continuo allargamento delle letture — malgrado l'ambiente sociale ancora ristretto che ne fruiva —, un interesse che si sta accentuando per il mondo fisico. La riforma dell'Accademia di Iași, che mette su primo piano le scienze della natura, è del 1766 ed è il riflesso di questo nuovo interesse. Nello stesso tempo, si arrivava alla fine del predominio della filosofia neoaristotelica, che nel momento della sua introduzione nel Sud-Est europeo, anche se oltrepassata in Occidente, si avvertiva elemento di progresso intellettuale, per diventare, cammin facendo, un freno del pensiero. Le riforme politico-sociali di Costantino Mavrocordato, partite, come si è visto di recente, dal esempio di quelle praticate dagli Austriaci in Oltenia durante il loro breve dominio<sup>33</sup>, avevano già indotto Nicolae Iorga a parlare di „Despotisme éclairé dans les pays roumains au XVIII<sup>e</sup> siècle“<sup>34</sup>. In Transilvania, alla stessa epoca, il vescovo uniato Inochentie Micu, che finirà la vita nel suo esilio romano, definiva il programma politico e sociale della lotta dei Romeni, nel quale non mancava, come uno dei principali argomenti, accanto al loro numero, quello della loro permanenza in terra transilvana, quali eredi dei coloni di Traiano.

I legami coll'Italia continuano in questo periodo nelle forme già conosciute. I principi stessi leggono e scrivono molto spesso in italiano, che conoscono come il latino. Il primo fanariota sui troni romeni, Nicola Mavrocordato, traduttore possibile, benché contrastato, del *Theatrum politicum* di Ambrogio Marliani e severo annotatore del Machiavelli<sup>35</sup>, ha nella sua biblioteca, notissima in Europa, un bel riparto italiano<sup>36</sup>, dove si potevano trovare, accanto ai classici della letteratura, le opere del Davila e di fra Paolo Sarpi, *Della Repubblica Fiorentina* di M. Giannotti, le *Storie di Venezia* del Paruta e del Nani, il *Vocabolario della Crusca* e numerosi dizionari italo-greci e italo-turchi. Nicola Mavrocordato leggeva *Don Chisciotte* in italiano, come alla stessa epoca il nipote di Brincoveanu leggeva in italiano Swift<sup>37</sup>. Il figlio di Nicola, Costantino Mavrocordato, che continua ad accrescere la biblioteca paterna finché fu obbligato a venderne una parte, mandava nel 1744, secondo una fonte di

<sup>32</sup> V., per la definizione di un periodo preilluministico nella cultura romena, le considerazioni di D. Ghișe e P. Teodor, *Repere în studiul iluminismului românesc*, nel loro libro: *Fragmentarium iluminist*, Cluj, 1972, pp. 5—20, dove, però, si affaccia una tendenza di allargare troppo la nozione, assorbendo quasi l'epoca dell'umanesimo.

<sup>33</sup> Ș. Papacostea, *Oltenia sub stăpînirea austriacă (1718—1739)*, București, 1971, pp. 309—319 (cap. XI: il regime austriaco e le riforme fanariote).

<sup>34</sup> „Bulletin of the International Committee for Historical Sciences“, IX, 1937, pp. 101—115.

<sup>35</sup> C. Th. Dimaras, *Alexandre Mavrocordato, Machiavel et La Rochefoucauld* nel suo volume: *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, 1969, pp. 22—23 e n. 10, la bibliografia romena per la traduzione greca di Marliani, *ibidem*, p. 22 e n. 7 e, dello stesso autore, *Histoire de la littérature néo-hellénique*, Athènes, 1965, p. 114 e n. 1.

<sup>36</sup> N. Iorga, *Pilda bunilor domni din trecut față de școala românească în An. Acad. Rom.*, *Mem. S. Ist.*, s. II, t. XXXVII, 1914—1915, pp. 40—43.

<sup>37</sup> J. Gouillard, *Constantin II Brancovan (1709—1757) et l'Autriche, d'après des documents inédits*, Académie Roumaine, „Bulletin de la Section Historique“, XXIV, 1943, p. 63.

fiducia, che purtroppo non possiamo controllare, „dodici figli di boiari a Venezia, per studiare“. Essi sarebbero rimasti lì non meno di tre anni<sup>38</sup>. Tra loro si trovava anche un Cantacuzino. Al suo arrivo in Moldavia nel 1726, Gregorio Ghica, discendente dei principi romeni ma educato nel Fanar, non sapeva gran che di romeno. Siccome lo imparò molto presto, un cronista spiega questa facilità colle sue conoscenze di latino e di italiano<sup>39</sup>. Buoni conoscitori di italiano erano anche il suo nipote Gregorio Alessandro Ghica, riformatore dell'Accademia di Iași, come pure Giovanni Callimachi ed i suoi figli, Gregorio e Alessandro<sup>40</sup>. L'italiano continua ad essere conosciuto anche fra i boiari. Di grande interesse è il testamento del 1719 di Matteo Crețulescu, che specificava non soltanto le numerose terre e vigne del ricco boiario, ma anche i libri latini ed italiani della sua biblioteca, mentre la moglie del testatore era scongiurata di occuparsi dell'educazione dei figliuoli e di farli imparare soprattutto il latino e l'italiano. Importante continua ad essere la filiera greca, benché meno che nel periodo precedente. I due principali professori greci, con studi in Italia, il corfiota Niceforo Theotokis e Giuseppe Moesiodaco — l'ultimo forse di origine romena —, che ebbero una gran parte nel rinnovamento dell'insegnamento, arrivano nei Principati soltanto alla fine del periodo che stiamo esaminando. Numerosi sono i missionari italiani, seppure con un'attività culturale minore di fronte al secolo precedente, date le nuove circostanze<sup>41</sup>. Uno tra essi, già prefetto delle missioni nella Moldavia, P. Silvio d'Amelio da Foggia, ci ha lasciato un manoscritto di molto interesse per la sua conoscenza della lingua: brevi prediche in latino con traduzione romena e un vocabolario italo-romeno. Un'attività di questo genere constateremo anche più tardi presso i missionari italiani nei paesi romeni. Merita che ci soffermiamo un momento su un Romeno, ospite per lunghi anni della città di Milano; purtroppo egli vi ha vissuto, dal 1748 al 1764 — poi se ne perde la traccia — come prigioniero nella fortezza, condannato a vita in seguito alla sua partecipazione ad un complotto anti-asburgico tramato da un principe Cantacuzino. Per rompere la monotonia della sua vita, Vlad Boțulescu traduceva dei libri. Se ne sono conservati tre manoscritti — due a Venezia e uno a Vienna — di cui due sono traduzioni dall'italiano, lingua che il boiario romeno conosceva già al suo arrivo a Milano: una vita di Skanderbeg, di Giovanni Maria Bonardo, ed il romanzo orientale di Barlaam e Giosafato. Nella sua solitudine, Boțulescu non tralasciava di notare che faceva questa traduzioni „nella lingua della mia patria, da tanti anni non parlata e lasciata in oblio“<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> N. Iorga, *Genealogia Cantacuzinilor de banul Mihai Cantacuzino*, București, 1902, p. 120.

<sup>39</sup> M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, III, p. 159.

<sup>40</sup> N. Iorga, *Breve storia dei Rumeni, con speciale considerazione delle relazioni coll'Italia*, Bucarest, 1911, p. 136.

<sup>41</sup> G. Călinescu, in *Diplomatarium Italicum*, II, p. 317.

<sup>42</sup> N. Iorga, *Studii de istorie și de istorie literară*, in „Literatura și arta română“, IV, 1899, p. 17—28; idem, *Radu Cantacuzino*, in *An. Acad. Rom.*, Mem. S. Ist., s. III, t. XIII, 1933, pp. 149—158; idem, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688—1821)*, I, București, 1969, pp. 414—417; Emil Turdeanu, *Din vechile chimburi culturale dintre români și iugoslavi*, in „Cercetări literare“, III, 1939, pp. 185—186; V. Mihordea, *Les frères Cantacuzène et le projet de révolte des*

Delle cose di grande importanza avvenivano nel frattempo in Transilvania. Dopo l'unione con Roma di una parte della Chiesa romana, realizzata negli anni 1697—1701, nel quarto decennio cominciano ad essere mandati dei giovani transilvani come alunni del collegio De Propaganda Fide. Incontriamo fra questi, prima di arrivare ai più grandi — Şincai e Pietro Maior —, dei futuri personaggi come Pietro Paolo Aron, successore di Inochentie Micu nella cattedra vescovile e fondatore delle scuole di Blaj, o Gregorio Maior, diventato in seguito anch'egli vescovo.

Cogli ultimi tre decenni del Settecento entriamo in pieno in quello che si considera l'illuminismo romeno. Epoca di rapide trasformazioni delle strutture sociali, di ansiosa ricerca di soluzioni agli incalzanti problemi politici, il periodo dell'illuminismo è anche un'epoca di rapide e profonde trasformazioni nelle idee e nei sentimenti, nelle attitudini di fronte alla vita, ed individuale e sociale, come anche di fronte allo Stato ed alle sue funzioni. Lo sforzo consciente di rinnovamento su tutti i piani è, a suo turno, molto intenso. Il modello da seguire è offerto, s'intende, dall'Occidente, dall'Europa „éclairée“. Questo modello si è frettolosi di realizzare e convinti che la cosa sia possibile. La missione dell'intellettuale sarà dunque quella di diffondere i lumi, di chiamare alla ragione, di lottare contro l'ignoranza e le sue conseguenze. La critica della società e delle sue forme di organizzazione politica, che portano ancora l'impronta dell'ordine feudale, è molto viva, quantunque gli accenti veramente rivoluzionari siano rarissimi. Nel centro del pensiero, più che le questioni sociali, si trovano quelle nazionali. L'aspetto cosmopolita del pensiero dei lumi non tenta i Romeni, come non tenta gli altri popoli del Sud-Est europeo. Siamo proprio nell'epoca in cui la coscienza nazionale si cristallizza, per diventare un fattore attivo nell'azione politica e nell'orientamento della cultura. Perciò l'idea dominante è quella del ricupero della libertà per i Principati, dei diritti uguali per i Romeni della Transilvania e comincia anche a porsi il problema dell'unificazione politica. Tutto ciò spiega perché, se i campi in cui si svolge il pensiero dei lumi vanno dalla filosofia all'economia, i settori principali della ricerca sono quelli della storia e dello studio della lingua<sup>43</sup>.

*chrétiens des Balkans*, in „Balcania“, VI, 1943, p. 140; A. Vianu, *Din acțiunea diplomatică a Țării Românești în Rusia în anii 1736—1738*, in „Romanoslavica“, VIII, 1963, p. 20, 24 n. 8; Paul Cernovodeanu, *Préoccupations en matière d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (III), in „Revue roumaine d'histoire“, 4, X, 1971, pp. 716, 719; Fr. Pall, *Di nuovo sulle biografie scanderbegiane del XVI secolo*, in „Rev. des ét. sud-est europ.“, 1971, p. 102. Debbo questi riferimenti bibliografici esaurienti sull'attraente personaggio al mio allievo e collaboratore Andrei Pippidi, che si propone di tornare sull'argomento.

<sup>43</sup> Per l'illuminismo romeno, vedi M. Berza, *Problèmes majeurs*, pp. 498—499 e la bibliografia alle pp. 505—506, alle quale si deve aggiungere, tra le numerose pubblicazioni degli ultimi anni: *Les lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est européen*. Actes du colloque international organisé par, la Commission de l'AIESEE pour l'histoire des idées, Paris, 11—12 avril 1968 (relazioni di Val. Al. Georgescu e V. Cădea e conclusioni di M. Berza), AIESEE, Bucarest 1970; *Istoria filosofiei românești*, București, 1972, pp. 119—146, 162—185 (contributi di Al. Duțu e I. Lungu); Dumitru Ghișe e Pompiliu Teodor, *Fragmentarium iluminist*, cit.,; Al. Duțu, *Sinteză și originalitate*, cit., pp. 123—168.

Le sorgenti estere di questo rinnovamento culturale ed ideologico sono numerose. Per i principati danubiani la principale fonte diventa sempre di più quella francese, per contatti diretti o per tramite del già noto intermediario greco, mentre per la Transilvania è tedesca ed austriaca, la parte di Vienna essendo molto grande nella diffusione delle nuove idee. Non mancano né i contatti culturali coll'Inghilterra, come non si deve tralasciare né la via della Russia. In questo complesso intreccio di correnti, il fattore italiano, sebbene non predominante, conserva tuttavia una funzione d'innegabile efficienza. Mi fermerò in brevi parole su tre aspetti della presenza italiana nella cultura romena all'epoca dei lumi, che mi sembrano di primo interesse.

Abbiamo già visto l'importanza che assume lo studio della storia e della lingua nell'insieme delle attività svolte dagli illuministi romeni. Si tratta, insomma, di preoccupazioni ereditate dal Seicento — questa continuità è in un certo senso materializzata dall'eco dell'opera di Cantemir —, preoccupazioni attuate ora a un livello superiore d'informazione e di critica, d'impostazione dei problemi e di orizzonte politico-culturale. Il senso politico della ricerca storica e linguistica appare nella polemica che si apre intorno alla famosa questione della „continuità“, che si affaccia anche nel vivo dibattito intorno al „Supplex libellus Valachorum“ (1791), strumento di lotta dell'intellettualità romena transilvana, che riprendeva e allargava il programma di Inochentie Micu. Roma e l'eredità romana, la permanenza sul loro territorio delle colonie di Traiano sono di nuovo nel centro del pensiero storico. Ed ancora una volta si pone la questione: si poteva parlare di Roma e della latinità del romeno senza riferirsi all'Italia e senza avere in vista la stretta parentela del romeno coll'italiano? Due dei tre maggiori rappresentanti nel campo della ricerca e dell'azione pratica della „scuola transilvana“, chiamata anche „scuola latinista“ — Pietro Maior e Giorgio Șincai — si formarono principalmente a Roma, tra il 1774 et il 1779, il terzo solo — Samuele Micu — limitandosi a studiare a Vienna negli anni 1766—1772, cioè in un'epoca in cui la cultura italiana era molto presente nella capitale asburgica.

Il contatto con Roma e coll'Italia, viste come la più antica patria del proprio popolo — i coloni di Traiano non potevano venire che dall'Italia

Per gli aspetti letterari soprattutto, di un'epoca in cui le tendenze interferiscono, senza svilupparsi in forme complete e caratteristiche per una corrente o l'altra, si vedano anche: D. Păcurariu, *Clasicismul românesc*, București, 1971; Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, București, 1971; Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, București, 1972 (fondamentale per l'insieme della cultura romena nel periodo 1780—1840, con speciale attenzione al movimento delle idee ed ai cambiamenti delle mentalità collettive). Due opere classiche per l'epoca dei lumi hanno conosciuto di recente delle nuove edizioni: D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu, 1945, nella traduzione romena di Ioana Petrescu, accompagnata di riferimenti allo stato attuale delle questioni, dovuti alla traduttrice: D. Popovici, *Studii literare*, I, *Literatura română in epoca „Luminilor“*, Cluj, 1972; D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, 2<sup>a</sup> ed. rifatta (I: 1948), București, 1967 ed edizione inglese: *Supplex Libellus Valachorum or the Political Struggle of the Romanians in Transilvania during the 18th Century*, translated by Mary Lazărescu, Biblioteca Historica Romaniae, Monographs, VIII, Bucharest, 1971. Rammentiamo ancora il prezioso libro postumo di Lucian Blaga, *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, București, 1966.

stessa —, è stato recondissimo per i due giovani transilvani. Fù a Roma che Şincai, beneficiando della protezione del cardinale Stefano Borgia, cominciò la sua grande raccolta di fonti, „Le memorie dei Daco-Romeni“, ispirata dal gigantesco sforzo del Muratori nella stessa direzione, siccome l'influenza muratoriana — questa volta quella degli *Annali d'Italia* — si ritrova nella sua opera principale, la grande „Cronaca“ dei Romeni, nel sottotitolo della quale non dimenticava di accennare né alle „migliaia di autori“ utilizzati, né ai 34 anni di lavoro richiesti dall'edificazione di questo monumento. A ragione Edgar Quinet scriveva che Şincai „ha fatto per i Romeni quello che Muratori ha fatto per l'Italia“<sup>44</sup>, tra i due storici non trattandosi, però, solo di una casuale similitudine di funzione — *toute proportion gardée* — nella rispettiva storiografia, ma anche di rapporti diretti in quanto al pensiero storiografico<sup>45</sup>. Il contatto colla vasta opera muratoriana si risente su diversi piani anche negli scritti di Pietro Maior, storico di prestigio — la sua „Storia per i primordi dei Romeni nella Dacia“, stampata nel 1812, sarà decisiva per lo sviluppo della storiografia romena e le sue implicazioni politiche —, nello stesso tempo linguista, e come tale rappresentante di una corrente italianizzante — che comprende anche un Budai-Deleanu o il valacco Ianachì Văcărescu — e promotore di un'ortografia modellata su quella italiana<sup>46</sup>. Nella sua opera di diritto canonico — *Procanonul* — con vigorosi passi in favore dei diritti dello stato di fronte a quelli della chiesa e soprattutto del papato, s'incontrano, accanto a certe idee muratoriane, degli accenti che sembrano venire da Pietro Giannone<sup>47</sup>.

In quanto al Muratori, segnaliamo ancora, per la sua presenza nella cultura romena, che meriterebbe uno studio speciale, la traduzione in greco, nel 1761, della *Filosofia morale*, realizzata da Giuseppe Moesio-

<sup>44</sup> Da Pompiliu Teodor, *Evoluția gândirii istorice românești*, Cluj, 1970, p. 64 (*Les Roumains*, in E. Quinet, *Oeuvres complètes*, Paris, 1857, p. 66).

<sup>45</sup> L'argomento aspetta ancora di essere trattato; accenni da P. Teodor, *op. cit.*, pp. 63—65, dove si dà anche la principale bibliografia su Şincai; da aggiungere, D. Prodan, *Gheorghe Şincai (Life and Work)*, in „Rumanian Studies“, I, 1970, pp. 35—44.

<sup>46</sup> Una larga trattazione complessiva della vita e dell'opera di Maior è stata recentemente data da Maria Protase, *Petru Maior*, Bucureşti, 1973 (pp. 371—386: bibliografia; il capitolo sul soggiorno di Maior a Roma — pp. 25—47 — è intitolato: *Il periodo romano: la scoperta di sè*), con numerosi riferimenti alle relazioni di Maior con la cultura italiana. Per i rapporti tra Maior e Muratori dal punto di vista linguistico, W. Bahner, *Das Sprach und Geschichtsbewusstsein in der rumänischen Literatur von 1780—1880*, Berlin 1967, p. 33; per l'italianismo linguistico di Maior, più specialmente St. Cuciureanu, *Italianisme la Petru Maior*, in „Studii şi cercetări ştiinţifice“ Iaşi, *Seria ist. filolo.*, X, 1959, pp. 13—67 e *Fonti storiche e pratica italianizzante di Petru Maior*, in „Actele celui de al XII-lea Congres internațional de lingvistică şi filologie romanică“, II, Bucureşti, 1971, pp. 330 e segg. Per le vedute, nello stesso tempo scientifiche e sentimentali, di Maior in proposito alle relazioni tra romeno e italiano, molto significativo è questo passo della „Storia per i primordi dei Romeni nella Dacia“; la lingua romena „è sorella più vicina tra tutte dell'italiana, la più dolce fra le lingue dell'Europa“ (apud M. Protase, *op. cit.*, p. 361, n. 46). Per le prediche di Maior, I. Georgescu, *Un izvor literar al lui Petru Maior: Paolo Segneri, „Quaresimale“*, in „Studii italiene“, VII, 1940, pp. 11—25. Per la traduzione fatta da Maior, dall'italiano, delle *Aventures de Télémaque* di Fénelon che fu anche la prima delle traduzioni romene che venne stampata (Buda, 1818), Maria Protase, *op. cit.*, pp. 164—172.

<sup>47</sup> Maria Protase, *op. cit.*, pp. 33—34.

daco, opera che, dopo aver circolato in questa forma, venne tradotta in romeno nel 1825, da Basilio Vîrnav <sup>48</sup>.

Il secondo campo sul quale mi son proposto di fermarmi un momento è quello della lotta per la riforma dello stato e delle istituzioni. Qui incontriamo soprattutto due grandi nomi del Settecento italiano, quello del Beccaria e quello del Filangieri.

L'influsso che „Dei delitti e delle pene“ esercitò sul pensiero giuridico romeno — e non soltanto su questo — ha una storia abbastanza lunga ed ottimamente studiata dal professore Valentin Al. Georgescu <sup>49</sup>.

Le idee beccariane arrivano al principio per vie indirette o dirette ancora non identificabili, per alimentare in un'epoca posteriore un vero dibattito. La penetrazione indiretta veniva dalla Russia nei Principati — nel 1773 si stampavano a Iași le „Istruzioni“ di Caterina II del 1768, per l'elaborazione di una legislazione unitaria —, mentre nella Transilvania arrivava da Vienna. Un primo riflesso — dovuto forse a una conoscenza diretta — si riscontra nel codice promulgato nel 1780 in Valacchia da Alessandro Ipsilanti. Negli ultimi decenni del Settecento le testimonianze dei contatti col pensiero di Beccaria sono abbastanza frequenti. Una data importante è segnata dalla traduzione greca di Coray, che permise un più largo accesso diretto al testo di Beccaria. Tuttavia, gli echi beccariani sono ancora abbastanza deboli in rapporto agli elementi tradizionali nel codice Caragea (1818) e nel codice penale moldavo del 1820. Nei progetti di riforma che si affacciano dopo il movimento rivoluzionario del 1821, come anche nell'attività giuridica pratica, le idee di Beccaria occupano un posto sempre più importante. Nel 1820 partiva per Pisa un gruppo di quattro giovani, di cui tre giuristi — Eufrosin Poteca, Simeon Marcovici e C. Moroiu — allievi a Pisa del Carmignani ed in seguito partecipanti attivissimi al movimento delle riforme. Nel 1824—1825, si traduceva in romeno, tramite la versione di Coray, *Dei delitti e delle pene*. Verso la fine del decennio, ritroveremo le idee beccariane affermate con vigore nel progetto di costituzione di Simeon Marcovici, come pure nella *Dissertazione per la riforma della prigione di Bucarest* (1827) del Moroiu, le cui idee passeranno nel Regolamento delle prigioni del 1831. Beccaria rimane il punto di riferimento in tutte le discussioni e riforme legislative che seguirono, fino alla sua vittoria finale col codice penale e di procedura penale del 1864.

Nei dibattiti degli anni 20 dell'Ottocento, accanto al Beccaria, Gaetano Filangieri fa anch'egli la parte di maestro. Egli contribuiva alla

<sup>48</sup> A. Camariano-Cioran, *Un directeur éclairé à l'Académie de Jassi il y a deux siècles: Iosip Mesiodax*, in „Balkan Studies“, VII, 1966, pp. 297—322; idem, *Les Académies princières*, pp. 581—583.

<sup>49</sup> *Contribuții la studiul lumînismului în Țara Românească și Moldova. I. Locul gândirii lui Beccaria în cultura juridică românească și în dezvoltarea dreptului penal până la mișcarea revoluționară a lui Tudor Vladimirescu*, in „Studii“, XX, 1967, pp. 947—969; II. *Locul gândirii lui Beccaria în cultura juridică și în dezvoltarea dreptului penal de la 1821 până la 1864*, ibidem, XXI, 1968, pp. 685—714. Per la circolazione, manoscritta ed a stampa, dell'opera di Beccaria nei paesi romeni, vedi più specialmente Ariadna Camariano-Cioran, *L'œuvre de Beccaria „Dei delitti e delle pene“ et ses traductions en langues grecque et roumaine*, in „Revue des et. sud-est europ.“, V, 1967, pp. 193—202.

formazione delle idee politiche di uno dei più acuti spiriti dell'epoca, il moldavo Ionică Tăutu, pensatore ed uomo d'azione insieme, attivo durante il terzo decennio del secolo. Il valaeco Eufrosin Poteca si esercitava tra novembre 1828 ed aprile 1829, a tradurre in francese, „per la propria istruzione“ — la spiegazione gli appartiene — *La scienza della legislazione*, mentre il suo vecchio collega di Pisa, Simeone Marcovici, interessato alla stessa opera, ne darà poco più tardi un lungo brano in un suo scritto, questa volta in traduzione romena. Perciò si è potuto parlare di „un momento Filangieri“ nel movimento delle idee presso i Romeni intorno al 1830<sup>50</sup>.

Il terzo ed ultimo campo che si impone alla nostra attenzione è quello della letteratura. Dapprima il teatro, di cui, quale spettacolo, la prima menzione è del 1784. Sono spettacoli di teatro italiano, dati alla corte di Michele Suțu<sup>51</sup>. Pochi anni più tardi, nel 1792, una compagnia austriaca cercava di organizzare degli spettacoli a Bucarest. Il capo della compagnia si chiamava Francesco. Nel 1812, il generale russo Kutuzoff, per divertirsi dalle fatiche della guerra, faceva venire a Bucarest „une troupe italienne de pantomimes“<sup>52</sup>. Il teatro como spettacolo è ancora, in tutta questa epoca, cosa saltuaria. Più importanti sono ancora le letture. Se un Ianache Văcărescu leggeva di sicuro Metastasio in originale prima del 1787, per quelli che non leggevano l'italiano, l'intermediario greco è di nuovo importante. Un manoscritto della Biblioteca dell'Accademia Romena contiene una traduzione della *Semiramide* di Metastasio datata del 1758<sup>53</sup>. L'edizione veneziana del 1779 dei drammi metastasiani ha circolato anche nei paesi romeni, lo stesso come le numerose traduzioni greche di opere di Metastasio e di Goldoni stampate nell'ultimo decennio del secolo<sup>54</sup>. Ma intanto erano già incominciate le traduzioni in romeno. Alessandro Beldiman traduceva nel 1784 dal greco *La clemenza di Tito e Siroe*, drammi rimasti in manoscritto, mentre Iordache Slătineanu faceva stampare a Sibiu nel 1793 la sua versione di *Achille a Sciro*. Altre traduzioni dal greco seguiranno. Soltanto per mezzo di una menzione si conoscono quelle fatte direttamente dall'italiano da Stefano Crișan (Körösi); si è conservata, però, la preziosa traduzione parziale del *Temistocle*, fatta dal Budai-Deleanu, sempre al principio del XIX secolo, „come una

<sup>50</sup> E. Vîrtosu, *Les idées politiques de I. Tăutu, candidat au trône de Moldavie en 1829*, in „Revue roumaine d'histoire“, IV, 1965, p. 280, n. 13. Per la personalità di I. Tăutu ed il suo ruolo di prima mano nel movimento delle idee, oltre gli scritti di E. Vîrtosu, vedi Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, pp. 240—243 („Ionică Tăutu... sembra profilarsi... come la figura la più rappresentativa dell'illuminismo /romeno/ negli anni venti dell'Ottocento“, p. 240). Per il gruppo di studenti romeni mandati a Pisa, vedi Al. Marcu, *Athènes ou Rome? A propos de l'influence italienne en Roumanie vers 1820*, Extrait des *Mélanges Baldensperger*, Paris, 1930 (colla bibliografia anteriore).

<sup>51</sup> Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, ed. 1901, II, p. 27. secondo Sulzer : „wälsche Komödie“.

<sup>52</sup> A. Camariano, *Le théâtre grec à Bucarest au début du XIX<sup>e</sup> siècle*, in „Balcania“, VI, 1943, p. 392.

<sup>53</sup> R. Ortiz, *Pietro Metastasio e i poeti Vacaresti*, in „Per la storia“, p. 257.

<sup>54</sup> Delle opere teatrali stampate in greco nell'ultimo decennio del Settecento, la maggior parte erano traduzioni di Metastasio e di Goldoni, C. Th. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières*, p. 47.

prova per mostrare che la nostra lingua coltivata in modo adeguato potrà stare accanto all'italiano<sup>55</sup>.

Ci avviciniamo al momento in cui abbiamo notizie certe sulla penetrazione dell'Alfieri nella cultura romena. I primi frammenti in romeno li dobbiamo a Giorgio Asachi, dopo il 1809<sup>56</sup>. Un largo contatto col pubblico fu non pertanto favorito dagli spettacoli in greco organizzati a Bucarest, col concorso degli allievi dell'Accademia, per la prima volta forse al palazzo del principe, nel 1817, e poi nel nuovo teatro costruito sull'iniziativa della principessa Ralù Caragea, dove in novembre 1819 si rappresentava l'*Oreste* e, pochi mesi dopo, il *Filippo II*. Le due tragedie alfieriane sono pubblicate a Bucarest nel 1820. Per le rappresentazioni in romeno, si dovrà aspettare il quarto decennio, quando si mettevano in scena, con straordinario successo, nel 1836, il *Saul* e la *Virginia*. Lo stesso anno, le due tragedie venivano anche stampate. Al teatro si rappresentava pure, nella traduzione di Moroiu, *La vedova scaltra* del Goldoni<sup>57</sup>.

I contatti colla letteratura italiana si dimostrano fecondi anche per i primordi della lirica romena moderna, dove un posto di prim'ordine spetta ai quattro poeti della famiglia dei Văcărescu. Lungo a tre generazioni, che coprono colla loro attività più di mezzo secolo, si conserve la tradizione della conoscenza della lingua e delle letture italiane, che guidano l'ispirazione ed offrono talvolta materia a traduzioni. È altrettanto vero che in queste prime generazioni di lirici è difficile distinguere quello che viene dall'Arcadia e dalla poesia italiana settecentesca direttamente e quel che arriva per il tramite della poesia anacreontica greca<sup>58</sup>.

La poesia epica è stata poco coltivata, ma ha dato il capolavoro letterario dell'epoca, la *Țiganiada* di Ion Budai-Deleanu, poema eroi-comico di un creatore molto originale, ma che ha meditato sui grandi modelli e ne ha ricevuto suggestioni. Tra questi s'incontrano l'Ariosto ed il Tasso, *La secchia rapita* del Tassoni e *Gli animali parlanti* del Casti<sup>59</sup>.

Chiudiamo questa sommaria rivista con uno degli intellettuali romeni che goderono di più, nella formazione della loro personalità, del contatto con la cultura italiana. Creatore dell'insegnamento di tipo superiore in romeno nella Moldavia, fondatore di riviste e giornali e editore-tipografo, poeta lirico, novelliere e drammaturgo, animatore culturale e disegnatore

<sup>55</sup> Per Metastasio nella cultura romena, oltre l'ampio studio già citato di Ortiz, vedi Al. Ciorănescu, *Teatrul lui Metastasio în România*, nel volume dello stesso, *Literatura comparată, Studii și schițe*, București, 1944, pp. 121—144.

<sup>56</sup> P. Cornea, *Originile romantismului românesc*, p. 326.

<sup>57</sup> R. Ortiz, *Per la fortuna della tragedia alfieriana in Romania*, in „Per la storia...”, pp. 292—351; Ciorănescu, *Vittorio Alfieri în teatrul românesc*, nel volume citato, pp. 145—156.

<sup>58</sup> R. Ortiz, *Per la storia*, pp. 222—257; G. Caragață, *Appunti di storiografia letteraria romena*, in „Il Veltro”, XIII, 1969, pp. 209—209. L'edizione di Elena Piru, *Poezii Vacarești, Versuri alese*, București, 1961, è preceduta da un ampio studio di Al. Piru. Più recente, per l'inserimento dei Văcărești nel movimento generale delle idee e dei sentimenti della loro epoca, Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*.

<sup>59</sup> D. Popovici, *Literatura română în epoca Luminilor*, pp. 476—477, e soprattutto R. Del Conte, *Limiti e caratteri dell'influenza italiana nella „Țiganiada” di Budai-Deleanu*, in „Omagiu lui Iorgu Iordan”, București, 1958, pp. 105—201. Vedi anche I. Petrescu, *Budai-Deleanu și Casti*, in „Probleme de literatură comparată și sociologie literară”, București, 1970, pp. 161—165.



non privo di talento, Giorgio Asachi passò a Roma quattro anni, tra il 1808 ed il 1812, scrisse in italiano sonetti e canzoni — nel 1811 pubblicava un sonetto nel „Giornale del Campidoglio“ —, lavorò nello studio del Canova colla sua amica milanese Bianca Milesi, per la quale conserverà un platonico amore fin alla fine della sua vita. Al suo ritorno, si fermò a Milano, dove conobbe Vincenzo Monti.

Poeta di spirito classico, nutrito dalla lettura dei classici antichi e di letteratura italiana, Asachi farà, nella sua lunga attività, poche concessioni al romanticismo, che incominciava a invadere il campo della cultura<sup>60</sup>. Egli confesserà che, nella sua opera poetica, „privo di modelli classici in romeno per le varie categorie di componimenti, mi son guidato, per quanto è stato possibile, dalle regole della poesia italiana, che sono più conformi al genio della nostra lingua“<sup>61</sup>. Amò sempre l'Italia per la sua cultura e la sua arte, per gli anni della propria gioventù ivi passati, ma anche col sentimento di aver ritrovato la patria originaria. Nell'ode *All'Italia* questo fervore sbocca nei notissimi versi :

*„In questo giardino dell'Europa dove dolce suona la favella*

*Un Romeno della Dacia viene a trovar gli avi,  
Per baciarne le ceneri nei sepolcri ed imparar le loro virtù.“*<sup>62</sup>

Gli ultimi decenni del Settecento contribuirono con molte opere a una migliore conoscenza dei Romeni in Italia e in Europa. Viaggiatori, precettori in servizio delle corte o segretari dei principi scrissero delle pagine ricche di osservazioni e che servono ancora come fonti per lo studio dell'epoca. La serie è aperta da Ruggiero Bosovich che visitava i paesi romeni nel 1762, nel suo viaggio da Costantinopoli in Polonia. Segue il veneziano Francesco Grisellini, geografo e naturalista in servizio asburgico, autore di uno studio molto circostanziato sul Banato, che visitò attentamente negli anni 1774—1776. L'abate Lionardo Panzini fu precettore e professore d'italiano dei figli di Alessandro Ipsilanti (1776—1778). Domenico Sestini visitava la Valacchia e la Transilvania nel 1779—1780, seguito, poi, dall'insigne biologo Lazzaro Spallanzani. Infine, per chiudere la lista, il ragusano Stefano Ignazio Raicevich, segretario di Alessandro Ipsilanti e poi agente consolare austriaco a Bucarest. Le sue *Osservazioni storiche, naturali e politiche intorno alla Valacchia e*

<sup>60</sup> Dalla ricca bibliografia asachiana, ricordiamo per lo meno : D. Caracostea, *Izvoarele lui G. Asachi*, București, 1928 ; G. Călinescu, *Istoria literaturii române, de la origini până în prezent*, București, 1941, pp. 96—111 ; Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, pp. 320—343 ; Particolarmente dedicato al fecondo contatto coll'Italia, lo studio di Claudio Isopescu, *Il poeta Giorgio Asachi in Italia*, Livorno, 1930. L'ultima monografia : G. Sorescu, *Gh. Asachi*, București, 1970.

<sup>61</sup> Nella prefazione all'edizione del 1854 ; il passo è citato da Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, p. 327.

<sup>62</sup> Seguiamo la traduzione dei tre versi data da Iorga, *Breve storia dei Romeni*, pp. 154—155, osservando tuttavia che Asachi parla della polvere sulle tombe :

*In grădina asta Europei, unde rostul dulce sună,*

*Un Român al Daciei vine la strămoși ca să sărute  
Țărna de pe a lor morminturi și să-nvețe a lor virtute.*

*Moldavia*, stampate a Napoli nel 1788, sono il frutto di una esperienza diretta e costituiscono uno dei più sostanziali lavori sulla situazione dei Principati danubiani alla fine del Settecento<sup>63</sup>.

Spesso piene di simpatia per i Romeni, queste pagine dovute a degli Italiani o italianizzati dimostrano non di rado, nella critica a cui sottopongono le situazioni incontrate, un punto di vista illuministico. In questo modo, i giudizi dei rappresentanti italiani dei lumi raggiungevano lo sforzo di rinnovamento che animava la società romena stessa.

<sup>63</sup> Le loro opere o le parti concernenti i paesi romeni troveranno senza dubbio il loro posto nella grande raccolta dei *Călători străini despre țările române*, diretta da Maria Holban, di cui il quinto volume — l'ultimo apparso, București, 1973 — arriva alla metà del Seicento. Delle analisi ne furono date da R. Ortiz per Sestini, Boscovich e Raicevich — *Per la storia*, pp. 128—152 — e soprattutto da Iorga, nella sua così suggestiva e ricca *Istoria românilor prin călători* (vol. II, 2<sup>e</sup> ed., Bucarest, 1928) e furono messe recentemente a contributo da Paul Cernovodeanu, nel suo libro *Societatea feudală românească văzută de călători străini* (București, 1937). Su Sestini, Iorga si fermava in uno dei suoi scritti di prima gioventù: *Calătoria lui Domenico Sestini in Muntenia*, in „Arhiva Societății științifice și literare”, Iași, IV, 1893, pp. 571—575. Panzini è stato messo in valore per primo da Nino Cortese, *La Valachia durante il principato di Alessandro Ypsilanti (1774—1782)*, in „L'Europa Orientale”, II, 1922, pp. 159—179. Per Spallanzani nella Transilvania, Ileana Bozac, *Le voyage de Spallanzani en Transylvanie (1786)*, in „Revue roumaine d'histoire”, IV, 1965, pp. 95—104.

## XVII

# CONȘTIINȚA UNITĂȚII DE NEAM LA ROMÂNI ÎN EVUL MEDIU

Problema vechimii conștiinței de neam la români și a transformării ei, în cadrul unui complex proces de evoluție a societății românești, în conștiință națională modernă, a beneficiat de atenția stăruitoare a istoricilor noștri în cursul ultimelor decenii. Acest lucru se explică atât prin interesul în sine al fenomenelor fundamentale de conștiință socială, cât și prin implicațiile pe care conștiința unității de neam și apoi cristalizarea conștiinței naționale le-au avut în mod permanent în ansamblul dezvoltării istorice a poporului român. Problema nu era de altminteri nouă în istoriografia românească, căci istoricii din trecut au avut-o adesea prezentă, dar ceea ce s-a adăugat în ultima vreme nu este numai stăruința analizei și urmărirea sistematică a izvoarelor, ci și posibilitatea de definire a noțiunilor și de stabilire a etapelor oferită de metodologia marxistă și de concepția despre societate pe care marxismul o propune istoricului.

De altminteri, însuși progresul treptat al cunoștințelor noastre despre dezvoltarea societății românești și viziunea nouă a rolului jucat de mase, fie direct, fie indirect, în mersul ei înainte, veneau să lumineze fenomenele de conștiință populară, între care și cel al unității etnice. Necesitatea de a găsi rădăcinile istorice ale unificării politice realizate în secolele al XIX-lea și al XX-lea împinge și ea către o cercetare în trecut tot mai îndepărtat. Dar o îmbogățire și nuanțare însemnate ale problematicii, ca și o înțelegere mai adâncită a raportului dialectic dintre cărturăresc și popular, au venit din partea marii înfloriri pe care o cunoștem de la un timp încoace, la noi în țară, studiile de istoria culturii. Definirea unui umanism românesc în sec. XVII—XVIII și a unui iluminism românesc în sec. XVIII—XIX, încercarea chiar de identificare a unui preiluminism ca punte de legătură între cele două mari curente ideologice și de cultură, au adus de la sine în centrul discuției problema conștiinței unității de neam și a transformării ei în conștiință națională. Să mai adăugăm, oare, interesul deosebit ce se manifestă azi în istoriografia universală, și pe care istoriografia românească a știut să și-l aproprieze, asigurându-i baza marxistă de explicație necesară, față de fenomenele profunde ale vieții interioare, de structurile mentale fundamentale, de atitudinile și comportările esențiale, cuprinse mai mult sau mai puțin sub termenul de mentalități colective și de care conștiința de neam — formă de orientare în spațiu și în timp — nu e străină ?

Conștiința comunității de neam își are neîndoielnic originile în popor. Ea nu vine din afară și nici nu coboară, într-o societate structurată în clase, de sus în jos, ci este, în forma sa elementară, un fapt de experiență. Neamul tău sînt toți cei care vorbesc ca și tine. El se întinde pînă acolo unde înțelegi graiul celorlalți. Evident, această idee de comunitate de neam poate căpăta, prin experiență colectivă, contururi mai precise, se îmbogățește treptat, impune concluzii noi, ceea ce înseamnă că însăși conștiința etnică are o evoluție a ei, constituie un fenomen cu propria sa istorie. Și chiar dacă formele mai evolute ale conștiinței de neam nu au o egală răspîndire în sinul societății, fenomenul își păstrează caracterul colectiv, munca de elaborare, de limpezire, a cărturarilor, atunci cînd intervine, efectuîndu-se asupra acestui fond de natură populară.

În aceste condiții, conștiința comunității etnice este tot atît de veche cît poporul însuși. Faptul că limba vorbită la nordul Dunării nu cunoaște dialecte, ca și unitatea funciară a culturii populare au înlesnit desigur această recunoaștere, după cum permanentele legături dintre românii de dincolo și de dincoace de Carpați au determinat și întreținut unitatea de limbă și de cultură. Din păcate, mărturiile directe în chestiunile pe care le urmărim ne lipsesc pînă destul de tîrziu, în orice caz acele databile cu oarecare precizie, situație îngreuiată încă de faptul că cele mai vechi manifestări în scris ale limbii române s-au pierdut și că, în atare situație, cele mai vechi urme scrise sînt transpuneri ale unor realități românești de gîndire în limbi străine, în limba obișnuită a culturii cărturărești, slavone, sau în alte limbi de cancelarie.

Cea mai veche mărturie rămîne numele însuși al românilor, același la toate trei ramurile nord-dunărene — de altminteri, în ciuda variantelor fonetice (armîni, rumeri), același și pentru urmașii sud-dunăreni ai romanității orientale. Moldoveni, munteni sau transilvăneni, toți și-au zis de la obîrșie români și și-au numit limba pe care o vorbeau limba românească. Miron Costin nu e decît un martor tîrziu cînd afirmă în *De neamul moldovenilor*: „Așa și neamul acesta de carele scriem, al țărilor acestora, numele vechiu și mai dreptu este rumân, adică rîmlean, de la Roma. Acest nume de la discălecatul lor de Traian... tot acest nume au ținut și țin pînă astăzi și încă mai bine munténii decît moldovénii, că ei și acum zic și scriu țara sa «rumânească», ca și românii cei din Ardeal“. Iar mai departe, după ce discută numirile lor sau cele date de străini, concludă: „Măcară dară că și la istorii și la graiul și streinilor și în de sine cu vrême, cu veacuri, cu primenële au și dobîndescu și alte numere (— nume), iară acele carile ieste vechiu nume stă întemeat și înrădăcinat : rumân“. Același lucru și despre limbă : „...măcară că ne răspundem acum moldovéni, iară nu întrebăm : «știi moldovenéște?», ce «știi românește», adică rîmle néște...“. Miron Costin pune astfel și problema numirii unitare a limbii — nu există o limbă moldovenească, sau muntenească sau ardelenescă —, dar și aceea a numelor de caracter local, de diferențiere în masa românească, pornind de la valea unei ape, de la un ținut, de la o „țară“, în vechea accepțiune a termenului : moldovean, vrîncean, oășean (din Oaș), oltean (care poate fi și transilvănean de pe valea Oltului).

Că numele general al românilor e mai vechi decît numirile locale, că acesta este numele originar, se înțelege de la sine, și cu atît mai

lesne dacă ținem seama de sensul lui. În fapt ei nu și-au dat acest nume la apariția lor în istorie. Au continuat pur și simplu să se numească așa cum se numiseră înaintașii lor, protoromânii — dacă e să distingem asemenea etapă — și, mai departe, populația romanică, pe baze autohtone, din care se trăgeau. Altminteri, ar fi lipsit de sens să ne închipuim că numele general ar fi venit după cele particulare : adus sau impus de cineva, în absența oricărei cuceriri, a oricărei dominații a unui grup asupra celorlalte ? Nici forma de român, alături de cea frecventă de rumân, nu e o invenție de cărturari în căutarea afirmării originii romane. De altfel, și dacă n-ar fi fost așa, lucrurile nu s-ar schimba cu nimic. Cît despre vechimea termenului rumân pentru denumirea categoriei țăranilor dependenți, cercetările mai noi au adus dovezi care pledează pentru folosirea lui din veacul al XVI-lea, în orice caz nu cu mult mai devreme. Oricum, este o accepțiune derivată — în condiții, e drept, nu încă suficient explicate — a termenului originar. Situația inversă nici nu ar fi, de altminteri, de conceput.

Mai vechi decît atestările numelui pe care și-l dădeau românii înșiși sînt cele ale numelui care li-l dau străinii, acela de valahi, în diferite variante : vlahi, blachi, olachi, volohi etc. S-a lămurit de mult că termenul acesta a fost împrumutat de slavi de la germani și transmis apoi de aceștia bizantinilor și maghiarilor. El devine termenul general — pînă atunci cînd străinii îl cunosc sau se decid să-l folosească pe cel de român — cu care românii sînt indicați în izvoarele europene. Ceea ce e remarcabil este că acest nume constituie oarecum o traducere a celui de român, el aplicîndu-se în formele lui originare romanilor și unor populații romanizate, iar apoi ajungînd să desemneze, în variantele sale, popoare romanice. Deci, așa cum românii au continuat să se considere, prin numele ce-și dădeau, o parte dintr-un tot — lumea romanică, romanitatea — și slavii care le-au dat numele folosit de străini îi desemnau ca pe o parte a unui tot, a aceleiași lumi romanice. Totodată, fiecare vecin sau străin mai îndepărtat care venea în contact cu o ramură sau alta a poporului român îi da același nume sau unul echivalent, ceea ce implică, desigur, recunoașterea aceleiași realități etnice. A putea bănuși că toată lumea era conștientă de această unitate de neam și că românii singuri o ignorau, ar fi desigur să cădem în absurd.

Deși poporul nu lasă îndeobște urme scrise despre gîndurile și simțirile lui, iar actele ieșite din cancelarii și chiar scrierile cărturarilor își îndreaptă interesul în alte direcții, în veacurile ce au urmat întemeierii statelor românești mărturiile, directe sau indirecte, de origină internă sau venite din afară, cu privire la conștiința de unitate a românilor devin tot mai frecvente. Înseși legendele descălecatului, a lui Dragoș din Maramureș, care se păstrează și într-o versiune populară — nu interesează aici originea îndepărtată a mitului — și a lui Negru Vodă din Țara Făgărașului, cuprînd, fără doar și poate, și ideea identității de neam a românilor din cele două părți ale Carpaților și fac să apară Transilvania ca o vatră comună a lumii românești. Sau cei trei ciobani din drama Mioriței, care-și pasc turmele alături, evocînd străvechi realități ale munților permanent străbă-

tuți în amîndouă sensurile, nu aparțin ei aceluiși neam? Și avem aici nu numai cea mai frumoasă creație literară aparținînd direct poporului, ci și cea mai răspîdită în întreg spațiul românesc, manifestînd în acest chip o participare generală la sensurile baladei sau, potrivit expresiei lui Mircea Eliade, „adeziunea“ unui întreg popor.

Țara Românească, în sensul de denumire oficială, este teritoriul organizat în formă de stat la sudul Carpaților. Aici avem partea care ia numele întregului, așa cum și românii, la rîndu-le erau parte numită după întreg. Sensul acesta delimitat teritorial, nu era însă un sens limitativ. Pentru români țara românească era țara, adică pămîntul românilor, indiferent de forma și limitele organizării politice. Nu e, fără îndoială, exagerat a vedea, așa cum s-a făcut, în superba formulă cantemiriană — „toată Țara Românească, care, apoi s-au împărțit în Moldova, țara Muntenească și Ardealul“ — teoretizarea finală și justificarea istorică a unei lungi stări de conștiință populară. Lucrul apare sensibil, îndeosebi pentru cele două țări libere, organizate și conduse de români, din traducerea termenului în limbajul internațional. Atunci oînd Ștefan cel Mare se referea la „cealaltă Valahie“ spre a indica al doilea stat românesc, el nu făcea reflecții de teoretician al unității etnice a românilor, ci traducea în terminologia curentă noțiunea populară a țărilor românești.

Dovezi pline de semnificație cu privire la conștiința unității etnice românești le întîlnim, la românii din Transilvania, în legătură cu acțiunile domnilor de peste munți. De bună seamă, întreaga acțiune de sprijinire religioasă și culturală a românilor din Transilvania, care se intensifică din veacul al XVI-lea înainte, dar este prezentă și în perioada anterioară, nu se reduce la forme de manifestare ale unității de credință, ci e totodată expresia activă a unei solidarități de neam, resimțită ca atare de amîndouă părțile (în tratatul din 1595, dintre Mihai Viteazul și Sigismund Báthory, se precizează clar că „toate bisericile românești [subl. n.] din stăpînirea Seninătăii Sale vor sta sub judecata și cîrmuirea arhiepiscopului din Tîrgoviște“). Dar nu la această acțiune ne referim, ci la reacțiile românilor și la modul cum erau ele interpretate sau prevăzute și temute de beneficiarii situațiilor social-politice din acea țară. Dacă în timpul lui Rareș, în cercurile oficiale, se considera firească, dată fiind comunitatea de limbă, sprijinirea românilor din Moldova de către cei din Transilvania, la intrarea lui Mihai Viteazul în Ardeal, vechea lume privilegiată era dispusă să vadă în răscoalele iobagilor mai ales o ridicare a românilor la venirea de peste munți a celor „de același neam“, cutezanța născută din prezența unui domn „din neamul lor“, a celui „tiran“ care era Mihai și care avea tocmai marele păcat de a fi „din nația lor“. Nimeni nu deosebește etnic pe cei veniți din Țara Românească de iobagii din Ardeal, toți îi consideră alcătuind același popor, așa cum se socoteau, la rîndul lor, românii înșiși.

Marea acțiune unificatoare a lui Mihai, ale cărei întinse consecințe pe planul adîncirii conștiinței de neam nu au rămas nerelevante, încheia un veac în care această conștiință își găsise expresie în opera cărturarilor care, acum, scriau românește. Este vorba în primul rînd

de efortul de traducere în limba română a unor cărți bisericești, care-și găsea justificarea în nevoia de înțelegere a sensului lor, dar constituia un act de încredere în capacitatea de expresie a propriei limbi, privită ca un bun inseparabil de însăși ființa neamului. De aceea traducerea nu se fac și nu se tipăresc — indiferent de scopurile practice imediate — pentru un grup de români, circumscris teritorial, ci pentru toți vorbitorii aceleiași limbi. Încă din 1559, *Întrebarea creștinească* tipărită de Coresi avea drept scop „să înțeleagă toți oamenii cinesumâni creștini“, în timp ce *Palia de la Orăștie* (1581—1582) este dăruită „voo frați românilor“.

Această acțiune a intelectualilor de exprimare, dar și de adîncire, de limpezire, de fundamentare a conștiinței de unitate etnică, începută din veacul al XVI-lea, capătă proporții impresionante în secolul următor, ajungînd a fi așezată la baza unui întreg program de ridicare culturală și politică. Agenții ei — de creație, de patronaj sau de difuzare — sînt recrutați din toate straturile societății : domnitori, mari boieri învățați, mitropoliți ridicați din popor, preoți de sat, dieci. Glasurile își răspund dintr-o țară într-alta, tot mai mult se gîndește pe un plan general românesc, tot mai stăruitor se vorbește, în expresii felurite dar care au același cuprins, de poporul român ca o entitate independentă de fragmentare a lui în cadrul mai multor state.

Un fapt hotărîtor intervine în veacul al XVII-lea în doctrina complexă a unității românești care se constituie de cărturari, anume legarea unității de neam și de limbă de origină romană. Ea explică caracterul unitar al poporului român și al limbii sale, dar e folosită în primul rînd ca temei moral al progresului amintit de ridicare politică și culturală. Ideea originii romane, a limbii ca mărturie a romanității, mîndria trasă chiar din această origine, nu erau firește noi în societatea românească. Atestările acestei conștiințe a originii romane venite din toate direcțiile, cu mențiunea frecventă a culegerii informației din mediul local, se află acum analizate unitar, pentru mai multe veacuri, în cartea lui Adolf Armbruster. Ceea ce era nou, era constituirea din elemente de tradiție, din cercetarea istorică nouă și din gîndirea ordonatoare a acelei doctrine a originii, unității și continuității care, împreună cu funcțiunea europeană a statelor libere românești și valorile lor de civilizație, își găsește expresia cea mai înaltă în opera lui Dimitrie Cantemir. Cantemir nu este numai românul cel mai învățat al unei epoci de înflorire a culturii, ci și cărturarul cel mai legat de popor, cel care se apleacă mai atent asupra manifestărilor sufletești ale acestuia, mai străbătut de fibra populară în scrisul lui altminteri atît de savant. El sintetizează și duce mai departe un lung efort de cugetare a învățaților, dar dă totodată glas cu incomparabilă autoritate gîndurilor urzite în cursul veacurilor de întregul popor și simțirii lui celei mai adînci. Această osmoză dintre cărturari și popor, în care poporul dă impulsurile și oferă baza de gîndire, iar cugetarea cărturarilor se înapoiază în popor pentru a rodi a dat temei nicie procesului de auto-cunoaștere străbătut de români la sfîrșitul lungului nostru Ev Mediu. Astfel s-a constituit treptat, printr-o îndelungă pregătire, ceea ce, pe drept cuvînt, numea Eugen Stănescu

„premisele medievale ale conștiinței naționale românești“. Ele sînt moștenirea prețioasă lăsată de Evul Mediu epocii moderne. Pe baza lor se încheagă, într-o viziune lărgită a drepturilor comune și îndatoririlor cetățenești, conștiința națională modernă. Gînditori, conducători politici și popor vor merge înainte în aceeași legătură, fără de care nimic n-ar fi fost posibil. Împreună vor crea, prin voință și trudă, România modernă. Dar fără acești inaintași din Evul Mediu, România modernă n-o putem înțelege. Dovadă stă faptul că din ideile frămîntate și luminate de ei ne hrănim și astăzi.



## XVIII

# L'IDÉE ROMAINE ET SA FONCTION DANS LA SOCIÉTÉ ROUMAINE AUX XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> SIÈCLES

Pourquoi, se demandera-t-on avec raison, cette limitation chronologique de mon sujet, entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles, et, plus précisément, entre la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> et, disons, le milieu du XIX<sup>e</sup>? Est-elle, l'idée romaine, une découverte si tardive et aura-t-elle peut-être cessé de jouer un rôle dans la société roumaine pendant les dernières dix ou douze décennies? Évidemment pas. Ce sont toutefois ces deux siècles envisagés ici, qui, par les étapes mêmes que le peuple roumain parcourut alors, par sa constitution en nation, tout d'abord, et l'élaboration d'un programme national toujours plus ample et mieux fondé, ont permis à l'idée romaine d'avoir une fonction essentielle dans la culture et la vie publique des Roumains. C'est l'époque, j'oserais dire, de sa plus grande *efficacité* historique.

Il est difficile de préciser le moment où la conscience de leurs origines romaines commença à se manifester chez les Roumains. D'un certain point de vue, on pourrait dire qu'elle leur était congénitale. C'est ce dont témoigne leur nom même, dérivé de *Romanus* et qui s'est conservé chez tous les descendants de la Romanité orientale, soit qu'il s'agisse du grand tronc nord-danubien des *Români* ou *Rumâni*, soit des branches survivantes de la Péninsule balkanique, les *Armâni* de la Macédoine ou les *Rumeri* de l'Istrie. Au nord même du Danube, l'appartenance à des États différents et les appellations régionales n'ont jamais éliminé la dénomination commune de Roumains ni celle de leur langue en tant que langue roumaine. Le nom de Valaques ou Vlaques, avec ses nombreuses variantes — Voloh, Blach, Oláh, Blôch etc. —, nom sous lequel les Roumains furent connus pendant de longs siècles, n'est qu'une appellation venue de l'extérieur, qui leur fut d'abord donnée par les Slaves et qui ne désignait qu'une population romane. C'était, au fond, une traduction du nom que les Roumains se donnaient eux-mêmes.

Les formes d'existence rurale et pastorale dans lesquelles les Daco-Roumains destinés à devenir, par un long processus d'ethnogenèse, des Roumains furent contraints de vivre après l'évacuation de la Dacie par les légions romaines étaient, certes, peu favorables à la transmission de notions claires sur les origines. Tout ce qui pouvait se transmettre à la longue, avec un nom et une langue opiniâtrement conservée, étaient plutôt des souvenirs d'ordre mythique que de vraies connaissances.

Les connaissances ne purent venir que par les livres, c'est-à-dire par une tradition savante à l'origine, et ceci advint évidemment au moment où la société roumaine était assez évoluée dans ses structures pour les acquérir et les faire fructifier. En ce qui concerne les Vlaques des Balkans, la correspondance échangée entre l'un des frères valaques, fondateurs à la fin du XII<sup>e</sup> siècle de l'État des Assénides ou „second royaume bulgare“, Kalojan, et le pape Innocent III, insiste à de nombreuses reprises sur leur origine romaine, affirmation qui revient des deux côtés. Pour les Roumains de l'ancienne Dacie, qui font l'objet de ce bref exposé, les sources ne deviennent catégoriques qu'à partir du XV<sup>e</sup> siècle, mais alors dans des termes qui empêchent de considérer le phénomène à ses débuts. Le plus clair à ce sujet est un texte de l'humaniste italien Flavio Biondo, datant du milieu du siècle et qui nous fait savoir non seulement que les Roumains étaient fiers de leur origine romaine, qu'ils démontraient par leur langue, mais aussi que Biondo lui-même avait connu à Rome de ces Roumains. Il ne s'agissait donc plus d'une de ces explications, parfois très précises mais souvent assez confuses, sur les origines romaines, qui circulaient depuis des siècles et que les Roumains ne pouvaient pas continuer à ignorer, mais d'une information émanant du milieu roumain et présentée comme telle par son commentateur. Il est difficile, assurément, de juger de la diffusion sociale de cet état de conscience et du bagage de connaissances qui l'étayait à cette date, aussi bien que de ses rapports avec la conscience populaire, dont nous avons déjà souligné le caractère mythique qu'elle pouvait avoir.

Les témoignages d'origine interne deviennent toujours plus nombreux au XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> et, parmi eux, l'un des plus intéressants réside sans doute dans le fait que des ouvrages traduits ou composés à cette époque osaient donner comme équivalent roumain des Romains celui de Roumains et, inversement, traduisaient en latin Roumains par *Romani*.

Nous arrivons ainsi au moment où la question des origines de leur peuple devient un problème de méditation et de recherche pour les plus importants des lettrés roumains, où prend corps une doctrine touchant ces origines, où l'idée romaine arrive à occuper une place centrale dans la nouvelle culture roumaine. Elle s'associait nécessairement avec l'idée d'unité ethnique des Roumains de Valachie, de Moldavie et de Transylvanie, bien que séparés par des frontières politiques. Cette conscience de l'unité ethnique — qui, au fond, posait le problème que l'idée romaine était appelée à résoudre — était, elle, d'origine entièrement populaire. Refletée par l'identité de nom que nous avons déjà évoquée, nourrie par les contacts permanents entre les régions habitées par le même peuple, elle avait trouvé une impulsion nouvelle dans le bref règne de Michel le Brave, prince de Valachie (1593—1601), sur toutes les trois régions historiques.

L'unité ethnique de tous les Roumains est, sous différentes formes, vigoureusement affirmée au XVII<sup>e</sup> siècle, souvent dans les sous-titres mêmes des grands ouvrages imprimés, qui indiquaient, comme point

de programme délibéré, la destination généralement roumaine de la publication.

Les historiens roumains du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du XVIII<sup>e</sup> qui s'en occupèrent n'avaient donc pas à découvrir par des contacts avec la culture étrangère la descendance romaine des Roumains, ainsi qu'on l'affirmait autrefois, et d'autant moins l'unité ethnique des différentes branches du peuple roumain. Leur mission n'était pourtant pas moins importante, car ils devaient fonder du point de vue scientifique ce qui n'était encore pour les leurs qu'affirmation d'ordre général ou connaissances acquises au hasard des lectures ou des transmissions orales, créer une perspective historique cohérente et circonstanciée, et, en même temps, éliminer les interprétations fausses, voire outrageantes, que faisaient circuler autour des origines roumaines des écrits de provenance diverse.

Pendant trois quarts de siècle, cette noble tâche sera assumée successivement par quelques-unes des personnalités les plus proéminentes de la culture roumaine de l'époque, qui étaient en même temps des hommes politiques de grande expérience. Ils venaient aussi bien de la Moldavie que de la Valachie et ce dialogue par-delà les frontières d'État, auquel la Transylvanie aura une participation décisive au siècle suivant, constitue l'un des traits caractéristiques du mouvement. Le premier à ouvrir le débat fut le Moldave Grigore Ureche vers la fin de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, qui se contenta toutefois d'énoncer les données essentielles du problème. Il fut suivi par Miron Costin, qui attaqua le sujet à trois reprises et laissa la première étude monographique de la conquête romaine de la Dacie et de l'origine des Roumains, par le fils de ce dernier, Nicolae Costin, par Constantin Cantacuzène, frère du prince de Valachie Șerban Cantacuzène et oncle du prince Constantin Brincoveanu, enfin, par le plus grand de tous et l'une des plus intéressantes figures de la culture européenne du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Démètre Cantemir. De l'un à l'autre, s'il n'y a pas toujours de progrès du point de vue de l'organisation de la matière et surtout de la capacité d'expression — l'œuvre de Miron Costin reste aussi un monument littéraire de premier ordre —, il y a en échange, ce qui est plus important en l'occurrence, enrichissement progressif des connaissances, augmentation du nombre des sources auxquelles on fait appel — sources antiques, historiens byzantins, œuvres de la Renaissance etc. —, développement thématique de la recherche, l'affinage des méthodes d'interprétation.

Cette époque que nous venons de considérer a été récemment définie comme la phase humaniste de l'ancienne culture roumaine. Humanisme assez tardif par rapport à celui de l'Europe occidentale et surtout par rapport à sa source italienne, ce qui est, en général, le cas de l'humanisme sud-est européen, mais qui ne manque pas d'intérêt, par les notes spécifiques qu'il apporte, pour la configuration générale du grand courant européen et son destin dans l'une de ses zones-limites. Nous y trouvons une formation classique, parfois très poussée, des esprits, le sens des valeurs de l'Antiquité, l'affirmation d'un certain esprit critique et l'élargissement de la curiosité intellectuelle, l'idée de l'anoblissement de l'homme par la culture et le sentiment d'une mission

du lettré par rapport à son peuple, qui confère un caractère militant à l'humaniste roumain.

Militante, elle l'est dans le plein sens du terme, cette historiographie dont je viens de nommer les principaux représentants. On le voit de prime abord dans l'esprit polémique qui l'anime, dans l'effort de réduire à néant toute vue historique qui entachait la pureté romaine des origines roumaines et, par conséquent, l'identité nationale du peuple roumain. Mais il y a plus et mieux que cela. Le grand débat sur les origines est ouvert et poursuivi justement en vue de définir cette identité, avec des buts pratiques évidents, qui sont, en dernière analyse, des fins politiques.

Après un siècle et demi de lutte pour préserver leur indépendance, la Moldavie et la Valachie étaient tombées, dans le second quart du XVI<sup>e</sup> siècle, sous la domination ottomane, tout en réussissant, pourtant, à maintenir l'existence de leurs États, dans des formes d'autonomie qu'il fallait continuellement défendre contre les empiètements de la Porte. La seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et le début du siècle suivant constituent justement une période d'appesantissement de la domination exercée par l'Empire ottoman, de guerres de l'Empire — dans le voisinage ou sur le territoire roumain — contre les Habsbourg, la Pologne, la Russie, de crise des institutions, d'un certain désarroi dans les esprits, mais aussi d'espoir de recouvrement de la liberté, suscités par les campagnes antiottomanes des grands États voisins.

C'est dans ces circonstances que les historiens humanistes se proposèrent d'offrir à leur peuple une image stimulante de son passé le plus reculé, de ses droits imprescriptibles et de sa capacité innée de défendre ou de récupérer ces droits. L'origine romaine étant la plus noble possible, elle impliquait aussi bien une liberté originare inaliénable que des vertus morales et civiques qu'il suffisait de ranimer par la réflexion sur sa propre identité, du moment qu'elles faisaient, elles aussi, partie d'un héritage qui ne pouvait pas se perdre. Ainsi, le passé était mis au service du présent et, naturellement, au service de l'avenir.

L'idée romaine trouva sa plus haute expression et acquit les perspectives les plus vastes dans le grand ouvrage qu'après son passage sur le trône de la Moldavie Démètre Cantemir dédiait, dans son exil en Russie, aux problèmes des origines et à la reconstitution courageuse du premier Moyen Âge roumain. Le titre de sa première partie exprime très clairement le sens du plaidoyer de Cantemir : „Chronique de tout le Pays Roumain (qui ensuite s'est séparé en Moldavie, Valachie et Transylvanie), depuis sa fondation par Trajan, empereur de Rome. Et aussi sur le nom qu'il eut autrefois et qu'il porte maintenant. Et sur les Roumains qui s'étaient alors établis sur son territoire, continuant à y vivre depuis lors sans interruption“. Cantemir apportait aussi, dans son travail d'historien, des principes de méthode soigneusement élaborés et une conception très nette des valeurs spirituelles et sociales, qui lui faisait voir en son peuple l'héritier de la première civilisation du monde.

Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, la Transylvanie fait son entrée en scène, dont elle occupera pendant un certain temps le devant. Passée depuis la fin du siècle précédent sous la domination des Habsbourg, la principauté

de Transylvanie, qui s'était détachée de la couronne de St. Étienne après Mohács et la conquête de Bude par les Turcs et avait connu un siècle et demi d'existence autonome sous la suzeraineté ottomane, continuant à vivre sous un régime d'ordres et de privilèges, ce qui faisait que la population majoritaire roumaine exclue en tant que telle du nombre des „nations“ politiques qui se partageaient le pouvoir — noblesse magyare et communautés privilégiées des Saxons et des Szeklers — se voyait interdire l'accès à la vie publique, tandis que sa religion orthodoxe était simplement tolérée.

Dans la lutte pour l'émancipation nationale des Roumains de Transylvanie, commencée dès la quatrième décennie du XVIII<sup>e</sup> siècle sous la direction de l'évêque uniate Inochentie Micu, ce dernier invoquait déjà en leur faveur, à côté du nombre et de la part prédominante qui leur revenait dans le recouvrement des charges publiques, le fait d'être les plus anciens occupants du sol — et ses maîtres légitimes donc ! — en tant que descendants des colons romains, qui avaient vécu sans interruption sur le même territoire.

Les dernières décennies du même siècle et les premières du XIX<sup>e</sup> connurent l'affirmation vigoureuse de nouvelles générations d'intellectuels roumains de Transylvanie, formés en grande partie à Rome et à Vienne. On appelle communément cette grande famille d'esprits dédiés au relèvement de leur nation École transylvaine, mais aussi, pour leur orientation scientifique et idéologique, École latiniste. L'École transylvaine représente une nouvelle étape dans l'histoire de la culture roumaine, qui se dirige vers ses formes modernes et, en même temps — avec, cette fois-ci, un décalage chronologique beaucoup moindre — l'expression roumaine d'un nouveau courant de la culture européenne, celui des Lumières.

Persuadés des possibilités de changer l'état d'une société par la lutte contre l'ignorance et la diffusion des connaissances positives, par le triomphe de la raison, les Transylvains — dont les plus grands noms sont ceux de Samuel Micu, de Petru Maior, de Gheorghe Șincai et de I. Budai-Deleanu — mirent au service de la cause nationale une infatigable activité scientifique et de diffusion de la culture, allant de l'économie rurale jusqu'à la philosophie. Le centre de cette vaste aire de préoccupations est toutefois très largement occupé par l'histoire et la linguistique. Avec une formation d'hommes de science qui avaient su profiter des progrès méthodologiques de leur époque et une information notablement enrichie, les savants de Transylvanie reprennent et rajeunissent le vieux thème des origines roumaines, tout en continuant d'ailleurs une tendance déjà marquée chez Cantemir — mais qui était absente chez C. Cantacuzène —, d'éliminer complètement les Daces, anéantis par la conquête, afin de préserver la pureté romaine des Roumains et la noblesse de leur souche. Quant aux études de langue, elles poursuivaient le même but de démontrer la latinité du roumain, en tant qu'héritage indélébile des colons de Trajan.

Sans donner des œuvres historiques et linguistiques de la valeur des Transylvains, le mouvement des Lumières, avec des nuances différentes selon les circonstances socio-politiques et culturelles spécifiques à chaque région, s'affirme aussi en Moldavie et en Valachie. Ce qui

donne leur unité aux efforts des représentants des Lumières des trois pays roumains, entre lesquels les relations culturelles continuent selon une très longue tradition, ce sont le refus de l'aspect cosmopolite de ce mouvement et la mise au service de la nation — nous sommes entrés justement dans la période de constitution de la nation moderne et de cristallisation, sur de vieilles bases, de la conscience nationale — de toute activité des hommes de plume et de pensée. Inutile de souligner que, des deux côtés des Carpates, cette nation est conçue en tant qu'unité ethnique de tous les Roumains. Sur le plan politique, où l'idée d'unité étatique commence à affluer des consciences, les problèmes concrets qui se posent, au-delà d'une prise d'attitude, commune, dans des formes rarement révolutionnaires d'ailleurs, contre la persistance de fortes structures féodales, sont nécessairement différents en Moldavie et en Valachie. Ici, les objectifs du combat sont la récupération des droits usurpés par la Porte ottomane, l'abolition du régime phanariote, le respect d'une complète autonomie, avec, au bout, la perspective de l'indépendance complète.

La Moldavie et la Valachie passent de nouveau au premier plan des activités culturelles et, en même temps, du mouvement du Risorgimento roumain qui prend une allure toujours plus vive, avec la grande génération des Kogălniceanu, des Bălcescu et de tant d'autres, qui prépara la révolution de 1848 et qui fut aussi, en grande partie, la génération qui réalisa en 1859 l'union de la Moldavie et de la Valachie. C'est une génération romantique, qui conserve pourtant de fortes attaches avec la pensée des Lumières. La conscience nationale en plein épanouissement qui l'anime débouche sur un ample programme national, qui vise à la fois les directions à donner à la culture, la transformation de la société et de ses formes d'organisation politique, la réalisation, du moins en étapes, de l'unité nationale et le recouvrement de l'indépendance de la nation. La réalisation complète de ce programme sera l'œuvre de plusieurs générations et ne s'achèvera qu'avec la première guerre mondiale.

Les révolutionnaires de 1848 et les fondateurs de la Roumanie moderne n'étaient rien moins que des esprits rêveurs se réfugiant dans la contemplation du passé. Ils avaient les yeux largement ouverts sur l'avenir qu'ils forgeaient et qui ne pouvait être que tout autre que les images fascinantes des âges lointains engloutis par le temps. L'appel à l'histoire ne fut néanmoins jamais aussi intense. Car l'histoire était argument, modalité de légitimation, garantie, forme de communion nationale et levain. L'image des États libres des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles — second fondement historique du droit à la liberté —, les temps héroïques des grandes victoires contre les Turcs, le miracle de la première union de tous les Roumains sous Michel le Brave, les monuments qui rappelaient la gloire passée reviennent à chaque pas, dans l'évocation des poètes, dans l'article de journal, dans le discours et, évidemment, dans l'étude historique. Mais la toile de fond reste toujours occupée par l'idée romaine, qui fait désormais partie intégrante de la conscience nationale des Roumains, qui y était entrée comme facteur de base dans sa genèse même et qui leur avait permis de s'identifier en tant que peuple appartenant au monde latin.

## XIX

### ISTORIOGRAFIE ȘI SOCIETATE ÎN SECOLUL XIX: EUDOXIU HURMUZAKI ȘI FAMILIA SA

La îndemnul delegației guvernamentale române, centenarul morții lui Eudoxiu Hurmuzaki se află în calendarul datelor propuse de UNESCO popoarelor spre meditație și mai bună cunoaștere între sine, prin valorile permanente din care-și hrănesc ele ființa națională și care, venite din oricare zare, innobilează societatea umană în întregul ei. Pentru noi, el este prilej de cunoaștere de sine în una din paginile luminoase ale trecutului nostru. Pentru Academia sub cupola căreia ne aflăm, el reprezintă, în sfârșit, prilej de cinstire a unuia dintre cei mai vechi membri ai săi, a cărui prezență în sinul ei a fost de scurtă durată, dar de numele căruia se leagă una din operele sale de mai înalt preț.

Istorie de înaltă ambiție și unul din marii îmbogățitori ai tezaurului nostru documentar, conducător al vieții publice din colțul lui de țară și luptător al cauzei românești, om de reflexie și de acțiune, trăind în prezent cu gândul viitorului dar adunîndu-și puterile din trecut și îmbinînd căldura sufletului cu sobrietatea manifestărilor într-o viață de muncă statornică și de demnitate exemplară, Eudoxiu Hurmuzaki constituie, desigur, un remarcabil exemplu de aleasă umanitate. Dar figura lui ciștigă, fără îndoială, în relief, se îmbogățește în semnificații, atunci cînd e privit în mijlocul familiei sale. Pentru că e vorba de una din acele familii în care, printr-o fericită conlucrare a naturii și a tradiției, pare că se adună în anumite ceasuri simțămîntele cele mai înalte ale unui popor. Printr-o osmoză permanentă cu societatea în mijlocul căreia trăiesc, vîstarele lor primesc impulsurile din afară și, închegînd sentimentele difuze, le dau glas și le transformă în acțiune. Acesta era, într-o perioadă hotărîtoare a istoriei noastre, cazul familiei Hurmuzaki, al cărei acoperămînt a fost unul din acele locuri privilegiate în care a vibrat mai puternic avîntul de înnoire al unui vechi popor devenit o tînără națiune. Astfel se explică, de altminteri, și faptul, unic desigur în istoria Academiei, că o singură familie, într-o singură generație, i-a dat trei membri — cărora li s-a adăugat, mai tîrziu, un al patrulea — și impune și mai mult ca sărbătorirea de astăzi, și de aici, să nu-l despartă pe Eudoxiu Hurmuzaki de ai săi.

Capul stirpei pînă la care au ajuns genealogiștii se arată a fi Cârstea, mare pitar în Moldova și probabil nepot al lui Duca Vodă, trăit pînă la adînci bătrînețe și mort, în călugărie, pe la 1741—42.

Cu acel Manolachi Hurmuzachi, mare comis în divanul lui Nicolae Mavrocordat în 1711 — pe care generația lui Eudoxiu, poate prin lectura lui Neculce, nu refuza să-l socotească între premergători —, nu ar fi decît o potrivire de nume, patronimicul urmașilor vel pitarului Cârstea derivînd din prenumele unuia din fiii săi. Acest fecior, Hurmuzache, căsătorit cu Ilinca, fiica marelui vistier Ștefan Luca și nepoata cronicarului Neculce, mort înaintea părintelui său, a fost logofăt al doilea, dregătorie însemnată prin pregătirea de cultură pe care o cerea. În generația următoare, doi dintre fii, postelnicul Alexandru, căsătorit cu o descendentă a lui Miron Costin, și vel paharnicul Matei, ne sînt cunoscuți prin interesul arătat față de trecut, căci unchiul lor, ieromonahul Ioasaf Luca, le copia cronică moldovenești — între care unul din însemnatele manuscrise ale lui Neculce —, celui dintîi în 1766, celui de al doilea în 1775. Marea generație a Hurmuzăcheștilor se trage însă dintr-un al treilea frate, Constantin, prin fiul acestuia Eudoxiu sau Doxachi. Dar cu acest prim Eudoxiu, sau Doxachi bătrînul, ajungem în plină istorie modernă și ne găsim încă de pe acum înaintea unei personalități de primă mîină. Născut în 1782, cînd moșile familiei se aflau împărțite între noua provincie austriacă și Moldova, Doxachi, după o scurtă încercare de călugărire, cu totul nepotrivită cu temperamentul său, se așază, în 1805—1806, la Cernauca, moșie așezată la 15 km de Cernăuți. Venise, după tradiția familiei, călare de la Horodiștea natală, din ținutul Hîrlăului, pentru a deveni bucovinean, fără a rupe însă legăturile cu Moldova, unde va primi ranguri boierești; cămînar mai întîi, apoi vel agă pe la 1827 și, în cele din urmă, în 1856, cu un an înaintea morții, mare vornic. Cu deosebită tenacitate, Doxachi luptă mai bine de un deceniu, ca prin schimbări și aranjamente familiare să rămînă singur stăpîn la Cernauca. Aici construiește el în 1825 biserica de zid și largă curte boierească, înconjurată de grădini. Prin generozitatea stăpînului ei, va deveni faimoasa așezare de la Cernauca, casă deschisă tuturor pribegilor luptei naționale românești și tuturor visurilor pe care le purtau aceștia cu ei.

Aici Doxachi, în afara muncii lui de gospodar, va realiza marea sa operă, creșterea românească a celor cinci fii și două fiice — din cei doisprezece pe care i-a avut — într-o vreme cînd stăpînirea austriacă ducea rapid la germanizarea clasei dominante. Meritul acesta îl împărțea de altminteri cu soția sa, Ileana Murguleț, a cărei spiță de neam ajungea pînă la Movilești și la un frate al lui Vasile Lupu și care trimitea în dar, în 1833, împărătesei la Viena scoarte românești țesute la Cernauca, fără a uita să repete acasă: „Să grijim, iubite soțule, cu tot adînsul ca, în amestecătura asta de limbi, copiii noștri să rămînă aceea ce sînt“<sup>1</sup>.

Pe întîiul Eudoxiu îl vedem cu deosebire în anii marilor frămîntări din 1848—1849 — deși Bariț ne asigură că Cernauca fusese tot atît de ospitalieră în 1821—1823 și 1828—1829 — cînd ni se arată,

<sup>1</sup> S. Zotta, *Eudoxiu Hurmuzachi, 1812—1912*, „Arhiva Genealogică“, 1912, I, p. 159, cf. G. Barițiu, *Familia Hurmuzachi*, în E. H., *Fragmente din istoria românilor*, I, Buc., 1879, pp. XIV—XV.



în lumina atitor mărturii, bătrîn falnic încălecîndu-și voinicește armăsarul arab la cei șaptezeci de ani către care se îndrepta, înțelept gata de glumă, iubitor de oșpețe și mai ales de tovărășia oamenilor. Dar îl cunoaștem și din unele scrisori ale lui de om care știe să stăpînească condeiful, cu fraza păstrînd vechea unduire, dar în care limba nu ocolește neologismul, iar sentimentul e tînăr. Ce am putea adăuga noi azi judecării lui din scrisoarea către Bariș din 1850 : „Din parte-mi, chiar de și ultima mișcare a românilor nu ar fi avut alt spor, eu totuș aș binecuvînta apropierea duhurilor, unirea inimilor, frățietatea caracterurilor, solidaritatea soartei, combucurarea și compătîmirea unuia cu toți ; și a tuturor cu unu', care au izvorit din acea mișcare și prin care răsălățitul trup a națiunii noastre fără îndoială s-au îndesit și s-au încheșat“<sup>2</sup> ?

Dar îmi place să mi-l închipui mai ales în belșugul de la Cernauea, ținut, cum s-a văzut, în mare parte din împrumuturi, primindu-și oaspeții înconjurat de cei cinci feciori, din care în 1848 cel mai mare avea 37 de ani iar ultimul 22, și de cele două fiice, care-și gășiseră soți pe potrivă în logofătul Sturdza de la Dulceștii Romanului și în Petru Petrino, toți stăpîniți de aceleași gînduri, dar fiecare aducîndu-și nota proprie, de vîrstă, de temperament, de preocupări imediate. Grupul este larg evocat de George Sion, în „suvenirele“ sale, vag deformate de trecerea anilor : „Capul acestei familii, anume Eudoxie, un bătrîn octogenar, plin de virtuți antice, soția sa venerabilă ca și el, reprezinta în adevăr tipul patriarhilor biblici. Casa acestora era casa lui Avraam : totdeauna deschisă și gata a îmbrățișa pe orice trecător sau emigrat care ar fi purtat numele de român. Cinci frați, fii ai acestora, toți tineri cu instrucțiune solidă, cu inime generoase, erau adevărați emuli ai părinților lor sub toate privirile“<sup>3</sup>.

Dar prefer, în ce mă privește, draparea antică în care-i înfășoară Bariș : „...casa lui, altarul naționalității și al limbii noastre ; soția și fiicele sale, locoțiitoare ale virginelor vestali. lîngă focul sacru, fiii săi tot atâți Fabii luptători pentru sânta cauză, ginerii săi demni imitatori ai socrului lor“<sup>4</sup>. Șirul lung al celor adăpostiți la Cernauca sau în casele din Cernăuți ale vel agăi Hurmuzachi a fost adesea amintit. Între ei se aflau, cei mai mulți, moldovenii, în frunte cu : Costache Negri, Ioan și Vasile Alecsandri, Al. I. Cuza, M. Kogălniceanu, Anastasie Panu, Petre Cazimir, Alecu Russo. Cei mai mulți se adună la Cernauca în timpul holerei din vara lui 1848. Ultimii părăsesc orașul bîntuit de molimă Manolache Costachi Epureanu și George Sion. „Cu venirea noastră la Cernauca — spune Sion — numărul emigranților noștri ajunse la 18... O casă mare și confortabilă ca un palat ne oferea camere îndestulătoare și un salon comun. Acolo ne adunam, ceteam, studiam, scriam, discutam sau ne dedam la convorbiri și glume interminabile“<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> T. Bălan, *Moșia Cernauca și familia Hurmuzaki*, „Anuarul Liceului A. Pumnul“, 1923/1924, Cernăuți, 1925, p. 26.

<sup>3</sup> G. Sion, *Suvenire contimpurane*, ed. R. Albală, Bibl. pt. toți, Buc., 1973, II, p. 140.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. XXIV.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 155—156.

Dar și toamna, în Cernăuți, „cartierul general în care ne făceam veacul, unde adesea mîncam și ne adunam, era casa fericitului întru memorie Doxachi Hurmuzachi, singura casă particulară în care se păstra limba și datinile vechei vieți patriarhale românești“<sup>6</sup>.

Muntenii vor fi fost mai rari, deși legăturile Hurmuzăcheștilor cu intelectualii și oamenii politici din Țara Românească sînt și ele întinse —, căci drumurile lor se îndreptau în alte direcții. Dar transilvănenii par să fi fost cu deosebire numeroși, căci Bariț ne vorbește de „ardelenii refugiați, sau altminterea călători, ofițerii de la Năsăud, funcționari, profesori“<sup>7</sup>. Între aceștia, Iacob Bologa, protopopul Grigore Mihail, Timotei Cipariu și, amici de lungă durată, Aron Pumnul și Gh. Bariț. Primul dintre cei doi din urmă, Aron Pumnul, a venit din Transilvania pe calea ocolită a Țării Românești și a Moldovei, în toamna anului 1848. Despre sosirea lui la Cernăuți avem două relatări discordante, una a lui Iraclie Porumbescu, tînăr seminarist și secretar, atunci, al gazetei „Bucovina“, despre care vom avea îndată de vorbit, cea de a doua a lui George Sion. Nu știu cum se pot împăca între ele cele două relațiuni dar, oricare îl va fi întîmpinat cel dintîi, și unul și altul nu are alt gînd decît a-l duce la Hurmuzăchești. Frumoasă e povestirea lui Porumbescu, care, la ceasul amurgului, scria în chilia lui „niște stihuri... al căror subiect era : O, de-am ajunge toți românii sub un sceptru !“, cînd în ușa se arată călătorul : „— Sum (cum putea rosti altminteri romanul ?) Aron Pumnul ! zise venitul“<sup>8</sup>. Și, în așteptarea trăsorii trimise îndată de bătrînul Doxachi, năvălesc în încăpere, vestiți de Porumbescu, seminariștii dornici a-l saluta pe Pumnul, despre care aflaseră „ce bărbat distins și prețuit al națiunii noastre“ era. Prin sprijinul Hurmuzăcheștilor, care-l adoptă pe loc, Pumnul va deveni, cîteva luni mai tîrziu, primul profesor al catedrei de limba și literatura română de la liceul din Cernăuți, atunci înființată, în mare măsură prin străduința aceluiași.

Pe aceeași cale a Țării Românești ajunge la Cernăuți în vara următoare, însă sub stare de arest, ca extrădat, Gh. Bariț. Aceleași inimi românești intervin pentru eliberarea lui, îl primesc la Cernauca, apoi la Dulcești, pentru a rămînea legați de o prietenie căreia îi datorăm o lungă corespondență, în mare parte pierdută, dar care, constituie, cîtă a rămas, una din lecturile ce-ți infățișează mai viu marea generație pașoptistă, lupta ei comună și unitatea năzuințelor ei.

Dintre frați, cei doi mai mari, Constantin și Eudoxiu, își începeau în toamna anului 1830 studiile juridice la Universitatea din Viena — unde vor fi apoi urmați de George și Alecu, cel mai mic, Nicolae, făcîndu-și-le la Paris și Berlin. O scrisoare a lui Eudoxiu din 1833, către mama sa, vorbește de cumpătarea lor în perioada balurilor, iar acum, în apropierea examenelor, spune tînărul, „precum călugării nu mai fac alt drum decît din chilie la bisărică și înapoi, așa și noi de acasă la școală și de la școală înapoi, pînă cînd va trece zăoa cea înfricoșată

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 164.

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

<sup>8</sup> reprod. în *Almanahul paroh. ort. rom. din Viena*, XIII, 1974, pp. 112—116.

pentru toți școlarii...<sup>9</sup>. Cel dintii care e atras de viața politică, ce-i va cuprinde pe rând pe primii patru frați, este Constantin, care încă din 1836 strecura în gazetele vieneze articole potrivnice guvernării lui Mihai Sturdza. Tot la el cel dintii se readeșteaptă interesul pentru istorie al postelnicului Constantin, căci îl găsim oferind în 1840 lui Kogălniceanu numeroase documente, culese și de la Odesa, pentru primul volum al „Arhivei românești”. O lungă scrisoare a lui din 1856 către Ion Maiorescu, cuprinzând însemnări cu privire la începuturile dependenței Moldovei față de Poartă, ne arată temeinica lui pregătire istorică pusă, evident, în serviciul cauzei românești. Această largă informație va fi folosită de altminteri în broșura anonimă publicată anul următor la Bruxelles, împreună cu același Ion Maiorescu<sup>10</sup>, *Desvoltarea drepturilor Principatelor Moldo-Române în urma tratatului de Paris din 30 martie 1856*, în care e făcută analiza istorică a raporturilor româno-turcești. C. Hurmuzaki își va duce viața în Moldova. În cartea publicată în 1856 la Paris, D. Bolintineanu îl zugrăvea astfel : „Hurmuzaki, a cărui minte, a cărui inimă sînt innobilate de o temeinică cultură, al cărui caracter drept și patriotism sînt admirate de toată țara”<sup>11</sup>. Membru în comitetul central al Unirii din Iași, ales în Adunarea Ad-Hoc și în biroul acesteia, apoi în Adunarea electivă, partizan convins al Unirii, dar susținător al candidaturii lui Gr. Sturdza, raliat apoi însă la aceea a lui Al. I. Cuza, marele vornic C. Hurmuzaki a fost în două rînduri ministru al lui Cuza Vodă. Îl vom regăsi cînd vom vorbi de legăturile cu Ardealul.

La rînd vin, după cei doi frați mai mari, Gheorghe și Alexandru. Despre ei, Bariț, care-i cunoscuse bine, spunea : „...George, acea figură dulce și amabilă, care dorea să aibă brațe spre a cuprinde cu ele cîte un milion de români dintr-odată, ....Alexandru, acel cap genial, cu inima simțitoare tot-d-a-una mai mult pentru alții decît pentru sine”<sup>12</sup>. Cel mai fermecător trebuie să fi fost Alexandru, poeticul Alecu, visător și impetuos, căruia i se frîngea inima de soarta românilor bănățeni și se-ntreba într-o scrisoare adresată lui Bariț : „Nu am putea noi oareșcum mîntui Bănatul de pericolul ce-l amenință («întruparea cu Voivodina») ? Zău, frate, că-mi vine a plînge și nu știu de mai e ertat a spera ceva bine”<sup>13</sup>. Și tot el, fremătînd de nerăbdare, așteptînd o puternică acțiune pentru unire și deplina autonomie, îi scria în 1855 lui Kogălniceanu : „Cine s-au mișcat, cine s-au adunat, cine au mers unde este de mers, cine au arătat trebuințele țărilor, au cerut și au strigat recunoașterea drepturilor lor ?”<sup>14</sup>. Sortit morții timpurii, Alecu intra cel dintii în Academie, la 1866.

<sup>9</sup> T. Bălan, *O scrisoare a lui Eudoxiu Hurmuzaki către mama sa Ilîncă din anul 1833*, în „Omagiu I.P.S.S. Dr. N. Bălan, mitropolitul Ardealului”, Sibiu, 1940, pp. 283—286.

<sup>10</sup> *Documente privind Unirea Principatelor*, III, C. Bodea, *Corespondență politică*, Buc., 1963, p. 189, n. 3.

<sup>11</sup> *L'Autriche, la Turquie et les Moldo-Valaques*, Paris, 1856, p. 141, ap. C. Bodea, *op. cit.*, p. 14.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. XVI.

<sup>13</sup> N. Bănescu, *Corespondența familiei Hurmuzaki cu Gheorghe Barițiu*, Vălenii de Munte, 1911, p. 50.

<sup>14</sup> C. Bodea, *op. cit.*, p. 14.

În 1848, Gheorghe avea 31 de ani, Alecu 25. Acești tineri își vor lua pe umerii lor sarcina de a scoate cea dintâi gazetă românească din provincia austriacă a Bucovinei. Întii Gheorghe singur, apoi repede sprijinit de Alecu, în cele din urmă Alecu singur, cei doi frați au scos, înfrângînd toate dificultățile, trecînd chiar și prin închisoarea habsburgică, în curs de doi ani, cele 60 de numere ale periodicului, redactat în română și în germană, „Bucovina, gazetă românească pentru politică, religie și literatură“. Luptînd în primul rînd pentru interesele politice și culturale ale populației locale, „Bucovina“, larg deschisă problemelor Transilvaniei și ale Principatelor, a fost unul din marile organe ale afirmării românești. Invocarea trecutului românesc, argumentul istoric ca bază a drepturilor naționale se impuneau de la sine ziarului: „Națiunea română, precum am zis, are o istorie. Datoria românilor dar era să calce earăși pe pămîntul istoric; din rolul neînsemnat ce au jucat pîn-acum să iae dimpotrivă o ființă istorică“<sup>15</sup>. Suspendările „Gazetei“ lui Bariț creșteau rolul „Bucovinei“ în exprimarea intereselor transilvănene, ba chiar, ținînd seama de situația din Principate după înfrîngerea revoluției, s-a putut spune pe drept cuvînt că au fost momente cînd „Bucovina“ fraților Hurmuzaki a ajuns să fie „singurul organ publicistic românesc independent“<sup>16</sup>.

Au trecut anii dramatici ai marilor năzuințe și înfrîngeri, ani dătători de ținte care nu se vor mai putea ocoli. Îi regăsim pe Hurmuzakești strînși în reuniuni familiare, sub calda privire a bătrînului Doxachi și a „mămucăi“. Deapănă amintiri, scriu calde epistole colective prietenilor îndepărtați, dar nu rămîn la sentimente, ci trec la fapte, ca, de pildă, cheta familială de la Dulcești din decembrie 1851, cînd strîng 400 de florini destinați lui Bărnăuțiu care se afla la Viena, „pentru înlesnirea studiilor prea dcmnului acestui bărbat“<sup>17</sup>. Constantin strînge bani, veșminte și cărți pentru bisericile românești din Ardeal care suferiseră în timpul revoluției. Alți bani sînt trimiși pentru „Reuniunea femeilor române“ din Brașov, dar și pentru școala românească. Tot Constantin, cel mai activ în această privință și care a susținut, pe de altă parte, și editarea *Cronicii* lui Șincai, apărută în 1853, trimite, pe lîngă ajutoarc în bani și în obiecte, și numeroase cărți în Transilvania. În 1852, el trimitea, astfel, ca să fie cîlitate, dar și ca din vînzarea unei mari părți să fie ajutate instituții românești, 48 exemplare din *Baladele* lui Alecsandri și 6 volume de versuri ale lui Bolintineanu. Frații urmăresc cu stăruință publicațiile românești de pretutinden și cer să li se procure ultimele cărți apărute, fac abonamente la periodice și le asigură abonați. Cînd Bariț, înapoiat în Transilvania, scoate din nou „Gazeta Transilvaniei“, Alecu Hurmuzaki îi scrie: „Eu se înțelege că mă voi sili a-ți strînge prenumerați cît îmi va fi cu putință“<sup>18</sup>. Între timp, îi cere să trimită cîte 2 exemplare pentru el, unul pentru bătrînul Doxachi, altul pentru fratele Gheorghe, altul pentru cumnatul Petrino și să mai fie expediate exemplare în Moldova lui Constantin și Eudoxiu și surorii

<sup>15</sup> Ap. T. Bălan, *Frații George și Alexandru Hurmuzaki și ziarul „Bucovina“*, Cernăuți, 1924, p. 21.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>17</sup> N. Bănescu, *op. cit.*, p. 101.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 57.

Elisa Sturdza. Deci, fiecare membru al numeroasei familii devenea un abonat. În același timp, Bariț asigura în Transilvania abonamente la „Bucovina“ al cărei colaborator era el însuși, ca atâți alți ardeleni. Când P. Cazimir se pregătea să scoată la Iași gazeta „Moldova“, Alecu, bucuros, scria: „Cred că vom avea în ea o aliată bună și o zeloasă conluptătoare“<sup>19</sup>.

După ce obținuseră prima catedră de limbă și literatură română la liceu, tot strădaniilor familiei Hurmuzaki li se datorește, în primul rând, crearea, în 1862, a „Societății pentru cultură și literatura românească din Bucovina“, al cărei vibrant discurs de inaugurare a fost ținut de Alecu și al cărei președinte foarte activ a fost din 1856 pînă la moartea sa, în 1882, Gheorghe Hurmuzaki, om politic, deputat în camera de la Viena, dar care nu uită nicicînd de interesele culturii românești — atunci cînd se întemeiază Universitatea din Cernăuți cere aici drepturi pentru limba română — și, reacționînd ca și frații săi împotriva purismului latinist al prietenului lor Pumnul, slujește ideea unei limbi unitare și vii pentru toți românii: „Limba română, scumpă moștenire de la strămoșii noștri — nota el cîndva — au ajuns prin întunecul secolilor, prin vijeliile trecutului, după atîtea lupte cu hunii și cu avarii, cu turcii și cu tătarii, omogenă, una și nedespărțită pînă la noi, în secolul al XIX-lea, care se mîndrește a fi înaintat mai mult cultura românilor decît toți premergătorii săi. Și tocmai noi să fim aceia care am voi să isbim în unitatea limbii, care am voi să sugrumăm mîndria și mîngîierea noastră, simbolul măreț al unității poporului românesc?“<sup>20</sup>

Nici cel mai mic dintre frați, Nicolae, singurul care nu se simte atras de lupta politică, nu rămîne străin de aspirațiile poporului român. Așa cum nota Iorga la moartea sa tîrzie, în 1909 — singurul dintre frați cu o viață lungă — „lupta neamului său, pe orice teren, nu l-a lăsat vreodată nepăsător“. Pentru participarea sa la viața culturală românească, ca și pentru meritele sale științifice, Nicolae era ales, în 1883, membru de onoare al Academiei Române. Fiul său, entomologul Constantin Hurmuzaki, îi va urma în această cinste, în timp ce vărul său mai vîrstnic, fiul lui Gheorghe, cel de al treilea Eudoxiu, zis, spre deosebire, Doxută, membru al partidului național și președinte al aceleiași „Societăți pentru cultură și literatură“ și al asociației pentru cultivarea muzicii românești „Armonia“, prezida la 1904 memorabilele serbări de la Putna.

Dar cu aceștia din urmă am ajuns la o nouă generație, care depășește tema noastră. Ne-au rămas însă din cea veche, din cea mare, care singură interesează aici, două figuri a căror lăsare la o parte ar fi nu numai nedreaptă, dar ne-ar lipsi de una din notele care dau mai mult relief grupului.

Este vorba, ca să ne exprimăm ca Bariț, de cele două „locoțiitoare ale virginelor vestali“, Elisa Sturdza și Eufrosina Petrino — mama poetului, mort atît de tînăr, D. Petrino —, amîndouă femei de aleasă cultură, cunoscînd numeroase limbi străine dar — lucru mai rar! —

<sup>19</sup> N. Bănescu, *op. cit.*, p. 54.

<sup>20</sup> Ap. C. Loghin, *Gheorghe Hurmuzaki*, „Codrul Cosminului“, VII (1931—1932), p. 475—476.

scriind o admirabilă românească, generoase în sentimente și în mijloace materiale și vibrând de aceleași idealuri ca și frații lor. Iat-o, de pildă, pe Elisa vorbind de „visul de aur al tuturor românilor“<sup>21</sup> sau pe Eufrosina Petrino care trimite de la Cernauca ajutoare pentru răniții din războiul de la 1877 și care dorește românilor din „scumpa Românie și admirabila națiune“ : „sporire, înflorire, pace și prosperitate spre gloria patriei și Națiunei“<sup>22</sup>. În diversitatea preocupărilor culturale și naționale ale familiei, interesul lor particular este îndreptat spre muzica populară și patriotică românească. Bariț, în calda lui evocare, în care aduce cel mai înalt elogiu celor două surori, apasă deosebit pe „grija (lor) cea mare de a înmulți colecțiunile cîntecelor naționali din țările locuite de români, a le clarifica și a face spese considerabile, ca la cele ce se aflau calificate, melodia să fie pusă pe note“<sup>23</sup>. Informații în această privință găsim și în corespondența cu Bariț, publicată de N. Bănescu, la care ne-am mai referit și pînă acum. Astfel, încă din noiembrie 1849, la scurtă vreme, deci, după înapoierea lui Bariț în Transilvania, Eufrosina Petrino îl vestește că „în zilele trecute s-au pus aice «Hora cea cu flori la pălărie», «Soarele în vîrf de munte» și a lui Bolintineanu «Radu Domnu' și fata din casă», în muzică pentru clavier și din gură, de domnul Carl Miculi“, care „au întrebuițat toată măiestria, păstrînd totodată toată sfințenia sublimă a melodiilor naționale...“<sup>24</sup> O lună mai tîrziu, Alecu Hurmuzaki îi scria aceluiași : „Sora mea Eufrosina îți mulțumește mult pentru notele, dintre care mai cu seamă două cîntece sînt foarte frumoase și bine puse. Eu în luna viitoare voi publica culegerea noastră, adecă începutul ei... Am și trimis manuscrisele de muzică și text, spre a fi tipărite...“<sup>25</sup>. Nu știu ce va fi ieșit din acest început, dar după doi ani, în noiembrie 1851, chestiunea era reluată într-o scrisoare, de data aceasta a lui Constantin Hurmuzaki, din care, cu privire la același Mikuli, aflăm că „pîn' acum, acest rar talent au transcris, sub nemijlocita asistență și îmboldire a mea și a surorii mele Săftica“ — e vorba de Elisa Sturdza —, „după executarea celor mai buni lăutari, ce i-am adus din toate părțile, mai bine de 36 de cîntice naționale, din cele mai frumoase, care se vor trimite la Lipsca“<sup>26</sup>. Nu cunosc ce folosire au dat, acestor prețioase informații, istoricii muzicologiei românești.

Ajung tîrziu la Eudoxiu, a cărui personalitate formează obiectul direct al acestei ședințe comemorative, pentru că cele patru comunicări ce vor urma îi sînt destinate exclusiv. Dar să lipsească cu totul din sinul familiei sale, asupra căreia ne-am oprit cu deosebire, desigur că nu s-ar cădea. Chipul lui frumos, de bătrîn cu căutătura pătrunzătoare și blindă totodată, ne este cunoscut din paginile atîtor publicații unde pe drept se găsește. T. V. Ștefanelli, vechi membru al Academiei Române, într-un excelent studiu din 1912, folosit ca discurs la centenarul nașterii

<sup>21</sup> Ap. C. Loghin, *Gheorghe Hurmuzaki*, „Codrul Cosminului“, VII (1931—1932), p. 129.

<sup>22</sup> Ap. M. Verona, în „Revista Bucovinei“, III, nr. 4, aprilie 1944, p. 181.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. XXVII.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 93—94.

lui Eudoxiu Hurmuzaki, ni-l descrie astfel : „Pare că-l văd și astăzi, mic de stat, cu înclinațiune spre grosime, cu fața sa expresivă, barba lată, mai mult albă decît sură“ — totuși, n-avea decît 62 de ani la moarte ! — „și cu un pince-nez care îi atirna pe piept, prins de o șforiță neagră. Cu mîinile vecinic la spate sau în buzunare“<sup>27</sup>. Tot de la Ștefanelli aflăm despre memoria sa remarcabilă care-l făcea să rețină mii de versuri, despre cele opt limbi pe care le cunoștea — între care latina pe care o vorbea curent —, ca și despre vigoarea lui sportivă — făcea iarna baie în Dunăre, la Viena, punînd să-i spargă gheața și, ne asigură memorialistul, a trecut înot Bosforul și lacul Como — sau despre colaborarea la buna-i înfățișare a familiei care-i procura hainele noi și a feciorului care i le strecura pe nesimțite. Tip de savant, am zice, la acest om politic. Ce a fost mai mult dintr-amîndouă, e greu de spus, și cu atît mai mult cu cît preocupările istorice sînt atît de legate — cum se întîmplă îndeobște — de acele politice. Dar mai întîi, deși jurist de formație, nu fără a se fi preocupat încă din facultate și de studii istorice, istoria este cea care l-a cîștigat. Era, de fapt, o cale ocolită pentru a ajunge la politică. În vara anului 1845 el se afla din nou la Viena și în ianuarie 1846 făcea prima cerere de intrare în arhive. Proiectul lui era de la început limpede și dacă în cererea de permis din 1845 pentru Haus-Hof-und Staatsarchiv pomeneste, poate din precauție, numai de cercetări în vederea unei „istorii pozitive“ a Principatelor dunărene<sup>28</sup>, în scrisoarea către fratele său Constantin, din aprilie 1852, după reluarea lucrului întrerupt din 1848, el vorbește lămurit de o „istorie întemeiată pe documente a Moldo-Valahiei și a națiunii române în general“<sup>29</sup>. Deci, nu numai că vedea mare, dar și vedea serios, căci, în situația de la mijlocul veacului trecut, numai printr-o largă documentare se putea înnoi istoria românilor și pune baze temeinice. De unde i-a venit impulsul ? De la fratele său Constantin, colaboratorul din 1840 al lui Kogălniceanu ? De la Kogălniceanu însuși, care scotea chiar în acel an 1845 primul volum al „Letopisetilor“ sau de la Bălcescu, care tot atunci începea publicarea „Magazinului“ ? De peste tot fără îndoială, într-o vreme în care ideea era în aer, ca o necesitate a însăși luptei naționale. E greu astăzi, cînd știm atîta istorie că sîntem pe punctul de a o expluza din învățămînt, să realizăm tot ce a însemnat studiul istoriei în conștiința generației de la '48. A adunat Hurmuzaki, în lungii ani de investigație a arhivelor străine, cele 3 000 de documente pomenite de D. A. Sturdza, care le-a primit de la familie și le-a încredințat Academiei, cele 2 717, de care vorbește cu atîta precizie Sever Zotta, nepotul istoricului, sau, cumva, cele 6 000 de documente socotite de T. Bălan, în unul din numeroasele studii prin care a îmbogățit cunoștințele noastre despre Eudoxiu Hurmuzaki și familia lui ? Nu vom ști-o poate niciodată, sau vom afla-o astăzi, dacă vreunui din colegii mei îi va fi venit în gînd să reia calculele lui Bălan. Dar ceea ce interesează mai presus de orice, fie ele și 3 000, e tenacitatea efortului și, alături de ea, sacrificiile materiale și mai ales claritatea conștiinței cu care au fost adunate, pentru

<sup>27</sup> Eudoxiu Hurmuzaki, „Junimea literară“, IX (1912), p. 198.

<sup>28</sup> T. Bălan, Eudoxiu Hurmuzaki și colecția lui de documente, „An. Inst. ist. naț.“ — Cluj, X (1945), anexa 1.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 248, anexa 3.

a nu mai vorbi de valoarea de cunoaștere pe care o reprezintă. Discret, a vorbit rar de tezaurul acumulat, deși încă din 1852 se gîndea la o eventuală tipărire a ceea ce adunase. Dar în acea societate în care legătura între românii luptători era atît de vie, cercetările lui erau cunoscute, căci încă din 1847 Bălcescu îi scria că „aș dori tare să știu de ați putut trage copii după documentele ce se află în arhivele d'acolo“ — de la Viena — „și care privesc istoria românilor“<sup>30</sup>, cerîndu-i totodată un desen după „o monedă de aur, grea de zece galbeni, tăiată în 1600, cu portretul lui Mihai VV. Viteazul“ din „cabinetul împărătescu de monede din Viena“. Opera de istorie propriu-zisă era de asemenea una de ample proporții și, de aceea, de lungă durată. Visînd monumentul, Hurmuzaki n-a vrut să-i risipească fărîmele în studii mărunte. A rămas neterminată, deși impunătoare ca volum, cu cele 5 tomuri ale „Fragmentelor“. Și mai ales — deși departe de a fi fost inutilă tipărirea ei, căci foloase reale a adus, — a venit la lumină prea tîrziu, strivită curînd — cum pe drept observa un tînăr cercetător, Șt. Gorovei — de vasta construcție a lui Xenopol. Ce valora ea într-adevăr, în momentul apariției, și mai ales în acela cînd a fost gîndită — nici un studiu temeinic nu ne-a arătat pînă azi și de aceea e important să ascultăm cele două comunicări ce i se închină.

Eudoxiu Hurmuzaki a cules însă, în viață încă fiind, roade ale muncii sale de istoric. Dar aceasta punînd istoria direct în slujba politicii. La politică este adus de acel an hotărîtor în istoria țării, dar și pentru rolul Hurmuzăcheștilor, care a fost anul 1848. Mai multe despre rolul lui în mișcarea revoluționară vom afla iarăși astăzi. Din ce se știe, dacă nu a redactat, cum i s-a atribuit, faimoasa „petiție“ din iunie 1848, prin care se cere, în primul rînd, despărțirea Bucovinei de Galiția, el îi dă după aceea o largă bază istorică, de istorie românească. În anul următor, 1849, el trebuie să fi alcătuit noua și temeinică pledoarie din „Promemoria zur bukowiner Landespetition“, largă documentare istorică, avînd la bază ideea romanității românilor și a unității lor etnice. După un an de eforturi, în care Hurmuzaki folosește din plin erudiția-i și talentele-i diplomatice, pe lîngă legăturile ce-și crease în cercurile conducătoare ale Imperiului și în Camera constituantă, cauza este cîștigată și Bucovina e declarată ducată autonom în cadrul Imperiului habsburgic. Legiuirile urmau să fie traduse în românește, funcționarii erau obligați să învețe și româna, iar între timp se cîștigase și catedra de limbă și literatură română, la care oficia acum Pumnul. Din aceeași perioadă datează și principalele contribuții ale lui Eudoxiu Hurmuzaki la gazeta „Bucovina“, două articole tratînd, unul despre „Poziția ierarhică a românilor din Austria“, în care pleda pentru organizarea unei biserici unitare a românilor din Imperiu, desprinsă de alte ierarhii, cu un mitropolit român în frunte, iar cel de al doilea, „Centralizația românilor și sașii“, extinzînd problema la organizarea unitară a aceluiași români pe plan politico-administrativ. Această atitudine reprezenta de fapt un moment din lupta generală a românilor de sub Habsburgi, în acord cu mișcarea națională din Moldova și Țara Românească, scopul ei fiind

<sup>30</sup> D. Onciul, *O scrisoare a lui Nicolae Bălcescu către Eudoxiu Hurmuzaki*, „Convorbiri literare“, XLI (1907), p. 561.



crearea unui bloc unitar românesc în Imperiu, cu largă autonomie și instituții proprii, care ar fi putut servi ca treaptă spre viitor. Români din Transilvania, Banat, Crișana, Maramureș și Bucovina — între care Eudoxiu Hurmuzaki — semnează memoriul prezentat de delegație și citit de Șaguna la 13/15 februarie 1849 în fața împăratului. Gazeta „Bucovina“ publică cea dintâi memoriul. Încercarea, de vaste perspective, eșuează, dar o săptămână mai târziu Bucovina își vedea dobândită autonomia. Autonomie suprimată din nou în 1860—1861, dar redobândită printr-o largă acțiune în fruntea căreia se afla Eudoxiu Hurmuzaki. Totodată se acordă Bucovinei prima ei cameră provincială. Acum începe și cariera de parlamentar și de om de guvernământ a lui Eudoxiu Hurmuzaki, carieră dominată de ideea afirmării și respectării drepturilor românești, în cadrul monarhiei habsburgice. Deputat în dieta țării și apoi președinte al ei, deputat în camera imperială, vice-căpitan al Bucovinei din 1862, căpitan — sau mareșal — din 1864, cu mici întreruperi pînă la moartea-i în 1874, Eudoxiu Hurmuzaki a reprezentat permanent aceeași politică, care i-a cîștigat titlul de baron de la împăratul, iar de la românii săi o caldă recunoștință. Românii din mica lui patrie, mai întîi, românii de pretutindeni, totodată, pe care nu se sfia să spună, în plină dietă, că-i consideră drept conaționali săi și că-i iubește pentru aceasta. Austriei, deci, fidelitatea; românilor, dragostea. Pînă unde va fi mers gîndul acestui om puțin expansiv, în lungile-i ceasuri de singurătate, cine va ști-o vreodată? Dar știm pînă unde i-a mers fapta, și e destul.

Ca și frații săi, a participat la o revoluție, dar revoluționar care să zguduie din temelii o societate, n-a fost. A fost însă o minte deschisă și un suflet larg, care s-a silit să-și facă neamul să pășească înainte. Academia Română nu l-a putut chema la ea pentru meritele sale de istoric, pe care nu putea să le cunoască — deși fama sa de învățat era desigur mare — și nici, firește, pentru colecția sa de documente, pe care n-avea cum să bănuiască că o va moșteni. Într-o vreme cînd, în hotarele înguste ale țării, se străduia să aducă în sinul ei tot ce reprezenta o cugetare românească mai înaltă, ea l-a recunoscut ca pe unul dintre ai săi. La un veac de la moartea lui Eudoxiu Hurmuzaki, nu avem decît să ne înclinăm înaintea acestei judecăți.

UN PRECURSOR AL ISTORIEI IDEILOR  
ȘI MENTALITĂȚILOR: N. IORGA

Între aspectele dezvoltării istorice care au atras cu precădere interesul științific al lui Nicolae Iorga s-au aflat totdeauna manifestările felurite ale vieții sufletești a omului. Explicația acestui fapt apare lesne oricui e cît de puțin familiarizat cu natura personalității istoricului și cu aspectele esențiale ale gândirii sale asupra trecutului societăților umane. Fără a se putea spune că viziunea istorică a lui Iorga a fost determinată de structura sa psihică, este evident că între amîndouă exista o puternică legătură. Calda simpatie pentru om, ce domină întregu-i scris și rostul pe care a înțeles să-l aibă în viața publică a vremii sale, pasiunea vieții din juru-i și a vieții de totdeauna, pe care a vrut s-o „învie“ în scrisul său istoric din frînturile lăsate în urmă, era firesc să-l îndrepte pe Iorga spre cercetarea cu predilecție a formelor de existență interioară, ca unele care stabilesc contactul cel mai direct cu omul de altădată. În același timp, pe planul teoretic, viața sufletească îi apărea lui Iorga ca jucînd un rol precumpănitor în determinarea desfășurării istorice, fără ca, de altminteri, să acorde o totală autonomie acestui factor sau să conteste colaborarea și a altora.

Atent la ansamblul vieții sufletești, istoricul a căutat să surprindă, alături de stări de spirit, sentimente, reacții și atitudini, dezvoltarea intelectuală a unor colectivități, formele lor de gândire, ideile lor dominante. De fapt, atunci cînd ieși din cabinetul de lucru al savantului sau părăsești masa scriitorului și te îndrepti spre straturi tot mai largi ale societății, toate acestea se găsesc într-o strînsă legătură între ele, trecîndu-se de la una la alta, în permanenta fluiditate a stărilor lăuntrice. Iorga însuși vorbește, în acest sens, de ideile care ajung „a se condensa într-o stare de spirit“, de stările de spirit în care „sînt fără îndoială și elemente care vin neapărat de la o idee, dar care nu mai au claritatea și strălucirea ei“, sau de acele stări complexe, „sentiment sau instinct, rămășițe ale unui gînd ce pare mort, zori încă nedeslușite ale unui gînd ce va fi“.

Dacă preocupările lui Iorga pentru manifestările spirituale și, în-lăuntru acestora, pentru ceea ce numim azi istoria ideilor apar încă de la începuturile activității sale — nu trebuie să uităm că înainte de a deveni istoric, el a început prin a fi istoric literar — și vor continua să rămînă vii pînă la sfîrșit, atitudinea gînditorului față de rolul ideilor în evoluția istorică a evoluat simțitor. Evoluția aceasta s-a făcut printr-o

deschidere tot mai largă spre social, prin trecerea accentului de la ideea rod al unei cugetări individuale spre fenomenele de aglutinare care se petrec în grupurile sociale. În 1901, Iorga își deschidea cursul la Universitate cu o lecție intitulată tocmai „Ideile în istoria universală“. Exemplul principal, aici, este oferit de Revoluția franceză, în geneza căreia se acordă gânditorilor veacului al XVIII-lea o parte la care istoricul a renunțat cu totul mai târziu. Acești promotori — spunea el atunci — „erau așa de puțini, așa de izolați, așa de slabi, și aveau atîția împotriva lor, cu așa de groaznice arme. Nebuni că începuseră lupta, și totuși ei au fost aceia care au biruit și ideea lor de atunci a schimbat lumea, a stăpînit toate spiritele, a pus în mișcare toate voințele și a devenit fapta de azi“.

Un sfert de veac mai târziu însă, Iorga vorbea de acel „lucru, de o infinită complicație, care e gîndirea omenească, idee, sentiment și instincte laolaltă, de la care pornește perpetua mișcare prin care dintr-un moment într-altul se schimbă împrejurările“ sau afirma că sînt „nesfîrșit de multe informații diplomatice, militare, politice, care din ce în ce ne interesează oarecum mai puțin“ și că „în felul în care concepem astăzi studiile istorice este ceva care ne interesează mult mai mult, chiar pentru viața maselor, privită în elementele ei materiale, și aceea e : psihologia maselor“.

Dacă de la vederile teoretice trecem la activitatea practică a lui Iorga în domeniul studiului ideilor și în genere al vieții intelectuale și afective, ne întîmpină o deosebită bogăție de observații, de constatări a căror valabilitate se păstrează de cele mai multe ori pînă azi, de indicații și sugestii vrednice de a fi urmărite în implicațiile lor. Și aici — poate că aici chiar mai mult ca oriunde — Iorga își îndeplinește și va continua să îndeplinească rolul său neîntrecut de stimulator al gîndirii, de deschizător de perspective. Rol deopotrivă de fecund fie că urmezi calea deschisă de dînsul, pentru a întregi și întemeia mai deplin observațiile sale, fie că, dimpotrivă, respingi legăturile și explicațiile stabilite de el, pentru a pune în locul lor altele. Față de scrisul lui Iorga nu poți fi niciodată indiferent, să iei doar act de cele ce spune : aderi, sau i te opui.

Este imposibil de încercat aici un bilanț, fie el oricît de sumar, al rezultatelor obținute de Iorga într-o jumătate de veac de cercetări. Regăsim aceste preocupări atît în cadrul operelor sale de sinteză, cît și în studii pe anumite teme, în istoria națională și în istoria universală. Nu ne vom aștepta, firește, ca în vastele priviri de sinteză să găsim urmărirea stăruitoare a problemelor care ne preocupă. Dincolo de orice compartimentare a vieții istorice — așa cum se știe —, Iorga năzuia la reconstituirea integrală a acesteia, potrivit propriei sale viziuni. De aceea arareori te întîmpină în succesiunea volumelor lor chiar și capitole speciale consacrate fenomenelor de cultură. Dacă cititorul pierde, astfel, avantajul unei expuneri sistematice, el îl are pe acela, neprețuit, al integrării elementelor intelectuale și afective în țesătura însăși a desfășurării istorice. Cu studiile particulare, lucrurile se prezintă altfel, deși nici aici, cunoscînd felul de a scrie — în fond, felul de a gîndi — al lui Iorga, care se accentuează în curgerea vremii, nu avem a face cu cercetarea

exhaustivă, strict unitară și independentă a unui aspect sau a altuia. Prețioasă în domeniul cercetărilor de istorie universală, și îndeosebi în ce privește Sud-Estul european, contribuția lui Iorga este covârșitoare în câmpul istoriei românești. Istoria literaturii, a tiparului, a bibliotecilor, a învățămîntului, a artelor și a costumului i-au servit permanent pentru a pătrunde în viața interioară a înaintașilor noștri din diferite epoci. Le-a urmărit cu pasiune studiile, lecturile, contactele intelectuale, ca și reacțiile psihologice, atitudinile de viață, ideile directoare. Cercetarea sa s-a îndreptat îndeosebi asupra păturilor superioare pentru că de acestea vorbesc mai ales izvoarele, dar a tins totdeauna să cuprindă întreaga societate și căldura cea mai mare a rezervat-o totdeauna straturilor largi ale societății, umililor dieci de țirg sau preoți de țară, și, mai ales, țăranimii satelor. E destul să ne gândim la toate acele însemnări pe cărți datorate unor oameni simpli, pe care le-a adunat, la acea „istorie a țării prin cei mici“, de care a încercat să se apropie, sau la analizele creației populare — sentiment și gândire — pe care i le datorăm. Aportul lui Nicolae Iorga la istoria ideilor, a vieții mentale și afective, apare astfel de o rară amploare și el așteaptă încă, în bună măsură, să fie cercetat.

## XXI

# PATRIOTISM ȘI CUNOAȘTERE ISTORICĂ

Patriotismul este un sentiment natural, ieșit din legătura nemijlocită cu o grupare umană și un teritoriu anumit. El cunoaște însă trepte și intensități diferite și își merită cu adevărat numele când trece de la simplele stări afective la capacitatea de determinare a unor atitudini, a unui tip de comportament, când devine izvor de fapte. La acest stadiu, el se întâlnește cu alte sentimente și convingeri privitoare la societate și îndatoririle sociale, întărindu-se reciproc și contribuind laolaltă la crearea unei facturi psihice care orientează întreaga activitate a cetățeanului activ între semenii săi. Ca orice sentiment, patriotismul este susceptibil de dezvoltare și de modelare, prin cunoaștere, prin reflexie și, de bună seamă, prin puterea exemplului. Unul din mijloacele cele mai apte de a dezvolta sentimentul patriotic este, incontestabil, cunoașterea trecutului. Ea îi conferă o dimensiune în plus, căci adaugă solidarității cu prezentul solidaritatea cu generațiile ce ne-au precedat în sinul aceleiași societăți.

Pentru a-și îndeplini funcțiunile sociale — între care și aceea de a cultiva sentimentul patriotic —, istoria trebuie să fie reconstituire științifică, judecată critică și evocare vie. Nimeni nu contestă întinsa acțiune — bună sau rea, după cazuri — pe care au exercitat-o, din cele mai vechi timpuri, mitul, amintirea legendară, imaginea simplificatoare a trecutului. Evident, nu de acestea avem nevoie, căci nu prin ele se formează patriotul luminat. Acestuia îi trebuie o istorie reală, care să-l ajute la înțelegerea societății în mijlocul căreia își desfășoară propria-i existență creatoare, a națiunii căreia-i aparține. O cunoaștere întreagă, în care elemente materiale și spirituale, clase și figuri conducătoare, condiții obiective și factori subiectivi își găsesc locul firesc în atât de complexul proces al dezvoltării istorice. Istoria trebuie să-i dea cetățeanului sentimentul stăruitorului efort colectiv care a dus la crearea, în cursul veacurilor, a patrimoniului național cu feluritele lui valori. Ea este de aceea datoare să fie deopotrivă atentă la forțele de progres, la elanurile de înnoire, la marile înfăptuiri, ca și la factorii de frînare, la forțele reacționare — dinăuntru și din afară —, la eșecuri și întârzieri istorice.

Apartenența la un popor este un fapt biologic. Apartenența la o națiune este — se știe — un act permanent de adeziune. Dar națiunea este o formațiune istorică, o sumă de valori creată în timp, pe care

trebuie să le cunoști pentru ca să și le asumi. Orice cercetare a națiunii actuale este insuficientă, dacă nu i se adaugă cunoașterea drumului străbătut pentru a se ajunge aici, geneza structurilor ei psihice, universul ei mental, experiența ei istorică. Aceasta nu înseamnă vreo îndreptare spre imobilism, spre respectarea a tot ce este, pentru că vine din trecut. Dimpotrivă, tocmai pentru că istoria este continuă dezvoltare, ea orientează spiritul spre viitor, îl face să accepte înnoirea, transformarea, ca o condiție a existenței. A-ți asuma patrimoniul spiritual al unei națiuni nu se mărginește la a adera la el, a-l purta oarecum pe umeri, ci implică totodată obligația de a-l spori și a-l adapta, permanent, la nevoile prezente ale societății. Ca și indivizii, națiunile au calități și defecte, ieșite ele însele, în bună măsură, din condițiile dezvoltării istorice. Așa cum medicul își studiază atent pacientul pornind de la maladiile și traumatismele psihice ale copilăriei, educatorii națiunii — și, pînă la urmă, fiecare din noi sîntem datori să ne fim propriul educator — trebuie să-și cunoască antecedentele, lîngul trecut în care s-a format. A face elogiul necondiționat al națiunii, a o lăsa să se lege în iluzii despre ea însăși, nu e o dovadă de iubire, după cum a recunoaște lipsurile națiunii tale nu vrea să spună a o iubi mai puțin.

O tentație căreia se cuvine să știm a-i rezista este aceea de a transpune în trecut realități ale unor timpuri mai noi, dar care n-au putut prinde viață decît în anumite condiții sociale, politice și culturale. Oricît ne-ar fi acestea de scumpe, nu avem dreptul să atribuim unor oameni de altădată gînduri, atitudini și mobiluri de fapte pe care circumstanțele obiective ale existenței lor nu le îngăduiau să le aibă. Trebuie să ne ferim de modernizarea trecutului, tocmai pentru că el reprezintă un îndelung și anevoios proces de naștere a societăților moderne, după cum legitima noastră dorință — și obligație — de a-i limpezi liniile de evoluție nu se poate confunda cu excesiva lor simplificare. Nu avem nici a înobilă trecutul, pentru că, cu cîtă muncă și suferință omenească a cuprins, — și dincolo de tot răul ce a cunoscut, dar pentru binele către care a tins totdeauna — este și așa suficient de nobil.

Cea mai mare dificultate a educației patriotice prin studiul istoriei — și, în genere, a oricărei educații patriotice — stă însă în găsirea unui just echilibru între național și universal. Orice patrimoniu național e sacru, și tocmai de aceea nu trebuie absolutizat. Dezvoltarea atașamentului față de națiune se cere permanent echilibrată prin aceea a conștiinței de a aparține umanității. Fără de cunoașterea istoriei universale, istoria patriei nu poate da decît o imagine deformată, pentru că e centrată pe ea însăși. Integrarea istoriei naționale în istoria universală implică schimburi permanente în amîndouă direcțiile și o evaluare justă a aportului propriu la dezvoltarea generală. Acest aport nu se cade a fi nici minimalizat, nici supraprețuit, ci cunoscut în realitatea lui efectivă.

În educarea patriotică prin istorie, rolul esențial revine învățămîntului istoric din școlile de diferite grade. De aici marea atenție care se cere față de locul acordat acestei discipline, cu atît de întinse posibilități în formarea spirituală a omului și în desăvîrșirea cetățeanului, dar și față de pregătirea cadrelor didactice, de programele de învățămînt, de metodele de transmisiune a cunoștințelor. Alături de școală, o serie tot mai numeroasă de alți factori concură la răspîndirea cunoștințelor istorice

și la educarea patriotică prin cunoașterea trecutului : cartea care face legătura dintre cercetarea specialistului și marelui public, revistele și ziarele, televiziunea și emisiunile radiofonice etc. Un ascutit sentiment de răspundere se cere tuturor acestor organe de difuziune, ca și omului de știință care reconstituie trecutul. Nu trebuie nici o clipă uitat că ne aflăm tocmai într-unul din acele domenii în care cunoștințele se asociază mai strâns cu stări de spirit și sentimente — de aici și capacitatea educativă a istoriei — și de aceea țelurile urmărite trebuie să fie limpezi pe toate treptele. Fără de podoabele ieftine ale falsei literaturi ca și fără de retorică patriotardă, ocolind senzaționalul și romanțiosul, slujitorii istoriei trebuie să transmită, cu căldură și luciditate, chipul real al trecutului. Al unui trecut care, slujind ca instrument de autocunoaștere pentru o națiune, îi luminează drumurile, fără a uita s-o învețe că patriile nu sînt decît modalitatea necesară de existență a omenirii înseși.

## NOTE ȘI COMENTARII

Pentru motivele explicate în *Nota asupra ediției*, am crezut necesar ca notele referitoare la studiile cuprinse în volum să fie redactate în aceeași limbă ca textul respectiv, cu atât mai mult cu cât, în unele cazuri, existau notele autorului, pe care acestea caută doar a le întregi, aducându-le, cum se spune, „la zi” sau indicând împrejurările în care fiecare studiu a fost conceput și, de cele mai multe ori, publicat.

### I

#### PROBLÈMES MAJEURS ET ORIENTATIONS DE LA RECHERCHE DANS L'ÉTUDE DE L'ANCIENNE CULTURE ROUMAINE

Publié dans la „Revue roumaine d'histoire”, IX, 3, 1970, p. 485—506. Cette communication, à la fois perspective cavalière d'un sujet sur lequel l'auteur devait souvent revenir encore, surtout au bénéfice d'un public étranger, et aperçu des plus récentes études roumaines qui lui avaient été consacrées, fut présentée au colloque franco-roumain d'histoire, le 6 octobre 1969 (voir le compte-rendu, par P. Cernovodeanu et S. Columbeanu, dans la „Revue roumaine d'histoire”, IX, 2, 1970, p. 355—360). M. Berza y participait avec ses collègues A. Oțetea, Ion Nestor, H. H. Stahl et Ștefan Pascu, tandis que la délégation française comptait comme membres Alphonse Dupront, Jacques Bertin, Georges Duby, Pierre Chaunu et François Furet. On remarquera que les communications d'Alphonse Dupront (*Problèmes et méthodes d'une histoire du mental collectif*) et de François Furet (*Histoire du livre dans la société moderne. Recherches, méthodes, problématique*) portaient sur des thèmes proches de celui que traitait M. Berza.

Il ne peut être question, ici-même, de renouer avec l'effort de l'auteur de dresser une bibliographie des recherches sur l'ancienne culture roumaine. Une quinzaine d'années après, le volume de cette bibliographie devrait être, au moins, doublé. Cependant, il ne sera pas superflu d'ajouter quelques éclaircissements à propos de tel ou tel problème auquel M. Berza a touché dans ces observations et qui, parfois, a été repris ensuite.

Ainsi, sur la messe latine chez les Roumains du Haut Moyen Âge, question dont l'intérêt fut relevé par M. Dupront à l'occasion même du colloque, voir à présent la note de R. Constantinescu, dans „Studii și materiale de istorie medie”, VI, 1973, p. 173—177. Le même auteur, *ibid.*, p. 177—182, a identifié plus de quarante manuscrits slavons des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, dont il suppose qu'ils se trouvaient déjà à l'époque sur le territoire roumain (pourtant, R. Constantinescu,



*The Oldest Liturgy of the Rumanian Church: Its Sources and Diffusion*, Rumanian Studies, 2, 1972, met en doute l'existence d'une culture slave pour le clergé séculier roumain avant le XV<sup>e</sup> siècle).

Le jugement de N. Cartoian au sujet de la culture slave, cité par M. Berza, se trouve dans *Istoria literaturii române vechi*, I, Bucarest, 1942, p. 25. On a réédité cet ouvrage en 1980 (avec une préface par Dan Zamfirescu et une postface par Dan Simonescu), ainsi que les deux volumes du même auteur, *Cărțile populare în literatura românească*, I—II (éd. par Al. Chiriacescu, avec un avant-propos par Dan Zamfirescu et une postface par Mihai Moraru, Bucarest, 1974), dont la première édition remontait à 1929 et, pour le second tome, à 1938.

Sur les livres populaires roumains à sujet profane, il existe désormais une excellente bibliographie, par Mihai Moraru et Cătălina Velculescu : il s'agit des premiers volumes de *Bibliografia analitică a literaturii române vechi* (I—II, Bucarest, 1976 et 1978), publication dirigée par I. C. Chițimia. Voir aussi Cătălina Velculescu, *Cărți populare și cultură românească* (Bucarest, 1984).

Une étude spéciale — après celle d'Em. Turdeanu dans „Cercetări literare”, I, 1934, p. 1—46 — a été consacrée au roman de Barlaam et Josaphat, par Dan Horia Mazilu, *Varlaam și Ioasaf. Istoria unei cărți*, Bucarest, 1981. Du même auteur. *Udriște Năsturel* (Bucarest, 1974) est une thèse de doctorat du type „la vie et l'œuvre”.

Le répertoire des manuscrits de chroniques auquel M. Berza faisait allusion est l'ouvrage d'I. Crăciun et A. Ilieș, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne, sec. XV—XVIII privind istoria României* (Bucarest, 1963).

Faute de la suite du catalogue des manuscrits slaves de la Bibliothèque de l'Académie, rédigé par P. P. Panaitescu — dont un premier volume est paru en 1959, l'impression du second étant seulement annoncée —, on possède à présent un catalogue des manuscrits de Jassy et de Cluj-Napoca, au nombre total de 181 (Elena Lința, *Catalogul manuscriselor slavo-române din R. S. România*, I—II, Bucarest, 1980), ainsi qu'un autre qui comprend encore 65 manuscrits conservés à Bucarest (Elena Lința, Lucia Djamo-Diaconiță, Olga Stoicovici, *op. cit.*, III, Bucarest, 1981). Les 50 manuscrits de Brașov s'y ajoutent dans un volume publié par Elena Lința en 1985.

Nous devons une édition philologique très soignée des premiers documents en roumain à Al. Mareș et à ses collaborateurs, *Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea*, Bucarest, 1979. Un choix de textes slavo-roumains et latino-roumains accompagne le dictionnaire de l'ancien roumain (fin du X<sup>e</sup> — début du XVI<sup>e</sup> siècle) par G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi*, Bucarest, 1974.

Un nouveau catalogue des manuscrits roumains de la Bibliothèque de l'Académie est déjà arrivé à enregistrer 3 100 titres (G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, I—II, Bucarest, 1978 et 1983).

Il faut également signaler quelques rééditions d'études importantes, dont la plupart datent d'avant 1970, dans les recueils suivants : P. P. Panaitescu, *Contribuții la istoria culturii românești*, éd. par Silvia Panaitescu, avec une préface, des notes et une bibliographie par Dan Zamfirescu, Bucarest, 1971 ; I. C. Chițimia, *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, Bucarest, 1972 ; Virgil Căndea, *Rățunea dominantă*, Cluj-Napoca, 1979 ; Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Bucarest, 1981.

Pour toute la période ancienne de la culture roumaine (X<sup>e</sup>—XVII<sup>e</sup> siècles) on tirera le plus grand profit des travaux du professeur G. Mihăilă, à présent réunis dans deux recueils d'études, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române*

*vechi* (Bucarest, 1972) et *Cultură și literatură română veche în context european, studii și texte* (Bucarest, 1979).

Deux livres que M. Berza cite comme étant sous presse ont paru depuis : d'abord, celui d'Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași* (Bucarest, 1971 ; la traduction en français d'un original beaucoup plus développé que le texte de l'édition roumaine — *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, 1974), ensuite celui d'Alexandru Duțu, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine* (Bucarest, 1971, suivi de sa version roumaine, *Cărțile de înțelepciune în cultura română* Bucarest, 1972).

De plus, parmi les nombreux ouvrages d'Alexandru Duțu, on doit surtout voir ceux-ci : *Sinteză și originalitate în cultura română (1650—1848)*, Bucarest, 1974 (— *Romanian Humanists and European Culture*, 1977) ; *Cultura română în civilizația europeană modernă*, Bucarest, 1978 (*European Intellectual Movements and Modernization of Romanian Culture*, 1981) ; *Literatura comparată și istoria mentalităților*, Bucarest, 1982.

L'étude de la principale œuvre de l'historiographie valaque du XVII<sup>e</sup> siècle a été complètement renouvelée par Virgil Cândea, *Letopisețul Țării Românești (1292—1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim*, „Studii”, 23, 4, 1970, p. 673—692. Cette remarquable découverte documentaire appelle des commentaires et les érudits qui l'ont accueillie avec intérêt se sont déjà risqués à en tirer parti, en proposant plusieurs interprétations, encore contradictoires.

Des classiques de la littérature roumaine ont été édités selon les exigences de la méthode philologique et de la critique historique : Dosoftei, *Opere*, I, éd. par N. A. Ursu, avec une introduction par Al. Andriescu, Bucarest, 1978 ; Antim Ivireanul, *Opere*, éd. par G. Ștrempel, Bucarest, 1972 ; Nicolae Costin, *Ceasornicul domnilor*, éd. par G. Ștrempel, Bucarest, 1976 ; deux des chroniques du même auteur ont été publiées dans *Opere*, I, éd. avec une riche introduction par C. A. Stoide et I. Lăzărescu et une préface par G. Ivănescu ; Ion Neculce, à lui seul, a eu la chance d'être deux fois édité, d'abord par Zamfira Mihail et Paul Mihail, *Cronica lui Ion Neculce copiată de Ioasaf Luca*, avec un avant-propos par Ștefan Ștefănescu, Bucarest, 1980, ensuite par G. Ștrempel, *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, Bucarest, 1982 ; on a signalé récemment une variante des légendes recueillies par Neculce dans un manuscrit du XVIII<sup>e</sup> siècle (voir „Manuscriptum” XI, 3, 1980, p. 17—21). Toujours à propos d'éditions, il y a lieu de rappeler l'ouverture de neuves et larges perspectives sur la critique des textes par Liviu Onu dans son livre, *Critica textuală și editarea literaturii române vechi*, Bucarest, 1973.

Pour la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et le début du siècle suivant, Cantemir est incontestablement le grand nom de la culture roumaine. L'une de ses œuvres les plus attachantes, *Descriptio Moldaviae*, a connu une nouvelle édition en 1973 par les soins de D. M. Pippidi, avec une traduction en roumain par Gh. Guțu, une introduction par Maria Holban, des notes par N. Stoicescu et une étude cartographique par Vintilă Mihăilescu. Dans la collection de ses œuvres complètes sont déjà parus le IV<sup>e</sup> volume (*Istoria ieroglifică*, texte établi par Stela Toma avec une préface par Virgil Cândea, une introduction et des notes par N. Stoicescu, Bucarest, 1973) et le IX<sup>e</sup> (I<sup>e</sup> partie, qui comprend *De Antiquis et Hodiernis Moldaviae Nominibus* et *Historia Moldo-Vlachica*, éd. par Dan Slușanschi, avec la traduction du même et une préface par Virgil Cândea, Bucarest, 1983). En outre, on saura gré à Petru Vaida d'avoir examiné attentivement la question de l'hu-

manisme de Cantemir dans son incitant ouvrage *Dimitrie Cantemir și umanismul* Bucarest, 1972. L'année du troisième centenaire de la naissance de Cantemir a été marquée par la publication de nombreuses études ayant trait à la biographie et à l'œuvre du savant prince de Moldavie ; voir, par exemple, la „Revue des études sud-est européennes“, XI, 4, 1973 ; „Studii“, 26, 5, 1973 ; „Viața Românească“, XXVI, 9, 1973.

Le premier grand dictionnaire de la langue roumaine, rédigé vers 1700 par Theodor Corbea est déjà préparé pour l'impression par Mihai A. Gherman. Une chronique du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle dite de „Pseudo-Amiras“, *Cronica anonimă a Moldovei (1661—1729)* a été éditée par Dan Simonescu, Bucarest, 1975.

Pour les progrès enregistrés par l'étude des Lumières roumaines nous nous bornons à renvoyer aux articles réunis et édités par Pompiliu Teodor, *Enlightenment and Romanian Society*, Cluj-Napoca, 1980, et par Romul Munteanu, *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, I, Bucarest, 1982, qu'il faut compléter par les recherches de Pompiliu Teodor lui-même, *Interferențe iluministe europene*, Cluj-Napoca, 1984.

On ne saurait conclure cette note, qui tâche de suggérer par des précisions ponctuelles la continuation des recherches dont M. Berza avait donné le tableau, sans rappeler deux aspects de sa propre contribution qui n'ont pu être inclus dans ce volume.

En août 1960, à l'occasion du Congrès des sciences historiques de Stockholm, il avait présenté à Uppsala, à l'Association internationale des études slaves, une communication, *Les lettres slaves dans les pays roumains. Recherches et interprétations nouvelles*, dont le texte n'a plus été retrouvé et qui semble n'avoir jamais été publiée. En 1962, à Sinaia, aux Cours d'été de l'Université de Bucarest, il donna une conférence, *La culture roumaine aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles* (21 pages photocopiées).

Dans des chapitres très fournis d'*Istoria României*, II (1962) et III (1964), il avait exposé les principales données sur la culture roumaine du Moyen Âge (en collaboration avec B. Câmpina), ainsi que sur l'enseignement, l'imprimerie, les bibliothèques, la littérature et l'historiographie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles en Moldavie et en Valachie. Ce ne sont pas les résumés effacés qu'on rencontre souvent en pareille occurrence, mais de véritables études où les vues personnelles trouvent, comme il se doit, une expression d'une élégance classique. L'auteur, fidèle à soi même, joignait ainsi aux preuves de ses exceptionnelles qualités d'historien celle, non moins évidente, de son don d'écrivain.

## II

### L'HISTOIRE DES IDÉES DANS LE SUD-EST DE L'EUROPE (XVII<sup>e</sup>—XIX<sup>e</sup> SIÈCLES) : UN PROGRAMME DE TRAVAIL

On trouvera le texte intégral de cet exposé, présenté par M. Berza le 27 décembre 1965, à Bucarest, à la première réunion de la Commission de l'AIÉSEE pour l'histoire des idées dans le Sud-Est de l'Europe et en tant que président de cette commission, dans le „Bulletin de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est européen“, IV, 1—2, 1966, p. 7—19. Le titre est celui que l'auteur lui-même avait fixé dans un projet de réédition de ses écrits dont on a retrouvé plusieurs esquisses parmi ses papiers.

Nous avons pensé qu'il n'était pas nécessaire de reproduire la première partie de ce texte, avec ses explications sur la fondation de l'Association (avril 1963, à

Bucarest) et sur l'organisation du premier Congrès des études sud-est européennes (Sofia, 1966). M. Berza y ajoutait un aperçu des travaux des savants roumains dans le domaine de l'histoire de la culture, ou de l'histoire des idées, qui permettait d'apprécier l'expérience acquise, au moment où leur activité allait être animée par la nouvelle Commission: Ce bilan, encore sommaire, où les noms de N. Iorga, G. Ibrăileanu, E. Lovinesco, Tudor Vianu et Victor Papacostea étaient invoqués comme témoignage d'une tradition fidèlement servie par les générations suivantes, a été repris et développé en 1969 dans un texte du même type „Forschungen und Fortschritte“, une analyse appliquée aux *Problèmes majeurs...* (voir *supra*, p. 1—21). Dans les *Actes* de cette même réunion (p. 63—70) on pourra également lire les Conclusions présentées par M. Berza, qui établissaient des tâches concrètes pour l'activité de la Commission d'histoire des idées (instruments de travail, recherches à collaboration internationale, thèmes de colloques).

Il nous a semblé que, dans un recueil d'études dont le sujet est circonscrit à l'histoire de la culture roumaine, on ne pouvait retenir qu'une partie du rapport de M. Berza, celle ou, tout en suggérant à ses collègues et à ses élèves des recherches à entreprendre, l'auteur avait retracé les moments les plus importants de l'évolution du climat intellectuel dans son propre pays, sans perdre de vue, cependant, l'ensemble du mouvement des idées dans la Sud-Est de l'Europe.

L'esprit dans lequel ce texte fut conçu peut être illustré par un rapprochement significatif. En avouant loyalement son allégeance marxiste, M. Berza écrivait : „res idées ne vivent pas dans une zone éthérée, ne sont pas de pures abstractions“ etc. Robert Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, Editions du Seuil, 1973, p. 7, retrouvera presque les même mots pour combattre la tentation des schémas abstraits : „La pensée, et les œuvres de pensée, ne sont pas — c'est un lieu commun aujourd'hui admis — réalités éthérées qui voguent sur les nuages et redescendent au coeur des sociétés humaines au hasard d'éclairs géniaux et de sautés de vent imprévisibles“. Lieu commun ? Pas tellement, mais il est vrai que l'historien français se réclame de Gramsci, deux pages plus loin, et qu'entre temps Lucien Febvre avait âprement plaidé pour donner aux idées leur détermination sociale, Febvre qui ne voyait pas d'opposition entre Marx et Michelet.

### III

#### QUELQUES REMARQUES SUR LA CULTURE ROUMAINE DU MOYEN-ÂGE

Publié dans la „Revue des études sud-est européennes“, XVIII, 2, 1980, p. 177—180. Ce texte posthume est l'un des derniers, écrits par l'auteur en mai 1978, pendant un voyage au Portugal, où il donna des conférences sur ce sujet aux Universités de Lisbonne, Pôrto et Coïmbre.

### IV

#### CINCI SUTE DE ANJ DE LA CONSTRUIREA MĂNĂSTIRII PUTNA

Comunicare la Academie în ședința publică de la 9 iulie 1966, la care mai participau Teodora Voinescu, C. Cihodaru, N. Corivan, N. Grigoraș și V. Ciobanu. S-a publicat în „Memoriile Secției de Științe Istorice“, seria III, XVI, 100, 1966, p. 571—578

Cu prilejul comemorării, M. Berza publică articolele *Putna* („Contemporanul“, 8 iulie 1966) și *Semnificația istorică a ctitoriei lui Ștefan cel Mare* („Munca“, 10 iulie 1966).

Pînă la acea dată, M. Berza se apropiase treptat și stăruitor de problematica în care se încadrează subiectul acestui text ocazional. A scris despre *Ultimul manuscris mintat din epoca lui Ștefan cel Mare*, „Studii și cercetări de istoria artei“, 2, 1955, p. 109—131 și despre *Stema Moldovei în timpul lui Ștefan cel Mare*, *ibid.*, p. 69—88. O privire asupra personalității și a epocii se găsește în *Etienne le Grand, prince de Moldavie*, „Revue roumaine“, 11, 2, 1957, p. 9—20. În volumul apărut sub redacția lui M. Berza, *Repertoriul manuscriselor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1958, p. 5—12, 13—26, 361—445, el a studiat „arhitectura și decorația sculptată a monumentelor“ și „miniaturi și manuscrise“. Capitolul referitor la „lupta antiotomană și pentru centralizarea statului în vremea lui Ștefan cel Mare“ din *Istoria României*, II, 1962, p. 488—503, este redactat de el. În culegerea de studii îngrijită de el, *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1964, printre alte teme de istorie a artei abordate de Corina Nicolescu, Maria Ana Musicescu, Teodora Voinescu, Sorin Ulea, I. D. Ștefănescu și Emil Lăzărescu, M. Berza prezentase (p. 589—640) *Trei tetraevanghele ale lui Teodor Mărișescul în Muzeul Istoric de la Moscova*. Un studiu introductiv pregătit pentru același volum, *Dezvoltarea studiilor cu privire la epoca lui Ștefan cel Mare* (50 pagini dactilografiate, după cum reiese dintr-un Memoriu de activitate de la 28 februarie 1961) n-a putut apărea atunci.

Despre tradiția lui Dragoș în vremea lui Ștefan, vezi acum cercetările lui Victor Brătulescu, *Biserica de lemn de la Volovăț, adusă de Ștefan cel Mare la Putna*, „Mitropolia Moldovei și Sucevei“, XLIII, 5—6, 1967, p. 414 și urm. și Ștefan S. Gorovei, *Biserica de la Volovăț și mormintul lui Dragoș Vodă*, *ibid.*, XLVII, 5—6, 1971, p. 374—382.

Aluzia la atestarea documentară a casei domnești de la Putna se referă la articolul Corinei Nicolescu, *Locuințe domnești în cuprinsul mănăstirilor în veacurile XV—XVII*, SCIA, I, 3—4, 1954, p. 63—82.

Respectul lui Vasile Lupu pentru monumentele istorice răzbate din instrucțiunile date de el logofătului Racoviță Cehan la 6 august 1635 : „scrii dumneata cum să luom piatră de la curte din Vaslui, ce acesta lucru nu să cade să facem, că nu iaste cu cinste“ (Gh. Ghibănescu, *Surete și izvoade*, III, p. 325—326).

Cu privire la construcția Putnei, M. Berza dispunea de datele publicate de Ion Nestor și colaboratorii săi în rapoartele de săpături din „Materiale și cercetări arheologice“, IV, 1957, p. 265—275, și *ibid.*, V, 1959, p. 611—615. „Ultima“ *Istorie a arhitecturii în România*, citată de M. Berza, este lucrarea cu acest titlu a lui Grigore Ionescu (vol. I, 1963, p. 207). Dovada că biserica actuală a mănăstirii este zidită peste vestigiile ctitoriei lui Ștefan care fusese demolată pînă la nivelul pardoselii sale a fost adusă de N. N. Pușcașu, *Informare asupra săpăturilor de cercetare arheologică efectuate la mănăstirea Putna în anii 1969—1970*, „Buletinul monumentelor istorice“, XLII, 4, 1973, p. 70—72.

Cuvîntarea lui A. D. Xenopol la Putna a apărut în „Convorbiri literare“, V, 1871, p. 187—192, amintirile lui Ioan Slavici care evocă aceeași împrejurare fiind publicate după aproape un sfert de veac (*ibid.*, XXXVII, 1903, p. 923—938, 1006—1015, și XXXVIII, 1904, p. 29—48).

Despre Putna ca monument exemplar, M. Berza scria în 1957, în articolul din „Revue roumaine“ pe care l-am amintit : „Spre a-și putea da seama cineva de strălucirea pe care o reprezenta o biserică moldovenească din vremea lui Ștefan

cel Mare, ca și de varietatea tezaurului de artă al vremii, trebuie să păsească în muzeul mănăstirii Putna, unde se păstrează încă cea mai bogată colecție de piese din cea de a doua jumătate a veacului al XV-lea. Broderii cu fir de aur, argint și mătase somptuoase și calde totodată, cu un impresionant simț al valorilor plastice, obiecte de argintărie, icoane, manuscrise împodobite cu miniaturi și frontispicii cu ornamente geometrice și florale — altele, de deosebit preț, se găsesc în marile biblioteci și muzee de la Viena, München și mai ales Moscova și Leningrad —, totul concură pentru a-ți crea simțămîntul unei mari epoci de împliniri artistice, o epocă îndrăgostită de culoare și de forme, senină și adîncă în același timp, ca toate epocile clasice din dezvoltarea unei arte“.

În același articol, istoricul remarca valoarea de simbol a lui Ștefan în conștiința populară : „În el întrupează poporul virtuțile unui conducător ; numele lui sintetizează o epocă, momentul de cea mai înaltă împlinire în istoria unei țări, un fel de vîrstă de aur. Și poporul, fără îndoială, are dreptate“. Învățații sînt însă chemați să analizeze și să recompună prin anevoioasa lor strădanie, totdeauna neîmpăcată, o viziune mai complexă decît mitul. Acesta este sensul avertismentului din 1973, cînd, în introducerea la primul volum al scrierilor lui Barbu Cîmpina, M. Berza nu se sîia să-i mustre pe oamenii de știință ispitiți de superficialitate sau, în cel mai bun caz, fascinați de legendă : „Ștefan însuși, marele nostru Ștefan, cum să se fi modelat oare îndelung pe sine însuși, în contactul cu evenimentele pe care a ajuns să le domine, cînd e atît de îmbietoare imaginea lui Făt-Frumos venit pe un cal alb ca să schimbe dintr-o dată, prin nemărginita lui vrajă, fața unei țări ?“

Totodată însă, ca o problemă a generației sale îndeosebi, lui M. Berza i-a fost caracteristică stăruitoarea căutare a drumului de întoarcere pe care concluziile cercetării istorice l-ar străbate către poporul de ale cărui aspirații ea nu trebuie să fie străină.

La împlinirea a 500 de ani de la întemeierea mănăstirii Putna a fost retipărită cartea lui N. Iorga, *Istoria lui Ștefan cel Mare pentru poporul român*, cu un Cuvînt-înainte, datat iulie 1966, de M. Berza — care, totuși, pregătise această ediție încă din 1957, fără ca apariția ei și a volumului *Cultura moldovenească* să fi fost posibilă atunci. Aceste pagini, stapînite de un cald sentiment de admirație, se încheie cu recunoașterea unei calități morale deosebit de dragi istoricului : „este încrederea în puterile poporului său, încredere nu ieșită dintr-un entuziasm facil, care se poate spulbera la prima furtună, ci izvorită din cunoașterea adîncă a virtuților și înfăptuirilor lui în necurmata scurgere a veacurilor“.

## V

### OPERA LUI NEAGOE BASARAB ÎN CONȘTIINȚA SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI

Cuvînt de deschidere a sesiunii științifice dedicate culturii române în epoca lui Neagoe Basarab rostit la 14 octombrie 1971, la Curtea de Argeș. S-a tipărit în *Neagoe Basarab, 1512—1521, la 460 de ani de la urcarea sa pe tronul Țării Românești*, volum omagial publicat de Societatea culturală „Neagoe Basarab“ din Curtea de Argeș, București, 1972, p. 39—43. Despre „grandioasele festivități“ și despre „acest volum, veritabil tezaur de informație și valoros act de cultură“, vezi Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, p. 106.

Ceea ce își propunea M. Berza, în limitele impuse de situație, dar moderiad euforia festivă, era să fixeze locul momentului Neagoe Basarab în istoria culturii

românești (exact tema intervenției lui Emil Lăzărescu, cuprinsă în același volum, p. 111—119, amîndouă textele fiind în deplin acord).

Impresiile lui Henri Grégoire au fost publicate în „Neamul Românesc”, XIX, 93, 23 aprilie 1924, și în „Echos d'Orient”, XXV, 1925. Vezi și C. Marinescu, *Compte-rendu du premier Congrès international des études byzantines — Bucarest, 1924*, București, 1925.

În legătură cu monumentele de care e vorba aici sînt de văzut Maria Ana Musicescu și Grigore Ionescu, *Biserica Domnească din Curtea de Argeș*, București, 1976, și Emil Lăzărescu, *Biserica mănăstirii Argeșului*, București, 1967. Ediția *Învățăturilor* este cea dată, pentru textul românesc, de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o traducere a fragmentelor din originalul slavon de G. Mihăilă, cu introducerea și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă, București, 1970.

Se va remarca prudența cu care autorul se apropie de problema controversată a paternității *Învățăturilor*. Era și punctul de vedere pe care-l afirmase față de noile date descoperite și interpretate de L. Vranoussis, cu un an în urmă, la Congresul de studii sud-est europene de la Atena.

Cum înregistrarea pe bandă magnetică a discuțiilor de atunci a fost produsă în 1981 de Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, p. 312—316, ne îngăduim și noi să cităm o parte din concluziile lui M. Berza, care prezidase ședința de la 11 mai 1970 în care prof. Vranoussis a prezentat manuscrisul de la Athos al lui Manuil din Corint: „Eu cred că punctul definitiv cîștigat este *contemporaneitatea* operei cu domnia lui Neagoe Basarab. Deja partizanii secolului al XVII-lea pierduseră poziția și chiar Panaitescu, a cărui importantă contribuție a fost evocată aici, făcuse în ultimii ani de viață concesii destul de serioase, adică părea să incline mai degrabă către a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Dar chiar de atunci, de la ultimele cercetări publicate de Panaitescu, s-au ivit o serie întregă de studii (...) care toate se raliau la teza contemporaneității operei. Acum avem argumentul decisiv. Asupra acestei chestiuni nu se va mai putea reveni. Există și cel de al doilea aspect (...), al raporturilor dintre voievod și autorul efectiv, acel care a ținut pana în mînă. Acest aspect va fi discutat probabil îndelung, dar eu cred că, chiar dacă — așa cum spunea colegul meu Năsturel — rolul lui Neagoe Basarab se va vedea diminuat, pînă la urmă partea sa tot va rămînea importantă. De altfel, eu nu cred că Manuil din Corint ar fi putut pune sub numele voievodului român niște *Învățături* fără să se fi aflat în direcția generală a gîndirii acestui voievod (...) Ceea ce este mai important decît paternitatea directă sau indirectă a acestei opere este faptul că ea rămîne un izvor esențial pentru gîndirea politică și socială de la începutul veacului al XVI-lea. Este adevărat că ea pierde puțin din originalitatea ei românească dar cîștigă, cum s-a subliniat aici, în orizontul ei sud-est european în general și în ce privește semnificația sa pentru relațiile culturale dintre greci și români. Eu cred că este o compensație în aceasta pentru ceea ce pierdem dinspre partea orgoliului național”.

În sfîrșit, pentru atenția pe care M. Berza o acorda *monumentului istoric* indeobște, prezentă și în paginile sale despre Curtea de Argeș, nădăjduim că cititorul va medita la următorul pasaj dintr-o conferință inedită la radio, ținută la 15 mai 1976: „El vorbește orișicui dacă vrea cîtuși de puțin să-l asculte Vorbește prin partea de frumos pe care o cuprinde și la care nu rămîne nimeni insensibil, prin capacitatea de evocare a trecutului pe care o are, prin contactul direct cu oamenii altor vremuri pe care ți-l mijlocește, prin acel sentiment de reverență față de gîndurile, năzuințele, strădaniile acelor oameni, pe care-l face să se nască. Un sentiment al istoriei, care dă o dimensiune în plus, aceea a timpului, suflului omenesc.

Cu atât mai mult acestea se adevăresc cînd e vorba de monumentele patriei tale, care te duc în lumea strămoșilor și te învață drumul lung care a dus pînă la tine. Nu este cunoaștere întregă a propriului popor fără de cunoașterea istoriei lui și nu este cunoaștere istorică trăită sufletește și creatoare de atitudini fundamentale în viață fără de acest contact cu urmele vieții ale trecutului care sînt monumentele istorice“.

## VI

### MIHAI VITEAZUL ȘI UNIREA ȚĂRILOR ROMÂNE

Comunicare în ședința plenară a sesiunii științifice organizate la Alba Iulia în mai 1975 cu prilejul bimilenarului orașului și a 375 de ani de la prima unire a țărilor române. Textul a fost publicat în volumul omagial *Ștefan Mateș la 85 de ani*, Cluj-Napoca, 1977, p. 255—261, de unde îl reproducem.

Aceste pagini, pilduitoare prin cîntărirea atentă a informației, nu aparțin doar istoriei politice. Nici nu e numai un portret adăugat astfel seriei care intrunește în același volum pe Cantemir, Neculce și alți cărturari. Notînd că acțiunea lui Mihai Viteazul a anticipat asupra afirmării unității etnice în cultura română din veacul al XVII-lea și că amintirea ei exemplară a avut o funcție în constituirea ideologiei naționale din secolul al XIX-lea, M. Berza pune problema moștenirii istorice care se impune treptat în gîndirea politică pînă cînd ajunge a o dirija. De asemenea, este de relevat explicația împrejurărilor în care s-au format pe rînd poporul român, națiunea și, în cele din urmă, statul unitar modern.

## VII

### MATEI AL MIRELOR ȘI CRONICA CANTACUZINEASCĂ

Este primul articol al autorului, semnat M. T. Berza, de fapt, cum se precizează în notă, lucrarea unui student în anul II în seminarul lui Ilie Mînea. S-a publicat în revista de la Iași „Cercetări istorice“, IV, 2, 1928 (1929), p. 117—126, după ce I. Mînea editase el însuși *O versiune a cronicii lui Stoica Ludescu*, *ibid.*, I, 1925, p. 2—7.

Comentariul lui N. Iorga nu întîrzie, într-o notiță din „Revista istorică“, XV, 4—6, 1929, p. 173 : „D. M. T. Berza notează cu de-amănuntul împrumuturile lui Stoica Ludescu din cronica grecească a lui Matei al Mirelor. Ar voi să fi fost și un izvod românesc, poate și ca inspirator al lui Matei — martur ocular acesta —, ceea ce pare greu de admis“. În studiul introductiv la *Cronicari munteni*, ed. M. Gregorian, I, București, 1961, Eugen Stănescu reține totuși această posibilitate : „Încă în prima sa lucrare (...), M. Berza a pus problema dacă anonimul cantacuzinesc a folosit *direct* aceste izvoare sau numai un izvor intermediar. Problema — după părerea noastră — se pune astfel pentru toate părțile componente ale cronicii și anume dacă nu cumva există mai multe sau un singur izvor intermediar“ (p. IX, n. 4). Fără a se referi direct la ipoteza lui M. Berza, P. P. Panaitescu, *Inceputurile istoriografiei în Țara Românească*, SMIM, V, 1962, p. 215, considera că „pentru această vreme [1600 ?—1632] nu exista o cronică a Țării Românești scrisă de un contemporan [român], de vreme ce compilatorul se vede silit să se informeze dintr-o scriere străină, tipărită la Veneția în 1638“.



Cel ce a revenit asupra subiectului a fost Dan Simonescu, în articolul *Le chroniqueur Mathieu de Myre et une traduction ignorée de son „Histoire“*, RESEE, IV, 1—2, 1966, p. 81—114 (indeosebi p. 90—91): „În studiul menționat mai sus, profesorul M. Berza, făcînd judicioase comparații de texte, ne-a demonstrat că asemănările neesențiale între *Cronica Cantacuzinilor* și *Istoria* lui Matei sînt mai puțin semnificative decît diferențele ce se constată între cele două texte și că această interdependență s-ar putea datora folosirii aceluiași izvor de către cei doi croniciari“. Pentru prof. Simonescu, din traducerea în românește și adaptarea cronicii versificate a lui Matei al Mirelor a rezultat un arhetip, ulterior dispărut, din care derivă atît Letopisețul cantacuzinesc — în forma sa din ms. 13 de la Neamțu — cît și ms. 2591 de la Biblioteca Academiei — prima parte a unei *Istorii paralele a Țării Românești și Moldovei* pe care d-sa o atribuie lui Axinte Uricariul. Cel puțin aceasta ni se pare concluzia ce se desprinde din argumentele eruditului istoric literar, deși demonstrația oscilează între indicarea lui Axinte drept traducător și presupunerea ca traducerea să i se datoreze altui cărturar de la începutul secolului al XVIII-lea. Revine a spune că nici Letopisețul cantacuzinesc, a cărui copie de la Neamțu datează din 1735 și provine din Țara Românească, nu ne e cunoscut decît într-o versiune tîrzie, elaborată în deceniile al 2-lea și al 3-lea ale aceluiași secol. Totuși, prof. Simonescu este unul din editorii *Letopisețului cantacuzinesc*, a cărui datare „la cîțiva ani după anul 1690“ a susținut-o.

Îndată după apariția ediției Grecescu-Simonescu, dînd la iveală *O copie necunoscută a Letopisețului cantacuzinesc* („Mitropolia Olteniei“ XIII, 7—9, 1961, p. 498—549), I. T. Georgescu puse problema raportului dintre manuscrisul de la Neamțu și scrierea lui Matei al Mirelor, cu precizări prețioase în sensul că relația între aceste texte este deosebit de strînsă și că autorul copiei din 1735 n-a făcut decît să transcrie o traducere anterioară.

În acest punct al discuției a intervenit Dan Zamfirescu, care consacră în *Studii și articole de literatură română veche*, București, 1967, p. 184—204, o analiză substanțială mărturiilor utilizării lui Matei al Mirelor de către „alcătuitoarii *Cronicii Țării Românești* (termen cu care vom desemna cronica oficială redactată la mijlocul secolului al XVII-lea)“. Prin deplasarea momentului în care s-a tradus textul lui Matei al Mirelor „în vremea lui Matei Basarab“ — de cînd, după Panaitescu, s-a admis că datează cronica premergătoare Letopisețului cantacuzinesc —, imaginea devine mult mai convingătoare: istoria Țării Românești în anii 1602—1618 a fost tradusă cu prescurtări după Matei al Mirelor — precum afirmase, cel dintîi, N. Iorga —, n-a existat decît o singură traducere și aceasta a fost transcrisă integral de Florea logofătul în 1735, pe cînd varianta cantacuzinească e o prelucrare a ei, cu omisiuni, toate explicabile prin interesul politic al familiei Cantacuzino, și informații suplimentare, provenind din aceeași sursă.

Astfel, sugestia lui M. Berza că atît cronicarul Cantacuzinilor cît și Matei al Mirelor au folosit același izvor s-ar elimina de la sine. Deși M. Berza n-a răspuns niciodată la diferitele luări de poziție față de ipoteza sa, o comparație între ea și ele se impune, fără a întrece marginile fixate comentariului nostru.

În primul rînd, într-un exemplar al extrasului din 1929, ajuns recent în posesia noastră, există o intervenție în text a autorului — contemporană cu dedicația, deci imediat după publicare — în scopul de a clarifica concluzia articolului: „Poate izvorul comun a fost *acea cronică a Buzeștilor* și atunci faptul că pentru începutul domniei lui Radu Șerban sînt aproape identice cronica cantacuzinească și cronica fostului egumen de la mănăstirea Dealului arată că vremea de la care acestea două se deosebesc ar fi un indiciu pentru sfîrșitul cronicii Buzeștilor“. Tot Dan Zamfi-

rescu, în două articole din *Contribuții la istoria literaturii române vechi* (București, 1981, p. 383—459; primul figurînd și în culegerea din 1967, p. 205—231), a căutat dovezi că cronica Buzeștilor nu se oprea în mai 1600, ci în septembrie 1600, și că a fost redactată înainte de 1618, cu alte cuvinte că „redactarea buzească a cronicii se oprea unde s-a oprit și epopeea familiei lor“ (*Contribuții*, p. 459, n. 110): la despărțirea lor de Mihai Viteazul.

În realitate, Buzeștii și cumnatul lor, Theodosie Rudeanu, al cărui condei, probabil, l-au întrebuințat, au continuat să dețină cele mai înalte demnități și în timpul domniilor următoare. Dacă „jitiia răposatului Mihai vodă“ se oprea în 1600 și a fost completată *după 1638* — data primei ediții a lui Stavrinov (cf. V. Grecu, în „Codrul Cosminului“, X—XII, 1940, p. 547—549) — cronica de familie n-avea nici un motiv să nu-și urmeze cursul. De aici atenția arătată în textul ce a stat la baza *Letopiseșului cantacuzinesc* (ed. Grecescu-Simonescu, p. 83—87) unor episoade ca biruința împotriva lui Simion Movilă, alegerea lui Radu Șerban ca domn la Cîrstienești, datorată acolorași Buzești, mai puternici decît oricînd, și moartea eroica a lui Stroe Buzescu. Mai mult, chiar acolo unde M. Berza crezuse că „nu găsim în cronicarul muntenesc nici știrea că domnul însărcină atunci [în 1603] pe banul Preda cu strîngerea oștilor“ — informația există atît în versiunea de la Neamțu și în ms. 2591, cît și la Matei al Mirelor.

Intercalarea episodului din 1602 (lupta de la Teișani, „în gura Teleajenului“, dintre Radu Șerban și Simion Movilă, în care Stroe a fost rănit mortal), în *Letopiseșul cantacuzinesc* în intervalul 1603—1610, este un indiciu că autorul compilației a recurs și la cronica Buzeștilor. La această observație a lui M. Berza (care vorbește de „Preda“, în loc de Stroe, din cauza erorii pe care un manuscris o repetă după altul), Dan Zamfirescu n-a răspuns. Din faptul că Matei al Mirelor nu menționează nicăieri luptele cu Simion Movilă și își începe *Istoria* din 1603, data venirii sale în țară, se poate trage concluzia că el a considerat inutil să repovestească evenimente care, ca și domnia lui Mihai Viteazul, fuseseră deja relatate. Cronică Buzeștilor nu-i putea fi necunoscută, deoarece Ianachi Catargi, banul, căruia Matei îi dedică forma a treia, cea mai dezvoltată, a *Istoriei*, era ginerele lui Radu Buzescu. Pentru sfîrșitul cronicii, plecarea în Moldova a lui Theodosie, trecut vremelnic în tabăra opusă Buzeștilor, în toamna anului 1602, oferă un *terminus ante quem* plauzibil, Preda și Radu stingîndu-se din viață în 1608—1610.

În ultima vreme, cercetările lui Damaschin Mioc („*Letopiseșul brancovicesc*“ și *Mihai Viteazul*, în vol. *Mihai Viteazul*, București, 1975, p. 209—223; *Știri de istorie a românilor în „Letopiseșul brancovicesc*“, SMIM, IX, 1978, p. 133—142) au dus la o nouă ipoteză, propunînd pe Theodosie Rudeanu ca autor al unei cronici r\_mănești pentru anii 1594—1618: se înțelege, alta decît cea a Buzeștilor. Dacă pentru prima parte a acestor ane, pînă în 1600, autorul pare a fi fost un român dunărean, bun cunosător al locurilor și împrejurărilor de pe ambele maluri ale fluviului, partea următoare ar fi putut fi scrisă și de un grec, care scria: Lupt „românul“, care-l sootea „grec“ pe Alexandru Iliăș, căruia, ca și lui Neofit (editorul lui Stavrinov), Basta îi era cunoscut ca „un serdar neamț“ și care pronunța întocmai ca Matei al Mirelor unele nume straine: „Koroski“ sau „Gabro“.

Ceea ce a schimbat însă cu totul datele problemei față de situația de acum 55 de ani, cînd M. Berza își publica articolul, este *Letopiseșul Țării Românești (1292—1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim*, editat de Virgil Cîndea în „Studii“, 23, 4, 1970, p. 673—692. Datorită acestei excepționale descoperiri ne este astăzi îngăduit să vedem cum arăta cronica — mai tirziu prelucrată de Stoica Iudăscu — la mijlocul veacului al XVII-lea Lacuna pe care o reprezintă domnia

lui Mihai Viteazul se explică prin dispariția cronicii sale oficiale și prin necunoașterea cronicii Buzeștilor. Totuși, „istoriile despre el alcătuiesc o carte întregă“ : e vorba de poemul lui Stavrinou, *tipărit*. O dovadă că s-a folosit ediția din 1638 este afirmația inexactă că Mihai ar fi domnit 13 ani, așa cum nu se spune în text, ci în prefața ieromonahului Neofit (cf. Em. Legrand, *Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turquie et aux Principautés Danubiennes*, Paris, 1877, p. 18).

Textul tălmăcit de Macarie în arabă era scris în grecește, limbă în care fusese redactată și *Istoria* lui Matei al Mirelor. Între ele există diferențe de neînțeles dacă Macarie ar fi avut sub ochi originalul *Istoriei* : o confuzie între Alexandru II și Mihnea Turcitul (cf. Papiu-Ilarian, p. 336, și Cândea, p. 689) sau știrea despre uciderea lui Ștefan Tomșa de către sultan, informație care nici nu provine de la Matei al Mirelor, nici nu corespunde realității.

În schimb, războaiele Movileștilor, captivitatea lui Korecki, răscoala lui Lupu Mehedințeanul sînt corect relatate, ca la *Matei*, deși într-o formă „prescurtată“ : este chiar partea în care varianta lui Macarie se apropie cel mai mult de letopiseșul românesc din Muntenia așa cum el ni s-a păstrat în copia de la Neamțu. Deoarece cărturarul arab n-a șovăit să transcrie atîtea detalii din istoria mai veche a Țării Românești — toate bătăliile, toate conspirațiile și toți претенdenții din secolul al XVI-lea — această abreviere nu i se poate atribui lui, ci autorului al cărui text l-a tradus, căci Macarie n-a cunoscut direct *Istoria* egumenului de la Dealu.

Din textul Anonimului grec, a cărui identitate nu vom căuta, deocamdată, să o precizăm, lipsesc *domnia lui Radu Șerban* — relatată amănunțit de Matei al Mirelor — și *portretul favorabil al lui Alexandru Iliăș* — căruia Matei îi dedicase un amplu discurs parenetic. Astfel se conturează treptat posibilitatea ca un cărturar de la curtea învățatului domn Radu Mihnea să fi scris în proză greacă o cronică a anilor 1611—1618 pe care Matei al Mirelor n-a făcut decît s-o completeze și s-o versifice. Această variantă în proză, *mai scurtă*, nu „prescurtată“, e cea care a intrat în „letopiseșul brancovicesc“ (anii 1602—1618) și apoi a fost înădătită cu traducerea în grecește a cronicii mai vechi (anii 1292—1593), servind drept bază versiunii arabe a lui Macarie. Letopiseșul cantacuzinesc preia însă, de la varianta românească precedentă, traducerea *Istoriei* înseși a lui Matei. *Istoriile domnilor Țării Românești*, referindu-se la „un istoric vlădică, anume Matthei de la Mira“, vor utiliza o ediție venețiană a originalului.

Tot ce știm despre opera prelatului caligraf confirmă această interpretare. Primul său text cu caracter istoric, în grecește, în proză, scris în 1611, consemna direct, neîntîrziat, expediția lui Gabriel Báthory în Țara Românească și revanșa cîștigată de Radu Șerban în Transilvania (ed. N. Iorga, *Manuscripte din bibliotecă străine relative la istoria românilor. Întîiul memoriu*, AAR, m.s.i.e., s. II, t. XX, 1898, p. 240—247). Foarte probabil, chiar inscripția slavonă de la Dealu care consemnează devastarea săvîrșită de invadatori în decembrie 1610 a fost dictată de Matei, pe atunci stareț al mănăstirii (Radu Gioglovan, *Inscripții inedite de la mănăstirea Dealu*, „Studia Valachica“ [II], Tîrgoviște, 1970, p. 169). Tot în proză și desigur în grecește, *Povestirea pe scurt despre neașteptata cădere din domnie a lui Șerban Vodă, zis și Radu, și despre venirea în Țara Românească a lui Radu Voievod, fiul lui Mihnea Voievod* (ed. N. Iorga, *Manuscripte... Al doilea memoriu*, *ibid.*, s. II, t. XXI, 1899, p. 1—27), fiind dedicată lui Radu Mihnea, a fost redactată în timpul domniei acestuia, înainte de 1616. Reia amplificînd retoric tex-

mul anterior, introducând la început povestirea luptelor cu Moise Szekely din 1603 și se oprește la moartea lui Gabriel Báthory, în octombrie 1613. De ce „pe scurt”, dacă, de fapt, sub acest titlu, Matei broda pe textul său propriu cu o căutare a efectelor literare care-l duce la prolixitate? Poate din cauza existenței unei versiuni paralele, mai amănunțite, redactate de altcineva. Mai târziu, în 1618—1620, cu aceeași preocupare literară, Matei rescrie pentru a treia oară, de astă dată în 2860 de versuri, *Istoria celor petrecute în Țara Românească, începând de la Șerban Voievod pînă la Gavriil Voievod*, închinînd banului Ianachi Catargi această meșteșugită compoziție în care — și cu ajutorul unei cronici care cuprindea informația despre acele fapte al căror martor direct el nu fusese — materia era adusă la zi. Ca o completare, el adaugă și *Sfaturile către Alexandru Iliș*, datate din februarie 1618 (A. Papiu-Ilarian, *Tesauru de monumente istorice pentru Romania*, I, București, 1862, p. 327—384; Em. Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, II, Paris, 1881).

Din punctul de vedere al libertății față de izvoare, e o mare diferență între Grigore Ureche, un istoric, care rezumă cu discernămint sursele sale, și compilatori, ca Matei al Mirelor, contemporanul său, sau Macarie al Antiohiei.

Iată deci cum ipoteza unui „izvod” comun pentru Matei al Mirelor și pentru cronica devenită apoi cantacuzinească se confirmă, parțial. M. Berza, la 21 de ani, a avut dreptate să presupună că cronica Buzeștilor a continuat și după 1600. Îi revine mai ales meritul de a fi pus problema suprapunerilor și revitalizărilor unor forme mai vechi ale cronicii în diferite etape: este drumul pe care l-au urmat P. P. Panaitescu și toate celelalte încercări de critică a textelor istorice românești din secolul al XVII-lea.

## VIII

### VIZIUNEA DESPRE OM ȘI LUME A CRONICARILOR ROMÂNI

Conferință inedită, la Universitatea liberă (sala Dalles), din perioada 1946—1947. Se publică după originalul dactilografiat (s-a ținut seama de corecturile autografe ale autorului), cu un titlu adăugat de editor.

„Un cercetător din cei mai serioși” este, probabil, Pompiliu Constantinescu.

Citatele din *Analele Moldovei* pentru perioada 1453—1461 sînt din varianta moldo-polona, ca și pasajul despre lupta de la Cosmin. Despre începuturile statului moldovean și biruința lui Ștefan de la Orbic, vezi redacția numită „Putna I”. Referirea la complotul boicrilor Isaia, Negrilă și Alexe se găsește în letopisețul anonim. Cu privire la urmașii lui Alexandru cel Bun și predecesorii lui Ștefan cel Mare se citează iarăși *Cronica moldo-polonă*.

Ideea de a compara tonul partizan al unor pagini din *Letopisețul cantacuzinesc* cu vehemența unui pamflet politic a fost preluată de P. P. Panaitescu (*Începuturile istoriografiei în Țara Românească*, SMIM, V, 1962, p. 230, 250). Merită amintită însă și reacția din 1962 a lui G. Călinescu (*Scrisori și documente*, ed. N. Scurtu, București, 1972, p. 243).

Digresiunea despre umanism atestă o timpurie preocupare a lui M. Berza față de această problemă la care va reveni mai târziu în câteva rinduri (chiar într-un text reprodus în acest volum, p. 104—111). Influența epicii occidentale, prin intermediar sîrbesc, asupra cîntecelor noastre „bătrînești” a fost susținută de N. Iorșa, în *Balada populară românească*, Vălenii de Munte, 1910, în *La chanson populaire roumaine. Deux conférences données en Belgique*, Bruxelles, 1927, și în *Istoria*

*literaturii românești. Introducere sintetică* (ed. M. Ungheanu, 1977, p. 81). În favoarea acestei teorii s-a declarat Anton Balotă, *Despre geneza și tehnica epicele orale sud-slave*, „Romanoslavica“, 3, 1958, p. 179—180, pe când Adrian Fochi a exprimat în legătură cu ea unele rezerve (*Nicolae Iorga și folclorul*, „Revista de etnografie și folclor“, 11, 1966, p. 451—464; idem, *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucurest, 1972, p. 70—79).

Despre „Academia“ întemeiată de Despot nu există încă o lucrare mai bună decât aceea a lui Ștefan Bîrsănescu, „*Schola latina*“ de la Cotnari, București, 1957.

Episodul al cărui erou este mult încercatul boier al lui Vlad Dracul din 1445 se află în relatarea cronicarului burgund Jehan de Wavrin, ed. N. Iorga în „Buletinul comisiei istorice a României“, VI, 1927, p. 139, și trad. M. Holban în *Călători străini despre țările române*, I, 1968, p. 115—116.

Aluzia la memoriile lui Franco Sivori, editate de Ștefan Pascu, *Petru Cercel și Țara Românească la sfîrșitul sec. XVI*, Sibiu, 1944, indică pentru această conferință o dată apropiată de anul de apariție a cărții.

N. Iorga, care a editat „Istoria cea veche și de multe feluri a marelui învățătoru Irodot“ (*Herodot, traducere românească, publicată după manuscriptul găsit în mănăstirea Coșula*, Vălenii de Munte, 1909), o atribuia lui Evstratie logofătul. Sintem informați că ultima ipoteză, pentru care Liviu Onu își va prezenta te-meuriile sale într-o documentată lucrare, acum sub tipar, este că autorul traducerii ar fi N. Milescu.

În „Poema polonă“ Miron Costin (*Opere*, ed. P. P. Panaitescu, 1958, p. 386), citîndu-l pe Ureche, adaugă că „acesta a învățat arte liberale în țara coroanei Poloniei“. Informația a fost amplu comentată de D. Velciu, *Grigore Ureche*, 1979, p. 67—82.

Fie-ne îngăduit a aminti că am arătat cit de mult elogiul Italiei la Miron Costin concordă cu descrierea acestei țări de umanistul saxon Michael Neander (Andrei Pippidi, *Pentru istoria umanismului românesc — trei note de lectură*, „Revista de istorie și teorie literară“, 30, 2, 1981, p. 190—193). Tot acolo și despre expresia „să sparie gîndul“, ca *topos* retoric, probabil tradus din latinește.

Elogiul cărților este o temă la care, după Miron Costin, va reveni și fiul său, Nicolae, în traducerea *Ceasornicului domnilor* (ed. G. Ștrempel, 1976, p. 24): „Că de ni se adauge atîta carne la trup cu grijile lumii, cu înșălăciunile diavolului, cu viclesugurile neprietenilor și cu năcazurile prietenilor, a cărui inimă ar putea suferi atîtea și așa de mari supărări, de ar fi fără cetitul, desfătarea cărților?“

În caracterizarea lui N. Costin ca „spirit sec și pedant“ recunoaștem un ecou al interpretării impuse de N. Iorga din 1901 (*Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, ed. Barbu Theodorescu, I, 1969, p. 64—110). Treizeci de ani mai tîrziu, Iorga nu-și schimbase părerea: „pedant exact, incapabil de orice inițiativă, plin de pretenție, socotindu-se superior tuturor celor cari au învățat mai puțin decât dînsul. În Nicolae Costin vedem școlarul, în fiecare moment“. (*Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, p. 137). În legătură cu acest punct de vedere, contestat de editorul și biograful lui N. Costin, Ioan Șt. Petre (*Nicolae Costin. Viața și opera*, București, 1939), trimitem cititorul la delectabilele pa-gini ale lui M. Berza, *Metodă istorică și falsă erudiție*, „Revista istorică“, XXX, 1944, p. 101—103 și în „Revue historique du Sud-Est européen“, XVIII, 1941, pp. 285—286.

Nu numai „valoarea de povestitor“ a lui Neculce, ci și „orizonturile“ lui și formația sa intelectuală vor fi analizate de M. Berza într-un text din 1972, reprodus și în volumul de față, p. 127—139.

## IX

### TURCS, EMPIRE OTTOMAN ET RELATIONS ROUMANO-TURQUES DANS L'HISTORIOGRAPHIE MOLDAVE DES XV<sup>e</sup>—XVII<sup>e</sup> SIÈCLES

Publié dans la „Revue des études sud-est européennes“, X, 3, 1972, p. 595—627. Il s'agit d'une version revue et complétée d'un texte déjà rédigé, en roumain, en 1950. Des trois communications à l'Institut d'Histoire de Bucarest dont nous connaissons le titre par un mémoire de travaux du 9 mars 1960 — *Turcia și turcii în istoriografia moldovenească scrisă în slavonește, Turcia și turcii în cronicile lui Grigore Ureche și Miron Costin, Ideile politico-sociale ale lui Miron Costin*), seul le manuscrit de la seconde nous est parvenu : seize pages dactylographiques, sans notes, portant la date „mars 1950“. Il n'y avait donc pas d'autre solution que de reproduire le texte traduit en français par l'auteur et imprimé par ses soins plus de vingt ans plus tard, avec les références ajoutées par lui-même.

Qu'on ne néglige pas de remarquer l'attention (exceptionnelle en 1950) accordée par M. Berza à *l'image de l'autre*, un thème pour lequel l'historiographie contemporaine manifeste un grand intérêt.

## X

### AUTOUR D'UN „HUMANISME“ SUD-EST EUROPÉEN

Inédit, car on n'a pas publié complètement les *Actes* du second Congrès International des études sud-est européennes (Athènes, 7—13 mai 1970), où ces pages eussent trouvé leur place. Il existe seulement des tirés à part du IV<sup>e</sup> volume, *Linguistique et littérature* (Athènes, 1973). Nous avons pu comparer une première version, qui représente la transcription d'un enregistrement, à la forme définitive de ce texte, soigneusement revue par l'auteur dans l'intention d'une publication qui n'aurait pas dû tarder. Le titre, avec ses guillemets que l'auteur n'eut peut-être pas cru nécessaires, a été choisi en pensant à un exemple que M. Berza connaissait bien, celui d'une étude de son ami A. Dupront, *D'un „humanisme chrétien“ en Italie à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, „Revue historique“, CLXXV, 1935.

Sur les travaux du Congrès, voir les comptes-rendus par M. Berza lui-même, dans „Contemporarul“ (26 juin 1970), et par Cornelia Papacostea-Danielopolu, dans la „Revue des études sud-est européennes“, IX, 1971, p. 153—159 et 281—289. M. Berza fait allusion à plusieurs communications. Ce sont les suivantes : Ch. Göllner, *Un coup d'œil sur la réforme de l'enseignement en Transylvanie par Johannes Honterus* ; Z. Xholi, *Sur l'humanisme des idées de Naïm Frashëri* ; E. Stănescu, *La structure humaniste de l'historiographie roumaine de l'époque 1650—1725* ; Al. Duțu, *L'idéal éducatif des humanistes du Sud-Est européen* ; V. Cădea, *Doctrine et éthique chez les humanistes du Sud-Est européen* ; A. Tachiaos, *L'auto-biographie en tant que genre littéraire de la littérature balkanique du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Il faut également rappeler le titre du rapport général confié au prof. Denis Zakythinos, *L'état actuel des études sud-est européennes (objet, méthodes, sources, instruments de travail, place des études sud-est européennes dans le cadre des sciences humaines)*.

Lancée par M. C. Th. Dimaras avec son éminente autorité, la formule de „l'humanisme religieux“ a été souvent reprise depuis. Borje Knös dans son *Histoire de la littérature néo-grecque* (Uppsala, 1962) appelle de ce nom une époque — „environ 1600—1670“ — qu'il décrit ainsi : „C'est un humanisme éclairé qui s'est mis au service de la cause nationale et plus que jamais Orthodoxie et Hellénisme se sont unis dans un même but. La période est marquée tout d'abord par la défense de la foi orthodoxe et puis par une crise de l'Église grecque, d'où elle est sortie ranimée et fortifiée. Elle se redresse de son abaissement et commence à prendre en mains l'instruction du peuple. Elle savait que préparer des élèves était une des meilleures méthodes pour former de vrais chrétiens et des patriotes dans les pays où la foi orthodoxe fit corps avec l'idéal patriotique“. Pour D. A. Zakythinos, *The Making of Modern Greece. From Byzantium to Independence*, Oxford, 1976, p. 142—150, il s'agit d'un „second humanisme“ dont les principaux centres furent Constantinople et les capitales roumaines Jassy et Bucarest.

Si, maintenant, on veut voir ce que M. Berza pensait de la composante traditionnelle de l'humanisme sud-est européen, nous citerons un passage de son intervention à un colloque de l'AIÉSEE, le 11 septembre 1967 : „C'est un appel à deux genres de passé — l'appel à une origine que l'on considère comme glorieuse (il s'agit de l'idée hellénique chez les Grecs, de l'idée slave chez les Slaves du Sud, de l'idée romaine chez les Roumains) et l'appel à une situation d'indépendance, dont on a joui parfois et qu'on a perdue. C'est pourquoi l'on voit dans la culture roumaine — et cela se retrouve dans la culture bulgare ou serbe — à côté de l'idée de la gloire de Rome, celle des principautés indépendantes du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècle. Certes, les hommes du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle ne purent rétablir ni la Rome antique, ni les principautés telles qu'elles furent aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, mais cette idée représentait une force d'une importance extraordinaire dans le mouvement général vers le renouveau social et politique.

Enfin, il y a une troisième idée, qu'on a mentionnée de temps en temps : c'est l'idée orthodoxe. Elle persiste encore, malgré l'humanisme. Et, d'ailleurs, j'ajouterais qu'il est très intéressant de voir comment les idées que je soulignais auparavant se colorent, se nuancent, s'enrichissent sous l'influence du courant humaniste, ensuite sous l'influence du mouvement des Lumières, enfin sous celle du romantisme au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais l'idée de l'orthodoxie se rattache au passé ; elle appartient à la tradition, bien que son sens même change d'époque en époque. Cependant, je voudrais rappeler, par exemple, combien elle était encore forte au XVIII<sup>e</sup> siècle. Un de mes amis, malheureusement décédé prématurément, Constantin Andreesco, écrivait, il y a une trentaine d'années, un petit essai intitulé *D'une nationalité orthodoxe* [„Misionarul“, 10—11, 1934, p. 13—38]. Certes, la formulation est fautive, mais l'idée en soi est très juste. Or, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'écho que trouvaient les campagnes entreprises par la Russie, par exemple, celles de Catherine la Grande, dans tout l'espace sud-est européen, chez les Roumains, chez les Slaves du Sud, chez les Grecs, fut très grand. Au XIX<sup>e</sup> siècle, cela ne se passa plus de la même manière, car, à partir du moment où s'est cristallisée la conscience nationale, l'idée orthodoxe a perdu de sa force (*Tradition et innovation dans la culture des pays sud-est européens*, Bucarest, 1969, p. 66—67).

CULTURE ROUMAINE ET CULTURE EUROPÉENNE  
AU XVII<sup>e</sup> ET AU DÉBUT DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

Conférence donnée aux Cours d'été organisés par l'Université de Bucarest pour les étudiants étrangers, à Sinaia, du 25 juillet au 25 août 1967 (texte photocopié en quelques dizaines d'exemplaires).

Le lecteur voudra bien noter que cet aperçu, destiné à l'orientation d'un public auquel l'histoire de la culture roumaine était peu familière, a été écrit trois ans avant le débat d'Athènes sur l'humanisme sud-est européen, lorsqu'on était encore aux premiers essais de cerner un humanisme roumain. Tandis que N. Iorga n'avait parlé que d'un „esprit de la Renaissance“, greffé sur un fonds autochtone, dont les représentants seraient Ureche, Miron Costin et Constantin Cantacuzène (*Paralelisme și inițiativă de istorie universală la români*, „Acad. Rom., mem. sect. ist.“, s. III, t. XX, 1939, p. 386), pour P. P. Panaitescu (*Influența polonă în opera și personalitatea cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin*, *ibid.*, s. III, t. IV, 1925, p. 275), l'humanisme était „un don de la culture polonaise, le plus précieux que Miron Costin en ait reçu“. En 1934, Pompiiliu Constantinescu avait envisagé avec réserve l'humanisme de Grigore Ureche, assimilé à travers le même enseignement jésuite de Pologne (*Scrieri alese*, Bucarest, 1957, p. 88—92, 102—110, 295—298).

Encore faut-il dire qu'après cette période de tâtonnements l'étude de l'humanisme roumain en tant que mouvement d'idées ne commence qu'en 1959, par la communication de Tudor Vianu au Congrès de Wittenberg sur la Renaissance. Dans ce texte très dense, où la puissance de synthèse et la hauteur de vues coutumières au philosophe rejoignent heureusement l'expérience comparatiste d'un historien littéraire, Tudor Vianu a mis l'accent sur le contact des lettrés roumains des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles avec les sources de la culture classique (*Die Rezeption der Antike in der rumänischen Literatur*, in *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, I, Berlin, 1962, p. 328—334 ; en roumain, édité dernièrement par G. Gană dans Tudor Vianu, *Opere*, 11, 1983, p. 255—267). Ce contact aurait été moyenné, certes, par la culture grecque, dont les centres étaient Constantinople et Venise, ainsi que par celle, latine et slave à la fois, de Pologne ; cependant, dès 1956, le même auteur avait établi comme principe que „l'étude des influences littéraires externes n'est guère décisive pour l'explication des œuvres et des moments littéraires. Ceux-ci sont engendrés par des conditions historiques locales, trouvent des tempéraments littéraires adéquats et s'appuient sur des influences culturelles sélectionnées par des écrivains ayant encore certaines fins. Il me semble que la Renaissance ne peut plus être expliquée par la simple influence de la culture antique“ (*La Renaissance et l'Antiquité*, in *Il Mondo antico nel Rinascimento. Atti del V Convegno Internazionale di Studi sul Rinascimento*, Firenze, 1958, p. 107—110). C'est pourquoi „la réception de l'héritage culturel de l'antiquité est demeurée pour nous un mouvement de liberté spirituelle sans autres suites que la naissance d'un courant de traductions et d'adaptations... en retard sur l'époque où les œuvres littéraires respectives circulaient en Occident“ (*Sur les caractères spécifiques de la littérature roumaine*, in *Actes du Colloque international de civilisations, littératures et langues romanes*, Bucarest, 1959, p. 127—128).

Resolument, trop hardiment peut-être, le pas suivant allait être franchi par P. P. Panaitescu, qui mettait d'autant plus de passion à établir l'existence d'un



humanisme roumain qu'il reniait ainsi abruptement ses convictions antérieures à ce même propos. Le savant slavisant qui d'abord était persuadé que l'idée de l'origine latine, un produit des collèges jésuites, avait pénétré chez les Roumains à travers la Pologne et la Transylvanie (*Destin românesc*, „Convorbiri literare“, 11—12, 1941, p. 18—19), pour soutenir ensuite que la Renaissance et l'humanisme n'avaient même pas effleuré les pays roumains, dont le développement historique spécifique aurait trouvé son expression originale dans la culture slavo-byzantine (*Perioada slavonă la Români și ruperea de cultura Apusului*, „Revista Fundațiilor Regale“, 1, 1944, p. 126—151), consacre à „l'humanisme roumain du XVII<sup>e</sup> siècle“ un chapitre de son livre, *Inceputurile și biruința scrisului în limba română*, Bucarest, 1965. Ce courant culturel sera même „un résultat de la lutte des classes“. En l'absence d'une bourgeoisie roumaine au XVII<sup>e</sup> siècle — situation qui avait gêné les rapprochements avec la civilisation occidentale —, une base sociale lui sera fournie par la formation d'une nouvelle élite intellectuelle, surgie des rangs de la grande noblesse, sous la poussée des intérêts de l'État et de ceux du commerce domanial.

Pour apprécier justement le rapport entre la définition de l'humanisme roumain donnée par M. Berza et les recherches contemporaines, il nous faut revenir bien plus tôt, à sa conférence sur *La vision de l'homme et du monde chez les chroniqueurs roumains* (voir ci-dessus, pp. 60—74). Déjà vers 1946—1947, M. Berza avait nettement proposé de reconnaître une influence humaniste aux débuts de l'historiographie roumaine. Il avait évoqué les „occasions manquées“, les tentatives d'acclimater en pays roumain une culture humaniste d'expression latine aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, et il avait attribué leur échec aux événements politiques qui avaient isolé la Transylvanie, ainsi qu'à la méfiance confessionnelle envers les Réformes, du côté protestant ou du côté catholique. Le renouveau de la pensée offert par l'humanisme était étudié dans ses premiers exemples, Ureche et Miron Costin, fiers de l'origine de leur peuple et conscients de la place qui lui revient dans une Europe mieux connue qu'auparavant. On pourrait seulement se demander si cet élargissement des horizons intellectuels doit être nécessairement rattaché à l'humanisme ; il n'en est pas moins un signe de modernité. Il faudrait encore situer ces premières références de M. Berza à un humanisme roumain dans le contexte du débat provoqué par A. Oțetea, avec son ouvrage *Renașterea și Reforma*, (Bucarest, 1941) : à cet égard, les critiques de D. M. Pippidi démontraient l'écart entre la conception d'Oțetea et la méthode de Marx et, en même temps, en s'appuyant sur l'autorité, tout autre que marxiste, de G. Toffanin, mettaient en garde contre la triple illusion d'un humanisme positiviste, laïque et démocratique (*Renaissance et Humanisme. En marge du livre de M. Oțetea*, „Revue historique du Sud-Est européen“ XXIII, 1946, p. 248—269).

Vingt ans après, dans un cadre qui embrasse l'évolution de la culture roumaine au XVII<sup>e</sup> siècle (*Istoria României*, III, p. 256—294), M. Berza affirmait encore avec une certaine hésitation le caractère humaniste des grands textes historiques de l'époque, mais il l'accentuait pour les innovations dans le domaine de l'enseignement.

Quand il écrit *Culture roumaine et culture européenne...*, après la parution du livre de Panaitescu, il en retient la conclusion, en y apportant quelques retouches. Cet humanisme tardif forme un chapitre de l'histoire de la culture roumaine („par ce qu'elle a produit de plus précieux et de plus représentatif“). Par rapport au phénomène européen — italien surtout —, il s'en détache par

des traits spécifiques, M. Berza s'est efforcé de les identifier, au-delà de tout préjugé idéologique ou esthétique, dans l'éducation gréco-latine, dans certains éléments de pensée anthropologique et religieuse, dans une tendance à appliquer la méthode critique aux sources historiques ou canoniques et surtout dans la valorisation de l'origine commune des Roumains qui, remontant à la Rome impériale, dirigeait le cours de leur patriotisme vers le développement d'une doctrine politique.

V. Căndea s'est empressé de signaler l'importance de cette prise de position. Au colloque de septembre 1967, à Bucarest, il voyait même „un trait général de l'humanisme des cultures sud-est européennes“ dans „son caractère militant“ que, récemment, le professeur Mihai Berza nommait, en faisant une heureuse comparaison avec le mouvement d'idées des cités italiennes du Quattrocento, un „humanisme civique“ (*Tradition et innovation*, p. 58—59). À son tour, Al. Dușu, *Sinteza și originalitate în cultura română*, Bucarest, 1972, a développé l'idée d'un „humanisme civique“. Voir encore V. Căndea, *Istoriografia unanimității românești*, in *Războiul dominantă*, p. 336—337.

Au sujet de l'enseignement, M. Berza cite les études de Victor Papacostea, *O școală de limbă și cultură slavonă la Tîrgoviște în timpul domniei lui Matei Basarab*, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie* et *La fondation de l'„Académie“ grecque de Bucarest*, rééditées récemment in *Civilizație românească și civilizație balcanică*, recueil publié par Cornelia Papacostea-Danielopolu et N. Ș. Tanașoca, Bucarest, 1983.

Autres ouvrages utilisés : Șt. Bîrsănescu, *Academia domnească din Iași, 1714—1821*, Bucarest, 1962 ; idem, *Schola greca e latina din Tîrgoviște*, in *Din istoria pedagogiei românești*, II, Bucarest, 1966 ; I. Ionașcu, *Școala de la Colțea în veacul al XVIII-lea*, „Biserica ortodoxă română“, LVI, 1938, p. 810—822 ; idem, *Activitatea de început a Academiei domnești de la Sf. Sava (1694—1716)*, „Analele Universității București Istorie“, 13, 1964, p. 119—141 ; idem, *Cu privire la data întemeierii Academiei domnești de la Sf. Sava din București*, „Studii“, 17, 6, 1964, p. 1253—1271 ; idem, *Academia domnească de la Sf. Sava din București, factor de propagare a culturii în Peninsula Balcanică pînă la 1821*, „Analele Universității București, Istorie“, 16, 1967, p. 39—54 ; idem, *Academia domnească de la Sf. Sava în perioada 1716—1775*, „Materiale de istorie și muzeografie“, 5, 1967, p. 23—37 ; Gh. Cronț, *L'Académie de Saint-Sava de Bucarest au XVIII<sup>e</sup> siècle*, „Revue des études sud-est européennes“, IV, 3—4, 1966, p. 437—473 ; Cléobule Tsourkas, *Autour des origines de l'Académie Grecque de Bucarest*, „Balkan Studies“, VI, 1965, p. 265—280.

La lettre de Francesco Antonio Renzi au sujet de ses élèves de Jassy en 1693 a été publiée par G. Călinescu, *Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia dei secoli XVII—XVIII*, „Diplomatarij Italicum“, I, 1925, p. 49 : „Hora tutto il fiore della nobiltà parlano in latino e molti sono ancora buonissimi filosofi“.

M. Berza cite également une étude de Valentin Al. Georgescu qui n'était pas encore publiée, *Les ouvrages juridiques de la bibliothèque des Maurocordato. Contribution à l'étude de la réception du droit byzantin dans les Principautés danubiennes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik“, 18, 1969, p. 195—220.

Le testament de Mathieu Crețulescu (15 janvier 1719) a été édité par N. Iorga, *Documente privitoare la familia Cantacuzino*, Bucarest 1902, p. 198—211.

Sur la bibliothèque de Constantin Cantacuzène, voir C. Dima-Drăgan, *Biblioteca unui umanist român — stolnicul Constantin Cantacuzino*, Bucarest, 1967, et Mario Ruffini, *Biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino*, Bucarest, 1973.

Sur l'activité de N. Milescu comme traducteur, voir maintenant V. Cădea, *op. cit.*, p. 79—223. La traduction des vers du Crétois Chortatzis par Dosithée de Moldavie a été découverte par Al. Elian, *Dosoftei — poet laic*, „Contemporanul“, no. 21, 1967. La version roumaine (1713) des „Maximes des Orientaux“ par Antoine Galland a été étudiée par Al. Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, Bucarest, 1968, p. 47—63, 71—116.

Le recensement des livres grecs et roumains imprimés en Valachie et Moldavie est déjà porté aux mêmes conclusions par M. Berza dans *Istoria României*, III, p. 264—265, 532.

Șerban Papacostea est cité pour son étude, *Les Roumains et la conscience de leur romanité au Moyen Âge*, „Revue roumaine d'histoire“, 4, 1, 1965, p. 15—24. L'éloge de la noblesse des Roumains par Dosithée („româneasca limbă, de bun neam și ferită de la calea strîmbă, să trage de pre sînge rudă împărătească“) peut être lu chez Dosoftei, *Opere*, ed. Ursu, p. 4.

La formule d'un „humanisme populaire“ se trouve chez V. Cădea, *Stolnicul Constantin Cantacuzino — omul politic, umanistul (II)*, „Studii“, 20, 1967, p. 58—59.

## XII

### ION NECULCE ȘI SOCIETATEA MOLDOVENEASCĂ A VEACULUI AL XVIII-LEA

Comunicare ținută în ședința de comemorare a Academiei, la 300 de ani de la data (aproximativă) a nașterii lui Neculce și publicată, cu unele omisiuni, în „Lucașul“, XV, nr. 50, 9 decembrie 1972, p. 3, 6. O reproducem după originalul dactilografiat, cu corecturile autorului. Trimiterile la pagină se fac după ediția Iorgu Jordan a *Letopiseșului* (1955).

Comunicarea lui Al. Piru, *Neculce cronicar subiectiv?*, a apărut în „Analele Universității București. Limbă și literatură română“, XXI, 1—2, 1972, p. 171—176 (evident, o replică la articolele lui Șerban Cioculescu, *La bicentenarul lui Neculce și Neculce și Cantacuzinii*, din *Varietăți critice*, București, 1966, p. 70—92).

„Constatările mai vechi cu privire la atitudinea cronicarilor moldoveni pînă la Miron Costin față de turci și la legăturile țării lor cu Imperiul otoman“ reprezintă articolul în limba franceză reeditat în volumul de față, p. 75—103.

Expresia „pre-fanariot“ a fost propusă de prof. Eugen Stănescu, *Phrèphanariotes et Phanariotes dans la vision de la société roumaine des XVIIe—XVIIIe siècles* în vol. *Symposium. L'époque phanariote*, Thessaloniki, 1974, p. 347—358 (cu observații despre antifanariotismul lui Neculce).

Am indicat care e „hronograful grecesc“, argument mai degrabă decît sursă a antibizantinismului lui Neculce : vezi Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI—XVIII*, București, 1983, p. 79—80.

Dumitru Velciu, *Ion Neculce*, București, 1968, p. 135—141, reconstituind numeroasele procese ale fostului hatman după întoarcerea sa în țară, a atras atenția asupra unor pagini necunoscute ale acestuia, de un stil inconfundabil, care fuseseră publicate de Iulian Marinescu, sub titlul *Documente relative la Ion Ne-*

culce, în „Buletinul comisiei istorice a României“, IV, 1925, p. 47—58. O altă contribuție de seamă a fost adusă de Zamfira Mihail și Paul Mihail prin ediția *Cronicii lui Ion Neculce copiată de Ioasaș Luca* (București, 1980), după manuscrisul aflat în posesia lor.

Trebuie arătat că imaginea lui Neculce, fixată în studiul din 1972, se formase prin repetate lecturi ale cronicii sale, dintre care cele mai recente îi fuseseră prilejuite lui M. Berza de pregătirea seminarului din anul universitar 1970—1971. Deoarece am avut privilegiul de a asista la acest seminar, ne vom îngădui a reproduce din notele noastre, ca o ilustrare, oricât de schematică, a elaborării treptate a unei interpretări care, în forma ei definitivă, se găsește în comunicarea la Academie :

„13 oct. 1970. Neculce, cap. III, *Domnia lui Iliș Alexandru*.

a) atmosferă de nesiguranță generală — cu aspecte mai spectaculoase la membrii clasei dominante.

Primejdii care apasă asupra vieții sociale : războiul — fluctuațiile fiscalității — calamitățile naturale, de o importanță covârșitoare pentru o economie agrară (v. importanța ce se da mîncării și băuturii în basme, lit. populară — antropofagia, legenda sau nu).

Prof. sugerează un studiu asupra condițiilor, precare, de alimentare asupra cărora cronicile românești aduc unele informații insuficient folosite.

b) „mila dumnezeiască“. Întîlnim la cronicarii sec. XVII-XVIII un fond de explicații de ordine religioasă, care formează baza gîndirii lor filosofice. Străbate însă alături o justificare umană a faptelor. Sultanul, necredincios, este totuși un executant ca oricare altul al hotărîrilor divine. Este aici implicită legitimarea stăpînirii otomane.

„blastamul cel mult al oamenilor“. Efect magic al imprecățiilor ? Mai degrabă, providența da ascultare rugăciunii celor împilați și nedreptățiți, intervenind contra domnului asupritor.

c) Scena dublă, ca un diptic — în palatul sultanului, ancheta —, pe străzile Constantinopolului, alaiul de înmormîntare.

Savoarea orientală a poveștii, doar se petrece în Stambulul împărătesc.

d) „pre acie vreme *era pace*“. Excepție.

e) Atitudinea domnului față de boierime : „era bun țării și boierilor“. Cf cronică de N. Costin, care-i atribuie cuvinte memorabile. Ce se înțelegea printr-un domn bun ? Generozitate în primul rînd. Fundații pioase, nu construcții de utilitate publică.

f) Probitate și veracitate la Neculce...

10 noiembrie 1970. Seminarul III.

I Se discută pasajul despre Antonie Ruset și fiii lui (capitolul VII din Letopiseț).

O concepție mbrală a universului. Acțiunile imorale ale beizadelelor jig-neau boierimea : cronicarul își afirmă poziția de clasă, considerînd aceasta ca o circumstanță agravantă. Providențial, sînt pedepsite printr-o scăpătate umilitoare, căci a te întreține din comerț era incompatibil cu condiția nobilă. Neculce exprimă deci o mentalitate nobiliară.

Torturile la care fostul domn e supus de turci sînt semnificative pentru sistemul de teroare.

Aceeași concepție justițiară condamnă pe boierii care l-au acuzat pe nedrept pe Antonie-vodă : Buhuș și Costin.

Într-o vreme de „regim nobiliar“, în care o clasă deține exclusiv și legitim puterea politică, Neculce ridică problema raporturilor între boierime și domn. Persoana domnului e sacră, apărută de un tabu religios, v. de ex. Gaspar Grațianii la Miron Costin. Boierii n-au dreptul de rezistență, ci de a tempera acțiunile nedrepte comandate de domn, ferindu-l pe acesta de consecințele lor : e o formă de colaborare cu domnia. „Pira“, instrument de luptă contra domniei frecvent întrebuițat de boierime, ceea ce permitea Porții să intervină direct în chestiunile interne din țările românești. Se afirmă clar valoarea ei morală negativă.

Atitudinea antigrecescă („anti-prefanariotă“) a lui Neculce, exprimată în plină perioada fanariotă. A fi grec era o prezumție de calitate inferioară. Neculce însă găsește că sfetnicii moldoveni ai domnilor fanarioti fac un rău incomparabil mai mare. Aflăm mărturisită aici participarea efectivă a boierimii autohtone la guvernările fanariote. O stilizare portretistică a grecului — om politic, pe care Neculce ne-o transmite cu talentul lui de scriitor („hirea de grec“).

Criticînd societatea românească a vremii, Neculce evocă un mediu oriental, cu un patos înrudit cu nostalgia cu care Dante privea Florența castă și pură a lui Cacciaguida. Concluzia despre caracterul detestabil al epocii pe care o trăiește cronicarul („Oh, oh, oh, sireacă țară a Moldovei!“) vine după dezvoltarea unor acțiuni contra moralei și religiei. Sentimentul unei agravări continue a decăderii moravurilor.

Tot climatul existenței unui popor e considerat a fi legat, de persoana domnului.

II Se discută pasajul despre nunta Catrinei Duca și a lui Ștefan Radu (cap. VII).

Caracterul popular și fantastic al acestei nunți de basm. Totuși, mijloacele de existență ale oamenilor rămîneau precare, de vreme ce cronicarul, după o jumătate de secol, simte nevoia să precizeze că toți nuntașii au fost întreținuți de gazdele domnești.

O societate patriarhală : boierimea nu petrece separat, în palat, ci cu „toți neguțitorii și tot tîrgul“. Cei mai înalți dregători ai statului, marii vornici, conduc dansul fantastic care străbate tot orașul.

17 noiembrie 1970. Seminar IV.

I Neculce, cap. VIII, despre fiscalitatea împovărătoare din timpul domniei lui Duca.

a) Atitudinea cronicarilor boieri din sec. XVII față de tendințele unor domni de a se comporta ca monarhi absoluți. Miron Costin despre Mihai Viteazul și Radu Mihnea. Neculce despre Duca și Brîncoveanu. Viziunea echilibrată, modestă, patriarhală, a boierimii condamnă pe acești domni de alură imperială (v. și Șerban Cantacuzino), imitatori ai „crailor“ Apusului.

b) Pentru psihologia istorică e interesant că Neculce urmărește, de-a lungul celor trei domnii ale lui Duca, decăderea omului care antrenează o dată cu el țara spre o catastrofă. *Hybris* și lăcomie.

c) Sistemul modern de impunere, introdus de D. Cantacuzino, evalua proporțional capacitatea contributivă a populației. Cronicarul protestează vehement

contra impunerii fiscale a boierimii și aruncă anatema asupra acestei noutăți diabolice. Cifrele raportate în același pasaj au imprecizia generală și trădează patimă.

II cap V, turci și poloni înaintea Hotinului : victoria lui Sobieski din 1672.

a) duplicitatea „tradițională” a politicii domnești, oscilantă între poloni și turci.

b) Hotinul, condiție a autonomiei Moldovei. Când, în 1730, devine raia turcească, regimul fanariot se consolidează.

Cauzalitatea istorică în cazul morții lui Grigore Ghica. „Numai Dumnezeu este mult milostiv, iar apoi de sîrgu întoarce mila sa”. Boala și moartea nu sînt un simplu fenomen natural, cînd e vorba de personalități eminente ci corespund unei intervenții divine : Ghica a fost otrăvit de boieri pentru că Dumnezeu l-a părăsit. „Să fii Măria Ta sănătos !”, la despărțirea boierilor de Petriceicu : etică levantină și independență față de domnie. Țara de Jos ca forță politică cu figura ei *proprie*.

24 noiembrie 1970. Seminar V.

Domnia a treia a lui Gh. Duca (cap. VIII). Filiația de atitudini, concepție politică, forme de ceremonial, între Vasile Lupu și Gheorghe Duca. Caracterul „imperial” al domniei se manifestă și în solemnitatea mesei, unul din momentele importante ale vieții aulice.

Pedepsirea nepotrivirii între ambiție și mijloace. Neculce ne apare încă o dată ca un tradiționalist, cu o concepție mai patriarhală a puterilor domniei. Personal, nu se dovedește sensibil la legătura între ambiția dinastică a lui Duca și solidaritatea celor trei țări române.

Portretul fizic al domnului, comparabil cu al lui D. Cantacuzino, este un alt prilej, nu numai de a condamna frivolitatea personajului (și cănea barba), ci de a arăta cum a provocat mînia divină. Marile calamități naturale, atrase de păcatele lui Duca, au o semnificație prevestitoare, de rău augur.

Procesul Ursachi-Balaban, în legătură cu exploatarea potasei de scoțieni din Polonia — se trecuse apoi la exploatarea autohtonă (de Ursachi). Duca favorizează comerțul extern.

Funeraliile domnești și boierești reprezentau o cheltuială așa de mare încît, pentru un om ca Ursachi, trebuia vîndut un sat. În societatea țărănească se pastrează pînă acum o solemnitate deosebită pentru cele două momente cruciale ale existenței : nunta și înmormîntarea.

Averea lui Ursachi e comparată, cu titlu excepțional, cu fastul magnaților poloni.

Imaginea de teroare pe care și alte cronici (N. Costin, de pildă) o dau despre a treia domnie a lui Duca.

Răscumpărarea lui Duca. Contemporani : N. Costin. Alte izvoare : C. Duca, M. Schmeitzel, Ed. Chishull”.

După cum se poate vedea, analiza textului era concepută și din perspectiva interpretării estetice — ca în reflecțiile despre construcția unei scene sau a unui capitol —, dar mai ales din cea a filosofiei culturii. Problemele pe care și le pune profesorul privesc mai puțin informația „documentară”, în sens strict factologic, și mai mult acea *forma mentis* a cronicarului pe care el o împărtășea cu contemporanii săi. Neculce devine astfel un martor care, abil interogată, dezvăluie nenumărate aspecte ale unei „mentalități colective” mai vechi decît el chiar și dăinuind pînă în zilele noastre.

### XIII

#### DIMITRIE CANTEMIR — OMUL POLITIC ȘI ISTORICUL

Un an după comemorarea lui Neculce, la împlinirea a trei veacuri de la nașterea lui Cantemir, M. Berza a ținut această comunicare în noiembrie 1973, la sesiunea științifică a Universității București. A apărut în „Analele Universității București. Istorie”, XXIII — 1, 1974, p. 5—14.

Analiza guvernării din 1711 a lui Cantemir, cu aspectele externe și interne ale politicii sale, respingea, fără a-l numi direct pe autorul ei, interpretarea dată de P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958.

Traducerea anunțată a operei lui Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, este aceea publicată de Virgil Cândea, cu un studiu introductiv și comentarii (București, 1977).

„Așa cum s-a afirmat recent”, scrie M. Berza, „ar fi să vedem în pasajul din scrisoarea din 1714 nu intenția unei traduceri în latină a textului lui Miron Costin din *De neamul moldovenilor*, ci, pornind de la acesta, un prim stadiu de elaborare a unei scrieri proprii, de data aceasta în românește”. Într-adevăr, într-o adâncită cercetare a textelor cantemiriene și a cronologiei lor „atît de instabile” (Introducere la *Descrierea Moldovei*, 1973, p. 8—12), Maria Holban avusese în vedere această posibilitate: „Desigur, textul propus atunci nu era încă *Hronicul*, dar era germenele din care avea el să crească”. Mai tîrziu, V. Cândea a prezentat *Un proiect cantemiresc abandonat* în „Manuscriptum” VII, 2, 1976, p. 8—10: e vorba de lucrarea *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus*, editată de Dan Slușanschi și Radu Lăzărescu (ibid., p. 10—26; 3, p. 12—28; 4, p. 15—27). Textul complet, împreună cu *Historia Moldo-Vlachica*, este acum accesibil în ediția, de mare acribie filologică, a lui Dan Slușanschi, București, 1983.

Să amintim că M. Berza a avut și inițiativa unei culegeri de texte ale lui Dimitrie Cantemir, care ar fi fost precedate de comentarii (un studiu al său și alte trei, semnate de Eugen Stănescu, Valentin Al. Georgescu și Alexandru Duțu), sub forma unui volum în limba franceză ce urma să fie publicat de Comisia națională română pentru UNESCO, sub titlul *Démètre Cantemir, le prince et le savant*. Deși M. Berza făcuse selecția și există și traducerile (de Sanda Odobescu), realizarea acestei antologii din scrisul lui Cantemir pentru cititori străini a fost amînată și, proiectul ei a fost, după moartea profesorului, dat uitării pentru o vreme.

### XIV

#### ACTIVITATEA ISTORIOGRAFICĂ A LUI DIMITRIE CANTEMIR

Comunicare la ședința comemorativă a Academiei R. S. România și a Academiei de Științe Sociale și Politice închinată tricentenarului lui Cantemir, în iunie 1973. S-a publicat în volumul, cu tiraj redus, *300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1973, p. 17—40.

Principalele modificări din bibliografia subiectului, după ce a fost tratat de M. Berza, sînt cele indicate în comentariul la textul precedent: valorificarea *Sistemului*, prin traducerea adnotată a lui V. Cândea (1977) și publicarea a

Încă două scrieri, *De... Moldaviae nominibus și Historia Moldo-Vlachica* în ediția lui Dan Slușanschi (1983).

Despre data și împrejurările redactării *Istoriei Imperiului Otoman* am ajuns la unele noi concluzii în teza noastră de doctorat, *Ideea „creșterii și decăderii” Imperiului Otoman în istoriografia occidentală din sec. XVI—XVIII*, lucrare începută sub conducerea profesorului M. Berza și la care el avea bunăvoința de a se referi (nota 24), dar susținută doar în 1981, la Universitatea din Cluj-Napoca. Până la publicarea ei, integrală sau numai parțială, pe care o nădăjduim apropiată, va fi de ajuns să spunem că „ipoteza unei traduceri”, despre care profesorul nostru nu credea „că este cazul să ne ispitească”, pare totuși confirmată, pentru prima versiune a textului, deși nu din română sau turcă, ci din limba greacă. Atît cît le-am putut preciza, datele între care Cantemir a lucrat la *Istoria Imperiului Otoman* sînt 1706—1710 și 1715—1717. Vezi, cu privire la cronologia operei lui Cantemir, și părerea diferită a lui Dan Slușanschi, *op. cit.*, p. 18—20.

Nu ne vom încumeta a rezolva aici problema datării *Hronicului*, de care se preocupă viitorii săi editori, dar un răspuns la întrebarea lui M. Berza, care nu-și explica mențiunea din titlul manuscrisului autograf „În Sanct Peterburg, anul 7225 (1717)”, credem că se poate da. Ar fi proiectul foii de gardă a unei ediții la care se vede că se gîndea Cantemir, sperînd să aducă la cunoștința compatrioților săi, prin tiparnițele țarului, această ultimă operă a sa care li se adresa numai lor.

Amintirea repetată a lui Voltaire, „ctitor al istoriografiei iluministe”, are în vedere, deși fără o trimitere directă, articolul inedit al lui M. Berza, *Conșiderațiuni despre „Essai sur les Moeurs et l’Esprit des Nations”*, care ar fi trebuit să apară în „Hrisovul”, VIII, din 1947 și pe care, apoi, autorul a întîrziat mereu să-l încredințeze tiparului.

În alt text din 1973, *Opera de istoric al lui Dimitrie Cantemir*, M. Berza stăruie asupra *Vieții lui Constantin Cantemir* pentru a accentua iarăși că „e vorba nu de istoria unei domnii, ci de biografia unui militar și om politic” și pentru a observa, ca semnificativ pentru talentul literar al istoricului, „cîte un episod puternic luminat cum este cel atît de sadovenian al tîlharului Burlă”.

Cu același prilej, al aniversării din 1973, M. Berza a răspuns mai multor solicitări de a evoca figura lui Cantemir și de a-i prezenta opera, de o arhitectură atît de complicată. A făcut-o, pentru un public de specialiști străini, la colocviul *Istanbul à la jonction des cultures balkaniques, méditerranéennes, slaves et orientales aux XVI<sup>e</sup>—XIX<sup>e</sup> siècles (Actes du colloque international organisé par l’AIESEE, Istanbul, 15—20 octobre 1973, Bucarest, 1977, p. 449—460)*, text tradus apoi și tipărit și în limba turcă, *Kantemir’e Saygi*, în *Dimitrie Cantemir (1673—1723)*, Türkiye Milli Komisyonu, Ankara, 1975, p. 49—70.

De fiecare dată, aceeași temă era tratată într-un chip nou, văzută sub un unghi diferit. Iata, de exemplu, aceste pagini, citite la radio la 5 iulie 1973, publicate în „Studii și articole de istorie”, XVIII, 1973, p. 36—37 :

„Împlinirea a trei veacuri de la nașterea lui Dimitrie Cantemir și a 250 de ani de la săvîrșirea sa din viață ne găsește pe noi, între urmași, mai capabili decît înaintașii noștri de a-i înțelege locul în desfășurarea istoriei românești și a-i surprinde dimensiunile neobișnuite ale personalității. Și aceasta datorită maturității la care a ajuns cultura românească, în stare azi a-și desluși mai



bine propria-i devenire, ca și, în genere, unei conștiințe istorice mai adânci, unei viziuni a trecutului mai adecvate realității. Caci Dimitrie Cantemir aparține istoriei sub mai multe înfățișări, legate între ele, dar ajungând fiecare în parte a-i asigura un rol de seamă în viața poporului român. A fost domnitor, nu pentru că a ocupat un număr de luni scaunul domnesc, ci pentru că a avut o conștiință de conducător de țară, și-a gândit menirea, a meditat îndelung, a încercat chiar, soluții proprii de guvernare, mai încăpătoare decât cele în ființă atunci. A fost, în același timp, omul marii hotărâri, menite a smulge țara din stăpînirea străină, a-i reda libertatea pierdută de aproape două veacuri, a o reacheza în drepturile ei. Într-o vreme de lărgire a orizontului cultural, cînd învățații se înmulțeau și în neamul nostru, a fost de asemenea, și de departe, cel mai învățat dintre ei.

S-a adăpat la marile culturi ale vremii lui, care se întîlneau cu deosebire la răscrucea care era capitala sultanilor, unde Cantemir și-a petrecut mare parte din adolescență și tinerețea intrată grabnic în maturitate: cultura Răsăritului creștin al Europei, desfăcută din Bizanț, dar în plină transformare, și din care făcea parte și cea a Moldovei sale; cultura orientală, mai ales turcească, dar cu adînci rădăcini în lumea arabă și persană; cultura înnoitoare a Apusului, ale cărei răsfrîngeri ajungeau și în Moldova și al cărei val îl va regăsi bătînd puternic în noul mediu al Rusiei lui Petru cel Mare.

Din aceste contacte, atît de variate, nu va ieși o haotică îngrămădire de cunoștințe, un pitoresc bazar de frînturi multicolore, ci o cultură organică, asimilată, sintetizată, dominată de o puternică inteligență. De aceea, prințul, așteptîndu-și două decenii destinul la marginea Bosforului, nu a devenit nici fanariot, nici turc, după cum exilatul de pe Neva, principe al Imperiului rus, a rămas, cum îi plăcea să-și spună, „voievod și de moșie domn al Moldovei“, adică, pretutindeni, el însuși. În aceasta un loc de seamă a ținut, desigur, ancorarea lui solidă în cultura românească, sub forma ei moldovenească, și în ambele sale planuri: cel popular și cel al cărturarilor, după cum nu a putut să rămînă fără urmări însăși conștiința originii și rosturilor poporului său.

Eruditul, cititorul de cărți, era și un curios de oameni, de credințele și formele lor de trai, de obiceiurile și aplecările lor. Umbla cu ochii deschiși printre semenii săi și de aici o parte atît de însemnată de observație directă — fie din lumea românească, fie din cea musulmană — în opera sa. Îndoitei aplecări, către acțiune și către lectură, îi corespunde, astfel, și o dublă sursă a cunoașterii: cuvîntul scris și realitatea vie.

Dar Cantemir nu se mulțumește să adune. Din cele strînse trebuie să și dea: pentru el, pentru alții, pentru ai lui. Dacă va fi început a scrie lămbiat de dorința de a se vesti lumii, anii de riguroasă muncă ai *Descrierii Moldovei* și *Hronicului*, ai *Istoriei Imperiului Otoman* și *Sistemei religiei mahomedane*, acel uimitor deceniu care i-a precedat moartea atît de timpurie ni-l înfățișează pe Cantemir stăpînit de sentimentul unei ineluctabile datorii, în care țelurile personale și cele legate de neamul său se tocesc în pasiunea omului de știință, a creatorului. Calea de la *Divanul* și *Imaginea științei sacre* pînă la *Hronic* este lungă și specialiștii au luminat tot mai limpede ocolșurile gîndirii lui. Dar este cert că în perioada sa mare, care a făcut din el una din figurile culturii europene, Cantemir a tîns către o știință a societății omenești, în care sînt cuprinse dezvoltare politică și viață spirituală, instituții și forme de existență populară. Cu febrilitate, a vărsat în cărțile ce se succedau, ceea ce citise, ceea ce văzuse, ceea ce gîndise, ceea ce dorea să fie și dorea să fi și fost. A

— dus mai departe ceea ce începuseră alții — moldoveni de-ai lui sau străini —, lăsându-și mult în urma înaintașii, cum a premers adesea altora în domenii, nedeslușite încă, ale cercetării, chipul sau arătându-ni-se astăzi la atâtea capele de drum.

Literatura, muzică, reflecție filosofică și investigație științifică, gândire politică și acțiune de guvernământ, practică militară chiar, nimic nu i-a rămas strain, totul concurând la crearea unei experiențe unice și făcând prin aceasta din Dimitrie Cantemir una din expresiile cele mai bogate în semnificații ale societății românești.“

## XV

### RELATIONS CULTURELLES ENTRE LES ILES IONIENNES ET LES PAYS ROUMAINS

Invité au troisième Congrès des Études Ioniennes, qui a eu lieu du 23 au 29 septembre 1965 à Corfou, Céphalonie et Zante, M. Berza y a fait cette communication, publiée ensuite dans Τρίτον Ιωνιοίον Συνέδριον, Πρακτικά II, Athènes, 1969, p. 3—8.

Le Congrès, sous la présidence du prof. Denis Zakythinis, réunissait de nombreux savants grecs, parmi lesquels Gr. Kassimatis, N. Thomadakis, G. Zoras, C. Dimaras, Em. Kriaras, M. Manoussakas, L. Vranoussis et Catherine Koumariannou. M. Berza en a publié un compte-rendu, *Un congrès al oamenilor de știința greci privind insulele ioniene*, dans la revue „Lumea“, 43, 1965.

## XVI

### RAPPORTI CULTURALI ITALO-ROMENI NEL SETTECENTO

Dovuta alla partecipazione di M. Berza al XIII Congresso della Società Storica Lombarda, riunito per celebrare il centenario di questa illustre istituzione scientifica, questa comunicazione venne poi a stampa nel „Archivio Storico Lombardo“, CI, 1975.

Ci si permetta di riprodurre qui un primo abbozzo delle idee che il nostro storico si proponeva di sviluppare, pochi e brevi appunti su un foglietto da noi ritrovato fra le carte del autore. Si deve osservare che M. Berza intendeva alludere anche ai rapporti del Cantemir con la cultura italiana — una ipotesi abbandonata in seguito.

„Umanismul românesc și ideea origină românească

Miron Costin și nostalgia Italiei

Studiile padovane ale Stolnicului

Renașterea italiană în biblioteca Stolnicului

Italiani și italianizanți la Curtea lui Brincoveanu ; italiana ca una din limbile de cultură

Italia(na) și cultura italiană în mediul constantinopolitan

Dimitrie Cantemir și cultura italiană

Fanarioții și cultura italiană ; bibliotecile ; academicele domnești ; secretarii domnești

Medicii italieni

Misionarii italieni ; preocupări de limbă română

Călători italieni și observațiile lor

Beccaria în cultura juridică românească, traduceri din ital., Ilie Miniati  
Veneția și iluminismul sud-est european. Înochentie Micu și Italia

Revelația Italiei și constituirea școlii ardeleni ; Supplex

Gheorghe Asachi și noua viziune a Italiei“

Anche qui l'Autore torna sul argomento del umanesimo romeno e sud-est european. Il modo nel quale caratterizza il primo è stato ricordato da V. Căndea, *Răzuna dominantă*, p. 337, il quale ha tradotto in romeno proprio questo passo che ha suscitato la sua adesione.

Si potrebbe aggiungere, a proposito della conoscenza del italiano nel ambiente della corte valacca durante la prima metà del Settecento quello che dice il contemporaneo Johann Filstich, un dotto Sassone : „Tam grata est proceribus Regni lingua italica, ut pro ineptissimis habeantur omnes inter aulicos, qui ejusdem sunt ignari“ (J. Filstich, *Tentamen Historiae Valachicae*, ed. A. Armbruster, Bucarest, 1979, p. 236). In quanto riguarda i primi studenti romeni a Venezia, fra i quali un tale Andronachi, figlio di Pascale, nel 1711, vedi anche G. Potra, *Informații documentare asupra istoriei Țirgoviștei în secolele XVII—XVIII*, „Acta Valachica“, II, 1972, p. 201—208.

## XVII

### CONȘTIINȚA UNITĂȚII DE NEAM LA ROMÂNI ÎN EVUL MEDIU

Deși știm cu precizie când a fost elaborat acest studiu, căci o notă finală a autorului îl datează din mai 1976, nu se poate spune dacă textul este inedit sau dacă a fost publicat și unde anume. Primele reflecții ale lui M. Berza pe o temă asemănătoare, dar din alt domeniu al istoriei universale, se află încă din articolul său *Sentiment national et esprit local chez les Lombards méridionaux aux IX<sup>e</sup>—X<sup>e</sup> siècles*, „Revue historique du Sud-Est européen“, XIX, 2, 1942, p. 362—370. După un sfert de veac, problema îl preocupă încă, de astă dată într-un cadru sud-est european : dovadă, concluziile colocviului pe care îl prezida în aprilie 1968, la Paris, *Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est européen*, Bucarest, 1970, p. 121—129. O conferință la Bruxelles, intitulată *La formation de la conscience nationale chez les Roumains* (22 p. dactilografiate), este menționată într-o listă de lucrări alcătuită de autor în ianuarie 1978, dar textul n-a fost regăsit între manuscrisele din arhiva familiei sau din cea a Institutului de studii sud-est europene. Totuși, Al. Duțu îl citează într-o notă a comunicării sale *Les racines de la conscience nationale chez les Roumains (Le développement de la conscience nationale en Europe Orientale*, Paris, 1969, p. 68, n. 3).

Dintre lucrările care au adus o contribuție de seamă la stadiul actual al cunoștințelor despre acest subiect sînt citate cartea lui Adolf Armbruster, *Romantitatea românilor. Istoria unei idei*, București, 1972 (trad. fr. 1977) și studiul lui Eugen Stănescu, *Premisele medievale ale conștiinței naționale românești. Mărturii interne. Român-romănesc în textele românești din veacurile XV—XVII*, „Studii“, XVII, 5, 1964, p. 967—1000.

## XVIII

### L'IDÉE ROMAINE ET SA FONCTION DANS LA SOCIÉTÉ ROUMAINE AUX XVII<sup>e</sup>—XIX<sup>e</sup> SIÈCLES

Discours de réception lors de l'élection en tant que correspondant étranger de l'Académie Portugaise, le 12 mai 1978, à Lisbonne. Publié après la mort de l'auteur in „Memoriile Secției de Științe Istorice“, seria IV, tom III, 1978 (Bucarest 1980), p. 83—88. Nous avons reproduit le même texte dactylographié, avec quelques corrections autographes de M. Berza, qui avait servi à la première édition.

## XIX

### ISTORIOGRAFIE ȘI SOCIETATE ÎN SECOLUL XIX : EUDOXIU HURMUZAKI ȘI FAMILIA SA

Comunicare la Academie, publicată numai fragmentar în „Revista arhivelor“, 51, XXXVI, 4, 1974, p. 509—515, și în traducere, sub titlul *E. Hurmuzaki et sa familie*, în „Bulletin de la Commission Nationale de la R. S. de Roumanie pour l'UNESCO“, 16, 1, 1974, p. 64—71.

Articolul lui N. Iorga, *Baronul Nicolae Hurmuzaki*, se găsește în *Oameni cari au fost*, I, București, 1934, p. 349—350 („cu durere se pomeneste trecerea din mijlocul celor vii, cari au munca, răspunderea și suferința lor, a celui din urmă dintre oamenii unei mari generații, care prin singură ființa sa putea să fie pentru vremea de azi o mustrare, pentru ziua de mâine un îndemn“).

De văzut și informațiile, în general foarte precise, ale memorialistului I. G. Sbiera, *O pagină din istoria Bucovinei din 1848—1850, dimpreună cu niște Notițe despre familia Hurmuzachi* (Cernăuț, 1899), cuprinzând și această caracterizare a lui Eudoxiu : „adevărat politician, cult, statornic și plin de caracter ; un învațat neobosit, scrupulos și modest ; un cetățean înfocat și devotat binelui public, și un amic iubitoriu și sincer“. La mărturia aceluiași autor, *Familia Sbiera după tradițiune și istorie și Amintiri din viața mea* (Cernăuț, 1899), p. 106, se poate recurge și în legătură cu Pumnul : „Prin îndemnul lui de a citi *Cronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor* de D. Cantemir, *Istoria pentru începutul Românilor* de Petru Maior și *Cronica Românilor* de Giorgiu Șincai, mă familiarisă cu trecutul și cu aspirațiunile unui popor, despre care nu auzisei de la ceilalți profesori nici o boabă frântă în tot decursul studiilor mele secundare și universitare !... Prin mijlocirea iubitului meu profesor Aron Pumnul avui fericirea să fac, încă de timpuriu, cunoștință cu renumiții frați Hurmuzachi, mai de aproape însă cu talentosul, vivaciul și vișcătorul Alesandru“.

Ni s-a părut că, oricât ar fi de vădit că „vechea“ cultură românească se oprește, pentru cercetătorii ei, în pragul secolului al XIX-lea, întrepătrunderea ei cu cea modernă este manifestată deplin de această evocare a unui istoric și a mediului în care și-a găsit statornic îndreptări și sprijin. M. Berza a dus astfel mai departe studiile sale asupra formării conștiinței naționale românești.

## XX

### UN PRECURSOR AL ISTORIEI IDEILOR ȘI MENTALITĂȚILOR : N. IORGA

Ca și altele din numeroasele studii consacrate de M. Berza operei incomparabile și, totuși, exemplare, a lui N. Iorga, textul acestei emisiuni la radio (ianuarie

1971) a rămas inedit. Îl publicăm după dactilograma păstrată în arhiva Institutului de studii sud-est europene. Emisiunea, realizată de V. Câdea, evoca pe Bălcescu, Iorga și Vianu, ca pionieri în domeniul istoriei ideilor și ca personalități caracterizate prin fascinația pe care o exercită asupra spiritualității românești contemporane.

Citatele sînt din N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, ed. a III-a (de Liliana Iorga-Pippidi), București, 1944, p. 45, 152, 252. „Istoria țerii prin cei mici” este titlul unei comunicări a lui Iorga la Academie, în „Revista istorică”, VI, 1920, p. 26—62.

Reflecția cu privire la cele două atitudini ale cititorului lui Iorga, de adăziune sau de critică — deopotrivă de necesare — se mai întîlnește și în articolul lui M. Berza, *Nicolae Iorga et les études sud-est européennes*, „AIESEE — Bulletin”, I, 1—2, 1963, p. 300 : „Comme elle ne vous laisse jamais impassible, elle sera utile même par les positions contraires qu'elle est susceptible d'engendrer. Le lecteur y trouvera toujours un excitant à la recherche, un engagement à la pensée personnelle, une invitation vers de plus larges horizons”.

Despre N. Iorga ca „predecesor, doar într-o anumită măsură, al istoriei mentalităților” a scris și Al. Dușu în introducerea la *Evocări din literatura universală*, ed. Liliana Iorga-Pippidi, București, 1972, p. V—XIX (cf. idem, *Nicolae Iorga în spațiul literaturii universale*, „Secolul 20”, 5, 1971, p. 57—61).

În realitate, el însuși istoric al culturii vechi românești, atît în totalitatea ei, cît și într-o puzderie de amănunte, totdeauna semnificative, N. Iorga a acordat o importanță fundamentală „vieții sufletești” a maselor populare — el ar fi zis : a „multimilor” — acel nesfîrșit domeniu căruia astăzi îi atribuim același rol esențial, dîndu-i alt nume : „mentalul colectiv”. S-ar putea chiar preciza că, în gîndirea istoricului român, el capătă această valoare odată cu primul război mondial. Această perspectivă era deja vizibilă în structura conferințelor de la Iași din 1917, *Sufletul românesc* („Cuget Clar”, VI, 1933, p. 125—139), și ea-l va duce pe N. Iorga în 1925 pînă la declarația : „Instituțiile înseamnă psihologie națională realizată” (*Generalități*, p. 146).

Adunarea laolaltă a contribuțiilor lui M. Berza, numeroase și fundamentale, la cunoașterea și înțelegerea operei lui N. Iorga va forma un întreg volum viitor. În defrișarea acestui întins teritoriu, meritul de a fi deschis calea, împotriva ostilității sau indiferenței, îi revine incontestabil lui M. Berza.

## XXI

### PATRIOTISM ȘI CUNOAȘTERE ISTORICĂ

S-a publicat în *Funcția educativ-civică a istoriei. Dezbateri*, „Anale de istorie”, 19, 2, 1973, p. 41—42.

Cu aceste considerații despre trecut ca cel mai firesc izvor de patriotism, la capătul culegerii noastre cititorul are posibilitatea să întrevadă cum înțelegea M. Berza „factura psihică” pe care el o considera determinantă în creația culturală. Totodată, descoperim aici o valoare constantă a învățămîntului căruia el i a închinat eforturile sale de o viață întregă, în universitate și în afara ei, o justi-ficare, în ultimă instanță, a înseși cercetării istorice, ca factor moral al unității naționale, și, nu în ultimul rînd, o expresie limpede a spiritului în care au fost scrise toate paginile reunite în acest volum.

## INDICE DE NUME

- A**
- Ahmed III, sultan, 154  
Alecsandri, Ioan, 209  
Alecsandri, Vasile, 209, 212  
Alexa, stolnic, 63  
Alexandru cel Bun, 33, 77, 162  
Alexandru Iliaş, domn al Moldovei și  
Țării Românești, 54, 55, 58, 72, 100  
Alexandru Lăpușneanu, domn al Mol-  
dovei, 83, 87, 88, 96  
Alexei Petrovici, țarevici, 130  
Alfieri, Vittorio, poet, 192  
Amelio, Silvio d', misionar în Moldova,  
186  
Antim Ivireanul, 183  
Anville, J. B. d', geograf, 182  
Ariosti, Giuseppe, ofițer în armata  
habsburgică, arheolog, 181  
Ariosto, Lodovico, poet, 181, 192  
Aristotel, 117, 180  
Armbruster, Adolf, 199  
Aron, domn al Moldovei, 90, 94, 95, 96  
Aron, Petru Pavel, episcop unit în  
Transilvania, 187  
Asachi, Gheorghe, 192—193  
Asparuh, căpetenie bulgară, 52  
Assanis, Spiridon, învățat grec, 172  
Atanasie III, patriarh al Antiohiei, 122  
Atanasie, mitropolit al Dristrei (Silis-  
trei), 122  
Augustin, 66  
Aurelian, împărat roman, 162  
Avramios, Ioan, învățat grec, 122, 170,  
183, 184
- Avxentie, mitropolit de Sofia, 122  
Azarie, cronicar moldovean, 83, 84,  
88—89, 93, 94
- B**
- Babinger, Franz, 153  
Baiazid II, sultan, 81  
Bariț (Barițiu), Gheorghe, 208—214  
Barnovschi, Miron, domn al Moldovei,  
72, 102, 129  
Báthory, Andrei, cardinal, principe al  
Transilvaniei, 48, 49  
Báthory, Gabriel, principe al Transil-  
vaniei, 57  
Báthory, Sigismund, principe al Tran-  
silvaniei, 48, 49, 198  
Bălan, Teodor, 215  
Bălcescu, N., 206, 215, 216  
Bănescu, N., 214  
Bărnuțiu, Simion, 212  
Beccaria, Cesare, jurist și economist,  
190  
Beldiman, Alecu, 191  
Bellay, Joachim du, poet, 67  
Bezdechi, Ștefan, 172  
Bianu, Ioan, 27  
Bielski, Ioachim, cronicar polon, 91  
Bilăi, vornic, 94  
Biondo, Flavio, umanist italian, 202  
Birsănescu, Ștefan, 114  
Bogdan II, domn al Moldovei, 64  
Bogdan III, cel Orb, 82  
Bogdan IV Lăpușneanu, 88, 96  
Bogdan, Ion, 2, 83

- Bolintineanu, Dimitrie, 211, 212, 214  
 Bologa, Iacob, 210  
 Bonardo, Giovanni-Maria, istoriograf și aventurier, 186  
 Bonfini, Antonio, umanist italian, 162, 163  
 Bongars, Jacques, diplomat și anticar, 163  
 Borgia, Stefano, cardinal, 189  
 Boscóvich, Ruggiero-Giuseppe, matematician și astronom, 193  
 Boțulescu, Vlad, 186  
 Brancovici, Maxim (Gheorghe), 82  
 Brîncoveanu, Constantin, 114, 116, 121, 122, 130—132, 137, 143, 158, 159, 169, 170, 179, 182—184, 203  
 Brîncoveanu, Constantin (fiul), 121  
 Brîncoveanu, Constantin (nepotul), 185  
 Brîncoveanu, Grigore, 172  
 Budai-Deleanu, Ioan, 189, 191, 192, 205  
 Buonvicino (Bonvicini), Valeriano, profesor la Padova, matematician, 119  
 Burlă, „între tilhari cel mai vestit“, 159  
 Buzdugan, căpitan, 59
- C**
- Cacavelas, Ieremia, învățat grec, 115, 116, 178  
 Caliarhis, Pantelimon, medic, 122  
 Callimachi, Alexandru, domn al Moldovei, 186  
 Callimachi, Grigore, domn al Moldovei, 186  
 Callimachi, Ioan Theodor, domn al Moldovei, 186  
 Calvisius, Seth, istoriograf, 162  
 Calvos, Andreas, poet, 172  
 Călinescu, G., 128, 135  
 Camariano-Cioran, Ariadna, 178  
 Canova, Antonio, sculptor, 192  
 Cantacuzino, Alexandra, soția vistiernicului Iordachi, 129  
 Cantacuzino, Constantin, postelnic, 116, 119, 180  
 Cantacuzino, Constantin, stolnic, 15, 73, 111, 114, 119, 120, 124—126, 134, 138, 149, 159, 161—164, 180—182, 184, 203, 205  
 Cantacuzino, Dumitrașcu, domn al Moldovei, 137, 138  
 Cantacuzino, Ilie, vistiernic, 132  
 Cantacuzino, Radu, 186  
 Cantacuzino, Răducanu, 182  
 Cantacuzino, Șerban, 116, 137, 142, 158, 169, 178, 179, 203  
 Cantacuzino, Ștefan, 138, 180, 183  
 Cantacuzino, Toma, 132  
 Cantemir, Antioh, domn al Moldovei, 115, 129—131, 179  
 Cantemir, Antioh, fiul lui Dimitrie, 146  
 Cantemir, Constantin, 33, 130, 141, 158, 159  
 Cantemir, Dimitrie, 46, 73, 114, 115, 124, 125, 132, 134, 138, 140—167, 169, 178, 184, 199, 203—205  
 Căndea, Virgil, 108, 120, 125, 126, 152  
 Caragea, Ioan Gheorghe, domn al Țării Românești, 190  
 Caragea, Ralu, 192  
 Cariofil, Ioan, învățat grec, 122  
 Carmignani, Giovanni-Alessandro, juriconsult, 190  
 Carol VI, împărat german, 117  
 Cartoian, N., 2  
 Cassimatis, Gr., 104, 105, 107  
 Casti, Giambattista, poet, 192  
 Catiphoros, Antonios, învățat grec, 170  
 Cavadias, Makarios, învățat grec, 172  
 Cazimir, Petru, 209, 213  
 Ceaurul, Dumitrașcu, logofăt, 130  
 Chortatzis, Georgios, autor dramatic, 122  
 Chrysoloras, Manuil, cărturar bizantin, 106  
 Cicero, 66  
 Cigalas, Azarie, dascăl, 115  
 Cigalas, Matei, autorul unui cronograf, 121  
 Cipariu, Timotei, 210  
 Cola di Rienzo, 66  
 Comnen, Ioan (Ierotei), învățat grec, 115, 122  
 Comnena, Ana, 61  
 Constantin cel Mare, 83, 162  
 Constantin Șerban, domn al Țării Românești, 64

Ceray, Adamantios, publicist iluminist, 190  
Coresi, 199  
Coridaleu, Theofil, 10, 109, 114, 117, 169, 177, 179  
Costachi, Veniamin, mitropolit al Moldovei, 171  
Costachi Epureanu, Manolachi, 209  
Costachi Gavriliță, Lupu, 138  
Costin, Miron, 35, 65, 70—74, 90, 98—103, 108, 114, 121, 126, 133—136, 140, 158, 160, 164, 166, 175, 176, 196, 203, 208  
Costin, Nicolae, 65, 73, 114, 122, 133, 143, 144, 161, 203  
Cottunios, Ioan, învațat grec, 119  
Cremonini, Cesare, profesor la Padova, filosof, 117, 119, 177  
Crețulescu, Matei, 118—119, 186  
Crimca, Anastasie, mitropolit al Moldovei, 57  
Cronț, Gh., 114  
Cuza, Alexandru Ioan, 209, 211

## D

Dabija, Istratie, domn al Moldovei, 35, 36, 37  
Daniil Panonianul, mitropolit al românilor din Transilvania, 116  
Daniil Sihuștrul, 33  
Dante, 181  
Davila, Enrico-Caterino, istoriograf, 185  
Decel, Aurel, 157  
De la Croix, Pétis (?), 154  
Del Chiaro, Antonio-Maria, 121, 122, 170, 182—184  
Demostene, 117  
De Porta, Nicolae, 118  
Despot (Iacob Heraclid), 5, 68, 88—89, 113  
Dima-Drăgan, Corneliu, 119, 180  
Dimaras, C. Th., 108  
Dionisie IV Muselimis, patriarh al Constantinopolului, 122  
Dorotei, mitropolit de Monemvasia, 121  
Dosoftei, mitropolit al Moldovei, 120, 122, 125

Dragoș Vodă, 34, 149, 164, 197  
Duca, Constantin, domn al Moldovei, 115, 170  
Duca, Gheorghe, domn al Moldovei și Țării Românești, 116, 129, 133, 161, 207  
Duns Scot, John, filosof și teolog franciscan, 119  
Duțu, Alexandru, 108, 152

## E

Ecaterina a II-a, țarina Rusiei, 190  
Eftimie, cronicar moldovean, 61, 64, 83, 86, 87, 88, 92, 100  
Elena, doamnă a Moldovei, soția lui Petru Rareș, 87  
Elena, fiica lui Radu Șerban, soția postelnicului Constantin Cantacuzino, 57  
Eliade, Mircea, 198  
Elian, Alexandru, 122  
Eminescu, Mihail, 39  
Erasmus, 113  
Euripiđe, 117

## F

Farinacci, Prospero, jurisconsult, 121  
Fărcășanu, Matei, traducător, 170  
Ferrati, Bartolomeo, medic, 122, 183  
Filangieri, Gaetano, publicist fiziocrat și jurisconsult, 190—191  
Filaret I, mitropolit al Țării Românești, 170—171  
Focillon, Henri, 105  
Fonseca, Pedro de, iezuit, profesor de filosofie la Coimbra, 119  
Fueter, Ed., 107

## G

Galland, Antoine, anticar și orientalist, 121, 183  
Gavriil, de la Cozia, diac, 47  
Gavril Uric, miniaturist, 38



George II, rege al Angliei, 118  
 Georgescu, Valentin Al., 118, 190  
 Gheorghiescul, I., 34  
 Gheorghe Ștefan, domn al Moldovei, 35, 99  
 Gherasim II, patriarh al Alexandriei, 122  
 Ghermanos Lokros, mitropolit al Nisesei, 122  
 Ghica, Gheorghe, domn al Moldovei, 137  
 Ghica, Grigore I, domn al Moldovei și Țării Românești, 137  
 Ghica, Grigore Alexandru, domn al Moldovei, 171, 186  
 Ghica, Grigore Matei, domn al Moldovei și Țării Românești, 186  
 Giannone, Pietro, istoric napolitan, 189  
 Giannotti, M., 185  
 Gin Ali pașa, mare vizir, 130, 137  
 Golăi, Ioan, logofăt, 90  
 Goldoni, Carlo, 191  
 Göllner, Carl, 106  
 Gorovei, Ștefan S., 216  
 Gratiani, Gaspar, domn al Moldovei, 72, 102  
 Greceanu, Radu, cronicar muntean, 120  
 Greceanu, Șerban, 120  
 Grégoire, Henri, 41  
 Grisellini, Francesco, economist și istoric venețian, 193  
 Guarini, Giambattista, poet, 181  
 Guboglu, M., 153  
 Guevara, Antonio de, umanist spaniol, 121  
 Guicciardini, Francesco, istoric și om politic florentin, 131—132

## H

Hasdeu, B. P., 2, 41  
 Heliade Rădulescu, Ion, 184  
 Herodot, 69, 121  
 Hodoș, Iosif, 152  
 Hodoș, Nerva, 27  
 Holban, Maria, 151  
 Homer, 117

Honerus, Johannes, 68  
 Hmielnițki, Timuș, 35  
 Hurmuzache, vtori logofăt, 208  
 Hurmuzachi, Alexandru, postelnic, 208  
 Hurmuzachi, Constantin, 208  
 Hurmuzachi, Doxachi, 208—210, 212  
 Hurmuzachi, Manolachi, 208  
 Hurmuzachi, Matei, paharnic, 208  
 Hurmuzachi, Alecu, 210—213  
 Hurmuzaki, Constantin, 210—212, 214, 215  
 Hurmuzaki, Constantin Gh., 213  
 Hurmuzaki, Eudoxiu, 207—217  
 Hurmuzaki, Eudoxiu (Doxuță), 213  
 Hurmuzaki, Gheorghe, 210—213  
 Hurmuzaki, Nicolae, 210, 213  
 Huysen, Heinrich von, curtean al lui Petru cel Mare, 153

## I

Iacov I Putneanul, mitropolit al Moldovei, 36, 38  
 Iancu Sasul, domn al Moldovei, 96  
 Iancu (Tanașoca), Anca, 27  
 Iliaș I, domn al Moldovei, 64  
 Iliaș II Rareș, 63, 85—87, 100  
 Inocențiu III, papă, 202  
 Ioachim ierodiacon, din Cefalonia, 172  
 Ioan de Hunedoara, 78  
 Ioan cel Cumplit, 88, 89, 93—95  
 Ioan Albert, rege al Poloniei, 80, 82, 91, 92  
 Ioasaf, stareț al Putnei, 38  
 Ionașcu, Ion, 114  
 Ioniță („Caloian“), rege al bulgarilor și al vlahilor, 165, 202  
 Iordan, Iorgu, 128, 135, 136  
 Iorga, N., 6, 23, 34, 41, 69, 128, 150, 151, 152, 154, 158, 161, 183, 185, 213, 218—220  
 Ipsilanti, Alexandru, domn al Țării Românești și Moldovei, 190, 193  
 Isaia, vornic, 63  
 Isocrate, 117  
 Iuffu, I., 4  
 Ivașcu, G., 136

**K**

- Kanghelarios, Alexandru, învățat grec, 170  
 Kerameus, Nicolae, medic, 116  
 Kogălniceanu, M., 61, 206, 209, 211, 215  
 Körösi (Crișan), Ștefan, 191  
 Küprüli, Mehmet, mare vizir, 139  
 Kutuzov, Mihail Ilarionovici Golenișcev —, 191  
 Kyminitis, Sevastos, profesor la Constantinopol, Trapezunt și București, 116, 122

**L**

- Lazarescu, Emil, 41  
 Leopold I, împarat german, 170  
 Leunclavius, Johannes, 153  
 Ligaridis, Pantelimon (Paisie), învățat grec, 116, 178  
 Likinios, Andrei, medic, 169  
 Lonicerus, Philippus, 153  
 Loredano, Gian Francesco, literat venețian, 181  
 Lubieniecki, diplomat polon, 47, 50  
 Luca, Ioasaf, ieromonah, copist, 208  
 Luca, Ștefan, vistiernic, 208  
 Ludescu, Stoica, cronicar muntean, 54, 55, 56—58, 64  
 Lukaris, Chiril, patriarh al Constantinopolului, 109, 114

**M**

- Macarie, episcop de Roman, cronicar, 61, 63, 65, 83, 84, 85, 86, 88, 92, 93, 100  
 Machiavelli, Niccolo, 181, 185  
 Maffei, Scipione, literat, arheolog, epigrafist, 181  
 Mahomed, profetul, 100  
 Mahomed II, sultan, 33, 77, 86, 99  
 Mahomed III, 97  
 Mahomed IV, 101, 154—156  
 Maior, Grigore, episcop unit în Transilvania, 187  
 Maior, Petru, 187, 188, 189, 205

- Maiorescu, Ioan, 211  
 Maiotas, Georgios, învățat grec, 122  
 Malaspina, Germanico, diplomat pontifical, 47  
 Manasses, Constantin, cronicar bizantin, 61, 84, 121  
 Marcovici, Simeon, 190, 191  
 Marcu, fiul lui Petru Cercel, 51  
 Maria, doamnă a Moldovei, soția lui Petru Rareș, 37  
 Marino, Giambattista, poet, 181  
 Marliani, Ambrogio, 185  
 Marsigli, Luigi Ferdinando, militar, diplomat, naturalist, arheolog, 181  
 Matei Basarab, 9, 58, 69, 116  
 Matei al Mirelor, învățat grec, cronicar, 53—59  
 Mathias I, rege al Ungariei, 67, 80  
 Mavrocordat, Alexandru, 177  
 Mavrocordat, Constantin, 132, 139, 170, 185  
 Mavrocordat, Nicolae, 116, 118, 119, 138, 143, 144, 170, 183, 185  
 Mavroidis, Nicolae, autorul unor predici tipărite la Iași, 171  
 Măzăreanu, Vartolomei, 38  
 Mehedințeanul, Lupu, 54, 57, 59  
 Mehmed beg, 84, 92  
 Melosio, Francesco, autor dramatic, 181  
 Metastasio, Pietro, poet, 191  
 Micu, Inochentie, episcop unit în Transilvania, 185, 187, 188, 205  
 Micu (Clain), Samuil, 188, 205  
 Mihai Viteazul, 30, 31, 39, 44—52, 63, 102, 198, 202, 206, 216  
 Mihail VIII Paleolog, împărat bizantin, 5  
 Mihail, Grigore, 210  
 Mihnea III Radu, 65, 102, 145  
 Mikuli, Carol, compozitor, 214  
 Milescu (spătarul), Nicolae, 114, 120, 124, 125  
 Milesi, Bianca, 193  
 Minea, Ilie, 151, 156  
 Miniat, Ilie, predicator, 170  
 Mircea Ciobanul, domn al Țării Românești, 87  
 Moesiodax, Iosif, profesor de filosofie la București, 186, 189—190

Moisil, Florica, 42  
Mommensen, Theodor, 181  
Monti, Vincenzo, poet, 193  
Moréri, Louis, 162  
Moroiu, Costache, 190, 192  
Movilă, Alexandru, domn al Moldovei, 100  
Movilă, Bogdan, 100  
Movilă, Gavril, domn al Țării Românești, 58, 59  
Movilă, Ieremia, domn al Moldovei, 49, 100  
Movilă (Moghilă), Petru, mitropolit de Kiev, 114, 115, 116  
Movilă, Simion, domn al Țării Românești și Moldovei, 56  
Moxa, Mihail, cronicar muntean, 121  
Murad III, sultan, 101  
Murad IV, 103  
Muratori, Lodovico Antonio, istoric, 189  
Murgul, vornic, 94  
Murguleț, Ileana, soția lui Doxachi Hurmuzachi, 208, 209  
Mustafa II, sultan, 155

## N

Nani, Battista, istoriograf, 185  
Năsturel, Udriște, 9, 121  
Neagoe Basarab, 40--42, 63, vezi și indicele de titluri  
Neculce, Ion, 33, 35, 36, 37, 73, 127—139, 144, 145, 161, 185, 208  
Negri, Costachi, 209  
Negrilă, paharnic, 63  
Nicolae Pătrașcu, fiul lui Mihai Vi-teazul, 51  
Nifon II, patriarh al Constantinopolului, 64  
Notaras, Dositei, patriarh al Ierusalimului, 122, 170, 182  
Notaras, Hrisant, patriarh al Ierusalimului, 122, 182

## O

Ohsson, Muradgea d', dragoman și istoriograf, 157

Olahus, Nicolaus, 5, 68, 109, 113  
Ortiz, Ramiro, 181, 182, 184  
Osman II, sultan, 101  
Ovidiu, 67

## P

Paladi, Teodor, vistiernic, 132  
Pallavicino, Ferrante, literat venețian, 181  
Panaitescu, P. P., 2, 4, 31, 76, 151, 152, 153, 154, 158, 161, 164  
Panu, Anastasie, 209  
Panzini, Lionardo, abate, 193  
Papacostea, Șerban, 125  
Papacostea, Victor, 16, 114  
Partenie IV, patriarh al Constantinopolului, 122  
Paruta, Paolo, istoriograf, 185  
Pătrașcu cel Bun, domn al Țării Românești, 46, 87  
Petrarca, Francesco, 66, 67, 181  
Petrino, Dimitrie, 213  
Petrino, Eufrosina, născută Hurmuzachi, 213, 214  
Petrino, Petru, 209, 212  
Petru II, domn al Moldovei, 78  
Petru Aron, domn al Moldovei, 64, 77, 78, 92  
Petru Cercel, domn al Țării Românești, 46  
Petru Rareș, 35, 37, 63, 83, 85, 86, 87, 93, 96, 162, 198  
Petru Șchiopul, domn al Moldovei, 7, 68, 84, 89, 93, 95, 102, 172  
Petru cel Mare, țar al Rusiei, 130, 131, 132, 141, 144, 145, 154, 170  
Petru Petrovici, țarevici, 130  
Philoponos, Ioan, cărturar bizantin, 119  
Photiadis, Lambros, dascăl, 172  
Phrantzes, Georgios, cronicar bizantin, 69  
Piccolomini, Aeneas Sylvius (ca papă, Pius II), umanist italian, 73  
Pilarino, Iacov, medic, 122, 169, 182  
Piluzzi, Vito, misionar în Moldova, 176, 178  
Pindar, 117

Piru, Alexandru, 128  
Platina (Sacchi), Bartolomeo, umanist italian, 115, 178  
Platon, mitropolit al Moscovei, 170  
Plutarh, 117, 121  
Pociațki, Sofronie, 115, 169  
Popescu, Radu, cronicar muntean, 69  
Porphyropoulos, Markos, dascăl, 118  
Porumbescu, Iraclie, 210  
Poteca, Eufrosin, 190, 191  
Pumnul, Aron, 210, 213

## Q

Quinet, Edgar, 189  
Quintus Curtius, 121

## R

Racoviță, Constantin, domn al Țării Românești, 171  
Racoviță, Ion, 130  
Racovița, Mihai, domn al Moldovei, 130, 131, 138  
Radu cel Mare, domn al Țării Românești, 46, 64, 82  
Radu de la Afumați, domn al Țării Românești, 46, 85  
Radu Mihnea, domn al Țării Românești și Moldovei, 57, 58, 72, 102, 114  
Radu „Negru“, 149, 164, 197  
Radu Paisie, domn al Țării Românești, 46  
Radu Șerban, domn al Țării Românești, 53—57, 59, 180  
Raicevich, Stefano Ignazio, agent consular al Austriei în țările române, 193  
Rákóczi, Gh orghe II, principe al Transilvaniei, 102  
Renzi, Francesco Antonio, misionar în Moldova, 115, 178  
Riccioli, Giovanni Battista, 162  
Romano, Giovanni Candido, 183  
Romstorfer, Konrad, 36  
Romulus, 165  
Rotîmpan, Avram, 63

Rudolf II, împărat german, 50  
Ruffini, Mario, 180, 182  
Ruset, Iordachi, vornic, 141  
Russo, Alecu, 209  
Rycaut, Paul, călător englez în Imperiul Otoman, 157

## S

Sadeler, Egidius, gravor, 47  
Saint-Simon, ducele Louis de, memorialist, 136  
Sarpi, Paolo, teolog și istoric venețian, 185  
Selim I, sultan, 83, 84  
Selim II, 88  
Sestini, Domenico, călător italian în țările române, 193  
Simion Dascălul, 71  
Simonescu, Dan, 27  
Simplicius, 119  
Sion, George, 209, 210  
Sivori, Franco, secretarul genovez al lui Petru Cercel, 68  
Skender pașa, 58, 59  
Skiadas, Atanasie, învățat grec, 170  
Slavici, Ioan, 39  
Slătineanu, Iordache, traducător, 191  
Sobieski, Ioan, 103  
Slăvilă, hatman, 94  
Sofocle, 117  
Soliman I, sultan, 84, 85, 86, 87, 88, 154, 156  
Soliman II, 155  
Solomos, Costis, poet, 172  
Sommer, Johann, 68  
Spallanzani, Lazzaro, abate, 193  
Spandoneu, dascăl, 115  
Stanca, doamnă a Țării Românești, soția lui Mihai Viteazul, 47  
Stănescu, Eugen, 107, 110, 199  
Sturdza, D. A., 215  
Sturdza, Elisa, născută Hurmuzachi, 213, 214  
Sturdza, Gheorghe, 209  
Sturdza, Grigore, fiul lui Mihai Vodă, 211  
Sturdza, Mihai Grigore, domn al Moldovei, 211

Suțu, Mihail Constantin, domn al Țării Românești, 191  
Swift, Jonathan, 185  
Szamosközy, Ștefan, cronicar din Transilvania, 163  
Szekely, Moise, principe al Transilvaniei, 53, 54, 57

## Ș

Șaguna, Andrei, mitropolit ortodox al Transilvaniei, 217  
Șeptilici, 63  
Șincai, Gheorghe, 39, 61, 187, 188, 189, 205, 212  
Ștefan, fiul lui Alexandru cel Bun, 64  
Ștefan cel Mare, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 61, 62, 64, 67, 71, 77, 78, 79, 80, 84, 91, 92, 95, 99, 198  
Ștefan cel Tânăr, domn al Moldovei, 85  
Ștefan Petriceicu, domn al Moldovei, 137  
Ștefan Rareș, domn al Moldovei, 64, 84  
Ștefan Tomșa I, domn al Moldovei, 89  
Ștefan Tomșa II, 35, 58  
Ștefanelli, T. V., 214—215

## T

Tachiaos, A., 110  
Tagliavini, Carlo, 181  
Tarasie, episcop de Roman, 34  
Tasso, Torquato, poet, 181, 192  
Tassoni, Alessandro, poet, 192  
Tăutu, Ionică, 191  
Themistios, 119  
Theoctist, mitropolit al Moldovei, 34  
Theodor din Trapezunt, 116  
Theotokis, Nichifor, învățat grec, 171, 186  
Thucidide, 117  
Tocilescu, Gr., 151  
Toletus, Franciscus, teolog iezuit, 119

Tolstoi, Piotr Andreevici, ambasador al Rusiei la Poartă, 143  
Traian, 149, 165, 185, 188, 196, 205  
Tsourkas, Cleobul, 116, 117, 169  
Tzigara, Ruxandra (Ramila), 172  
Tzigara, Zotu, spătar, 172  
Tudora (Teofana), mama lui Mihai Viteazul, 46—47

## U

Ureche, Grigore, 39, 62, 65, 70—71, 74, 90—98, 101, 114, 125, 133, 135, 136, 160, 203

## V

Valaoritis, Aristoteles, poet, 172  
Varlaam, mitropolit al Moldovei, 120  
Vasile Lupu, 35, 69, 90, 99, 103, 115, 121, 141, 169, 208  
Văcărescu, Ienăchiță, 189, 191  
Velicicovski, Paisie, stareț la Neamțu, 110  
Verdeș, I., 151  
Villehardouin, Geoffroi de, cronicar francez, 79  
Virnav, Vasile, traducător, 190  
Vlad Călugărul, domn al Țării Românești, 79, 81  
Vlad Dracul, domn al Țării Românești, 68  
Vlad cel Tânăr, domn al Țării Românești, 63  
Vlad Țepeș, 44, 46  
Vladimirescu, Tudor, 46  
Vladislav IV, rege al Poloniei, 101  
Voltaire, 156—157, 158  
Vulgaris, Evghenie, învățat grec, 171—172

## W

Wavrin, Jehan de, cronicar burgund, 68  
Wolff, Nicolae, secretar domnes, 122

**X**

Xenofon, 117  
Xenopol, A. D., 39, 216  
Xholi, Z., 107

**Z**

Zabarella, Giacomo, profesor de filosofie la Padova, 119

Zakythinos, D., 106

Zamfirescu, Dan, 42

Zamfirescu, Duiliu, 172

Zamoyski, Jan, cancelar al Poloniei, 48

Zapolya, Ioan, voievod al Transilvaniei și rege al Ungariei, 93

Zotta, Sever, 215

## INDICE DE TITLURI

- Alexândria*, 3, 7, 30, 62, 121  
*Archirie și Anadan*, 121
- Biblia lui Șerban, 120
- Carte românească de învățătură*, 121  
*Cazania* lui Varlaam, 120  
*Ceasornicul domnilor*, 122  
*Cronica anonimă a Moldovei* (letopiseșul „de la Bistrița“), 76, 78, 80  
*Cronica anonimă a Moldovei* (letopiseșul „de la Putna“), 76, 77, 78  
*Cronica Buzeștilor*, 53—59  
*Cronica moldo-germană*, 76, 77, 80, 81, 82  
*Cronica moldo-polonă*, 76, 77, 82  
*Cronica moldo-rusă*, 76, 77, 78  
*Cronica sârbo-moldovenească*, 83
- Dumnezăiască liturghie*, 120
- Epistolele Apostolilor*, 7  
*Esopia*, 121
- Faptele Apostolilor*, 7  
*Fiore di Virtù (Floarea Darurilor)*, 121
- Fiziologul*, 62
- Herodot (traducerea în românește a *Istoriilor*), 69, 121
- Imitatio Christi*, 9  
*Istoria Sindipii filosofului*, 121  
*Istoria Troadei*, 30
- Îndreptarea legii*, 121  
*Întrebarea creștinească*, 199  
*Învățăturile lui Neagoe Basarab*, 9, 30, 41, 42
- Letopiseșul Cantacuzinesc*, 53—59, 61, 62, 69
- Noul Testament* (traducerea în românește), 120
- Palia de la Orăștie*, 199  
*Pilde filosofești*, 121, 122, 183  
*Psaltirea*, 7
- Supplex libellus Valachorum*, 188
- Varlaam și Ioasaf*, 3, 9, 121, 186  
*Viața Sf. Nifon*, 9, 63, 120

## CUPRINS

<i>M. Berza (1907—1978). Studiu introductiv</i> de Andrei Pippidi . . . . .	V
<i>Notă asupra ediției</i> . . . . .	XLVII
I Problèmes majeurs et orientations de la recherche dans l'étude de l'ancienne culture roumaine . . . . .	1
II L'histoire des idées dans le Sud-Est de l'Europe (XVII <sup>e</sup> —XIX <sup>e</sup> siècles): un programme de travail . . . . .	22
III Quelques remarques sur la culture roumaine du Moyen-Âge	29
IV Cinci sute de ani de la construirea mănăstirii Putna . . . . .	33
V Opera lui Neagoe Basarab în conștiința societății românești	40
VI Mihai Viteazul și unirea țărilor române . . . . .	44
VII Matei al Mirelor și cronică Cantacuzinească . . . . .	53
VIII Viziunea despre om și lume a cronicarilor români . . . . .	60
IX Turcs, Empire Ottoman et relations roumano-turques dans l'historiographie moldave des XV <sup>e</sup> —XVII <sup>e</sup> siècles . . . . .	75
X Autour d'un „humanisme“ sud-est européen . . . . .	104
XI Culture roumaine et culture européenne au XVII <sup>e</sup> et au début du XVIII <sup>e</sup> siècle . . . . .	112
XII Ion Neculce și societatea moldovenească a veacului al XVIII-lea . . . . .	127
XIII Dimitrie Cantemir — omul politic și istoric . . . . .	140
XIV Activitatea istoriografică a lui Dimitrie Cantemir . . . . .	150
XV Relations culturelles entre les Iles Ioniennes et les Pays Roumains . . . . .	168
XVI Rapporti culturali italo-romeni nel Settecento . . . . .	173
XVII Conștiința unității de neam la români în Evul Mediu . . . . .	195
XVIII L'idée romaine et sa fonction dans la société roumaine aux XVII <sup>e</sup> —XIX <sup>e</sup> siècles . . . . .	201



XIX Istoriografie și societate în secolul XIX : Eudoxiu Hurmuzaki și familia sa . . . . .	207
XX Un precursor al istoriei ideilor și mentalităților : N. Iorga	218
XXI Patriotism și cunoaștere istorică . . . . .	221
<i>Note și comentarii</i> . . . . .	225
<i>Indice de nume</i> . . . . .	255
<i>Indice de titluri</i> . . . . .	264

LECTOR : IOANA CRACĂ  
TEHNOREDACTOR : GHEORGHE POPOVICI

APĂRUT 1985. BUN DE TIPAR 23.07.1985.  
COLI TIPAR 19,75.

TIPARUL EXECUTAT SUB COMANDA NR. 171<sup>8</sup> LA  
I.P. „13 DECEMBRIE 1918“,  
BUCUREȘTI  
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA



